

The Nag Hammadi Texts in the History of Religions

*Proceedings of the International Conference at
the Royal Academy of Sciences and Letters
in Copenhagen, September 19-24, 1995*

*On the Occasion of the 50th Anniversary of
the Nag Hammadi Discovery*

edited by
Søren Giversen
Tage Petersen and
Jørgen Podemann Sørensen



Historisk-filosofiske Skrifter 26

Det Kongelige Danske Videnskabernes Selskab
The Royal Danish Academy of Sciences and Letters

Commission Agent: C. A. Reitzel · Copenhagen 2002

Det Kongelige Danske Videnskabernes Selskab

udgiver følgende publikationsrækker:

The Royal Danish Academy of Sciences and Letters

issues the following series of publications:

Historisk-filosofiske Meddelelser, 8°

Authorized Abbreviations

Hist.Fil.Medd.Dan.Vid.Selsk.

(printed area 175x104 mm, 2700 units)

Historisk-filosofiske Skrifter, 4°

(History, Philosophy, Philology,
Archaeology, Art History)

Hist.Filos.Skr.Dan.Vid.Selsk.

(printed area 2 columns,
each 199x77 mm, 2100 units)

Matematisk-fysiske Meddelelser, 8°

(Mathematics, Physics,
Chemistry, Astronomy, Geology)

Mat.Fys.Medd.Dan.Vid.Selsk.

(printed area 180x126 mm, 3360 units)

Biologiske Skrifter, 4°

(Botany, Zoology, Palaeontology,
General Biology)

Biol.Skr.Dan.Vid.Selsk.

(printed area 2 columns,
each 199x77 mm, 2100 units)

Oversigt, Annual Report, 8°

Overs.Dan.Vid.Selsk.

The Academy invites original papers that contribute significantly to research carried on in Denmark. Foreign contributions are accepted from temporary residents in Denmark, participants in a joint project involving Danish researchers, or partakers in discussion with Danish contributors.

Instructions to Authors

Manuscripts from contributors who are not members of the Academy will be refereed by two members of the Academy. Authors of accepted papers receive galley proof and page proof which should be returned promptly to the editor. Minidiscs etc. may be accepted; contact the editor in advance, giving technical specifications.

Alterations causing more than 15% proof charges will be charged to the author(s). 50 free copies are supplied. Order form, quoting a special price for additional copies, accompanies the page proof. Authors are urged to provide addresses for up to 20 journals which may receive review copies.

Manuscripts not returned during the production of the book are not returned after printing. Original photos and art work are returned when requested.

Manuscript

General. – Manuscripts and illustrations must comply with the details given above. The original ms. and illustrations plus one clear copy of both should be sent to the undersigned editor.

NB: A ms. should not contain less than 32 *printed* pages. This applies also to the Mat.Fys.-Medd., where contributions to the history of science are welcome.

The Nag Hammadi Texts in the History of Religions

*Proceedings of the International Conference at
the Royal Academy of Sciences and Letters
in Copenhagen, September 19-24, 1995*

*On the Occasion of the 50th Anniversary of
the Nag Hammadi Discovery*

edited by
Søren Giversen
Tage Petersen and
Jørgen Podemann Sørensen



Historisk-filosofiske Skrifter 26

Det Kongelige Danske Videnskabernes Selskab
The Royal Danish Academy of Sciences and Letters

Commission Agent: C. A. Reitzel · Copenhagen 2002

Abstract

The present volume is based on papers read at the international conference on the Nag Hammadi texts in the history of religions, at the Royal Danish Academy of Sciences and Letters in Copenhagen in 1995, on the occasion of the fiftieth anniversary of the discovery of the Nag Hammadi Library. To a very large degree, the topics dealt with are those suggested to the contributors by the organizers of the conference, prof. Søren Giversen and Jørgen Podemann Sørensen. The resulting volume covers important aspects of the Gnostic and Hermetic texts and systems themselves, their background in Greek, Egyptian, and Jewish traditions, and their impact on Manichaeism and Christianity.

Editorial note

The editors want to thank the Academy for hosting the Conference and for accepting this volume as part of its learned series in the humanities. Not less important is our debt of gratitude to the Carlsberg Foundation, which has agreed to bear the costs of printing the volume.

Due to circumstances and events we have not been able to foresee or control - but certainly want to regret - the volume is published with considerable delay. Especially in matters of bibliography, the benevolent third millennium reader is kindly asked to bear in mind that a greater part of the contributions were written as early as 1995, and that only minor adjustments were possible for the authors in proof-reading, which took place about midway in the long process of production.

The editors

The expenses of printing this volume were covered by a grant from the Carlsberg Foundation.

Contents

Not only in Egypt... An introduction <i>Søren Giversen</i>	5
Gnostic and Hermetic Texts and Systems	
Stand und Aufgaben der Gnosisforschung aufgrund der Nag Hammadi-Texte <i>Kurt Rudolph</i>	11
Zur Frage nach <i>Eugnostos</i> in Codex III von Nag Hammadi <i>Alexandr L. Khosroyev</i>	24
Revelation as Book and Book as Revelation: Reflections on the <i>Gospel of Truth</i> <i>Einar Thomassen</i>	35
Syncretism and Transformation in the <i>Gospel of Truth</i> <i>Anita Maria Leopold</i>	46
Nature of the Divine and Types of Gnostic Systems <i>Concetta Giuffrè Scibona</i>	54
Die hermetischen Nag Hammadi Texte <i>Martin Krause</i>	61
Mental Faculties and Cosmic Levels in <i>The Eighth and the Ninth</i> (NH VI,6) and Related Hermetic Writings <i>Jean-Pierre Mahé</i>	73
Hermetism and Gnosticism: The Question of the <i>Poimandres</i> <i>Hans Dieter Betz</i>	84
Hermetic Dualism? CH VI against the Background of Nag Hammadi Dualistic Gnosticism <i>Tage Petersen</i>	95
The Background in Greek, Egyptian and Jewish Traditions	
La notion grecque du Destin et la sotériologie gnostique <i>Giulia Sfameni Gasparro</i>	105
The Gnostic Tradition in Relation to Greek Philosophy <i>Stephen Emmel</i>	125
ϯϯϯϯ – The Late Egyptian Background of <i>gnosis</i> <i>Jørgen Podemann Sørensen</i>	137
From Jewish Apocalypticism to Gnosis. <i>Birger Pearson</i>	146
Die Septuaginta in den Nag Hammadi-Teksten <i>Peter Nagel</i>	164
Corinthian Gnosis? <i>Niels Hyldahl</i>	183

The Impact on Manichaeism and Christianity

The Religious Terminology in the Nag Hammadi Texts and in Manichaean Literature <i>Paul Van Lindt</i>	191
Über einen manichäisch-koptischen Hymnus von der Erlösung der Seele <i>Nils Arne Pedersen</i>	199
Tensions between Gnosticism and Early Egyptian Christianity Reflected in Christian Copto-arabic Manuscripts <i>Samiha Abd el-Saheed</i>	211
CMC 97, 9 S.: «Cette terre est la chair et le sang de mon Seigneur”. Les trois niveaux du logion d’Alchasaïos: Judéo-chrétien, gnostique et manichéen <i>Luigi Cirillo</i>	215
Abbreviations	227

Gnostic and Hermetic Texts and Systems

Stand und Aufgaben der Gnosisforschung aufgrund der Nag Hammadi-Texte

von
Kurt Rudolph

Anläßlich der im Dezember 1945 vermutlich an das Tageslicht gekommenen koptischen Schriftensammlung in der Nähe der oberägyptischen Bahnstation Nag Hammadi (eigentlich ist das Dorf Hamra Dom der nächste Ort gewesen oder das antike Chenoboskion) über die Lage der Gnosisforschung zu sprechen, ist legitim, da diese Schriften zum größten Teil nach einhelliger Auffassung entweder tatsächlich gnostische Texte sind oder zumindest leicht von den antiken Gnostikern für ihre Zwecke verwendet werden konnten. Andererseits ist es nicht so einfach, in einer begrenzten Vorlesung eine Lagebeschreibung zu geben, da sie notwendigermaßen die persönliche Sicht der Probleme und vor allem die begrenzte Übersicht des Einzelnen nicht vermeiden kann. Es gibt bekanntlich kaum ein Arbeitsgebiet der römischen Kaiserzeit, das so umstritten ist, wie das der Gnosis bzw. des sog. Gnostizismus. In den folgenden vier Abschnitten hoffe ich mein Thema einigermaßen zu behandeln.

1. Die Quellensituation vor den Nag Hammadi-Codices

Bis zu der Bekanntmachung der NHC war die Quellenlage für die Gnosisforschung recht prekär, da sie nur beschränkte Originale aufweisen konnte. Nimmt man die bei den Häresiologen und sonstigen Berichterstatern erhaltenen Auszüge oder Zitate zusammen, so kommt man kaum auf über 100 normale Buchseiten. Zählt man dazu noch die versteckten

Kommentare zu dieser Literatur, wie sie etwa bei Hippolyt von Rom, zu eruieren sind, so erhält man vielleicht noch einmal 50 Seiten. Die einzigen Originale lieferten seit etwa Mitte des 19. Jh.s die im 18. Jh. erworbenen zwei koptischen Codices, die nach ihren einstigen Besitzern Dr. Askew und J. Bruce genannt wurden und die bekannten Schriften der »Pistis Sophia«, die beiden »Bücher des Jeu« und eine titellose Schrift (von Carl Schmidt »Unbekanntes altgnostisches Werk« genannt) enthielten.¹ Man kann noch die Hermetica, besonders den sog. Poimandres (CH I), hinzunehmen, die seit der Renaissancezeit in Europa für platonisch galten, aber gnostischen Denken nicht fern stehen.² Auch die bereits in der »Pistis Sophia« verwendeten (fünf) »Oden Salomos« und ihre erst 1909 entdeckte vollständige syrische Fassung gehören m.E. in diesen Kreis. Zur Verfügung standen natürlich die apokryphen Apostelgeschichten, die streckenweise gnostisches Gedankengut tradierten, wie das sog. »Perlenlied« der Thomasakten oder die Lieder und Kreuzigungsgeschichten in den Johannesakten. Den größten Schatz an gnostischer Originalliteratur bargen aber die mandäischen Texte, die jedoch erst durch Übersetzungen oder Editionen in der zweiten Hälfte des 19. Jh. mehr bekannt wurden. (Ginza ed. J. Petermann 1867; W. Brandt, Mandäische Schriften, 1893). Erst durch Mark Lidzbarskis Arbeiten (Das Johannesbuch, 1905, 1915; Mandäische Liturgien, 1920; Ginza, 1925) wurden sie für die Gnosisforschung relevant.³

Es gab allerdings seit 1896 einen Papyruskodex in Berlin (Pap. Berolinensis 8502), der Texte enthielt, die erst wieder durch die NHC auftauchten, aber der das Schicksal hatte, 59 Jahre zu brauchen, bis er das Licht der gelehrten Öffentlichkeit erblicken konnte.⁴ Er kam also gleichzeitig mit den ersten NHC-Publikationen heraus.

Die Forschung stand natürlicherweise im Bann der genannten Quellen, bis in die Mitte des 19. Jh. nur mit mäßiger Quellenkritik, die erst Adolf von Harnack in seiner Leipziger Dissertation »Zur Quellenkritik der Geschichte des Gnostizismus« (1874) begründete. Mit Wilhelm Bousset (»Hauptprobleme der Gnosis«, 1907) begann dann die religionsgeschichtliche Betrachtung und die Relevanz dieser Quellen auch für die »urchristliche Literatur« sichtbar zu werden. Damit verlor sich mehr und mehr die traditionelle häresiologische Sichtweise, die die frühchristliche Geschichte als einen geraden Weg der Orthodoxie verstand, der von den Abweichlern aller Art, bes. der Gnostiker, nicht unterbrochen werden konnte. Die sog. »Religionsgeschichtliche Schule«, entstanden in Göttingen im Anfang unseres Jahrhunderts, hat für den Wechsel des Blicks nach wie vor große Verdienste, was man trotz bekannter Mängel nicht vergessen sollte.⁵ In ihrer Tradition steht letztlich auch das bekannte Buch von Hans Jonas, dessen erster Band gerade noch im Nazi-Deutschland 1934 erscheinen konnte, während sein Autor bereits seine Heimat verlassen mußte.⁶ Dieses Werk war insofern bahnbrechend als es die disparate gnostische Überlieferung von einem philosophischen Standpunkt aus in ihren Grundzügen zu verstehen vermochte und damit zugleich ihre Neuartigkeit des Denkens gegenüber der bisherigen Weltansicht der Antike verdeutlichte. Jonas benutzte die o.g. Zeugnisse, vor allem auch die vorher nur sporadisch oder überhaupt nicht herangezogenen Mandaica (z.B. in dem verbreiteten Buch von Hans Leisegang, *Die Gnosis*,

1924, 1985), um dieses »neue Daseinsverständnis« zu eruieren. Er hat nach 1945 die neuen Entdeckungen sofort für die Neuauflage seines Buches (1954) verwendet und einige der NHC-Texte als Bestätigung seiner Gesamtschau interpretiert, wie ich meine mit Recht.⁷ Abgesehen von den Arbeiten seines Lehrers R. Bultmann und dessen Marburger Schule, hat die Gnosisforschung bis 1945 keine so dominante Rolle gespielt, wie in den letzten Jahrzehnten.

2. Der Nag Hammadi-Fund

Die eigentliche Fundgeschichte dieser Papyruskodices, die zu den bedeutendsten in unserem Jahrhundert zählt und oft neben der von Qumran am Toten Meer genannt wird, hat James M. Robinson erst 1975 einigermaßen aufklären können, worauf ich hier nicht weiter eingehen möchte, da die Ereignisse bekannt sind.⁸ Schon Jean Doresse, einer der ersten Berichterstatter, hatte den richtigen Fundort in der Nähe von Hamra Dom eruiert. Das wirklich erste sichere Datum für den neuen Papyrifund ist der 4. Oktober 1946 durch die Eintragung im Eingangsbuch des Koptischen Museums in Alt-Kairo, da an diesem Tag der (spätere) Codex 3 durch den damaligen Direktor Togo Mina erworben wurde. Seine Identifizierung als gnostisches Dokument verdanken wir F. Daumas, H. Corbin und vor allem J. Doresse, der seinen Lehrer H.-Ch. Puech in Paris darüber informierte. Im Laufe der nächsten 2 Jahre kamen weitere Codices dieses Fundes ins Koptische Museum. Die erste Pressenotiz darüber erfolgte im Januar 1948 in Ägypten, der erste wissenschaftliche Bericht im Februar des gleichen Jahres in Paris durch Doresse und Puech. Nähere Angaben über den Inhalt des Fundes kamen dann 1949 und 1950 heraus.⁹

Der einzige Teil der neuen Papyribücher, der auf illegalem Wege nach Europa kam, war der sog. Codex Jung (heute NHC I). Zwischen

1947 und 1953 war davon nur wenig bekannt. Eine nähere Orientierung über den Inhalt brachte die Publikation »The Jung-Codex« 1955, woran sich ein Jahr später die erste Edition eines der Texte, nämlich des von den Herausgebern als Werk des Valentinus angesehenen »Evangelium veritatis« anschloß. Bis 1975 als der CJ wieder nach Kairo zurückgegeben wurde, kamen die Texte des CJ in weiteren Prachtausgaben des Zürcher Rascher-Verlags heraus. Nur das darin enthaltene besonders interessante »Evangelium des Thomas« erschien 1959 in einer einfachen, unkommentierten mehrsprachigen Ausgabe, auf die sich die gelehrte Welt für viele Jahre stützen konnte.

Inzwischen begann der neue Direktor des Koptischen Museums Pahor Labib mit einer Faksimileausgabe der in Kairo befindlichen Codices, wovon nur ein erster Band in recht unterschiedlicher Qualität 1956 erschien, der die Teile des nicht in die Schweiz gelangten Codex I und die fünf Traktate des Codex II enthielt. Darauf fußten die ersten Übersetzungen in europäische Sprachen (z.B. die von A. Böhlig, J. Leopoldt, H.M. Schenke und W.C. Till). Versuche den gesamten Fund, dessen Sicherung und Verglasung in Kairo erfolgte, durch internationale Editions-gremien zügig voranzubringen, war aus unterschiedlichen, z.T. politischen Gründen, kein großer Erfolg beschert. Es erschienen verschiedene Texte bzw. Bände der Kairoer Papyri mit Erlaubnis von P. Labib in Deutschland durch A. Böhlig, P. Nagel, W. Till und M. Krause. Letzterer hatte durch seine mehrjährige Tätigkeit am Deutschen Archäologischen Institut in Kairo die Gelegenheit, den Fund gründlicher als bisher zu untersuchen, worüber er 1962/63 und in seinen Editionen (AJ 1962; NHC II u. VI, 1971; NHC VII, 1.2.3.5, 1973) näher berichtete.¹⁰ Auch S. Giversen hatte für seine Ausgabe des AJ aus Codex II den Zugang zu den Kairoer Schätzen erhalten.¹¹

Einen Wendepunkt nahm der Publikations-

prozeß 1970 als J.M. Robinson mit Hilfe der UNESCO und der Ägyptischen Altertümerverwaltung eine erneute Faksimileausgabe in Angriff nahm, die zwischen 1973 und 1984 in 11 Bänden vorgelegt werden konnte. Damit war der gesamte Fund nach fast 40 Jahren der Fachwelt endlich zugänglich. Parallel dazu erschienen die textkritischen Ausgaben und Übersetzungen der amerikanisch-englischen Editionsreihe (CGL, seit 1975) und des kanadisch-französischen Editionsunternehmens (BCNH, seit 1978), von denen die erstere jetzt vollständig vorliegt (zuletzt die bisher fehlende Synopse der vier AJ-Versionen und der Codex VII).¹² Die einzige Gesamtübersetzung der NHC ist die amerikanische »Nag Hammadi Library in English« (1977, 4. Aufl. 1995). Eine deutsche ist sowohl von M. Krause in Arbeit als auch vom »Berliner Arbeitskreis« unter Leitung von H.M. Schenke in Arbeit.¹³

3. Grundzüge der Gnosisforschung in der Folge der NHC

Der Zuwachs an Originalquellen, wenn auch in koptischer Übersetzung aus dem 4. Jh., gegenüber dem früheren Zustand ist enorm. Der NHC enthält 51 Schriften, leider nicht immer vollständige, manche nur in Fragmenten, auf 1153 Seiten. Nimmt man den BG 8502 hinzu, so sind es 55 Texte mit 1294 Seiten. Davon sind 6 bzw. einschließlich des BG 8 Dubletten (AJ, EvÄg, Eug, EV, SOT II bzw. UW, SJC), wenn auch nicht immer ganz identische, also haben wir 45 bzw. mit dem BG 44 Schriften. Nicht alle, wie wir wissen, sind als gnostische konzipiert. Im NHC sind es m.W. 6 Traktate (Silvanus, Sextus, 3 Hermetica, Excerpt aus Platons Politeia), im BG nur das Stück aus den Petrusakten, also insgesamt sieben. So beläuft sich die Anzahl der m.E. eindeutig gnostischen Texte auf 45 im NHC, mit dem BG auf 48. Zieht man die genannten Dubletten ab, so sind es immerhin 39 bzw. 40 bisher unbekannte Gnostica. Dies ver-

änderte natürlich die Ausgangsbasis der ganzen Forschung zur Gnosis und hat seit der sukzessiven Veröffentlichung der NHC seine Wirkung gehabt. Diese möchte ich in folgenden Punkten sehen:¹⁴

Die »Bibliothek«, wie sie uns erhalten ist, zeigt eine große Variationsbreite, sowohl der literarischen Genera als dem Inhalt nach. Obwohl wir immer noch nicht genau wissen, welchen Zweck sie erfüllen sollte, so ist doch m.E. deutlich, daß sie gnostischen Christen auf verschiedene Weise gedient hat. Der Beginn mit einem Paulusgebet in Codex I, das anschließende Jakobus-Apokryphon, gefolgt vom Evangelium veritatis, dem Rheginosbrief über die Bedeutung der Auferstehung und das große theologische Werk, das wir den »Dreiteiligen Traktat« (Tractatus tripartitus) nennen, zeigt recht deutlich, daß man sich als christliche Gemeinde mit apostolischer Tradition verstand. Da die eben genannten Texte, sowie einige spätere in Codex II und XI, offensichtlich mit der Schule des Valentins zu haben, so kann man vielleicht an diese Gruppe als Ausgangssammler denken. Auffällig ist natürlich, daß die Mehrzahl der Schriften nicht valentinianisch sind, manche sich aber als Voraussetzungen dieser gnostischen Richtung verstehen lassen, wie die drei Versionen des AJ, die jeweils die Codices II, III und IV einleiten. Dies bedarf weiterer Überlegungen, von denen die des russischen Koptologen Alexandr Khosroyev weiterführenden Charakter haben.¹⁵

Auch wenn wir die Herkunft der Sammlung nicht genau bestimmen können, so ist m.E. klar, daß sie eine sorgfältige Herstellung verrät und eben fast ausschließlich sog. häretische Literatur enthält.¹⁶ Das schließt aus, daß es sich um eine Sammlung für apologetisch-großkirchliche Dienste im Raume der Anachoreten bzw. Klöster Oberägyptens handelt.¹⁷ Es bleibt daher immer noch die einleuchtendere Erklärung, daß die NHC auf eine oder mehrere gnostische Gemeinden Ägyptens zurückgehen,

die sich hier einen Fundus von Literatur besorgt bzw. überliefert bekommen haben und diese auch liturgisch verwendeten, wie einige Gebete und Formeln verraten.¹⁸ Da es um Übersetzungsliteratur aus der zweiten Hälfte des 4. Jh. geht, ist sie älter. Untersuchungen der letzten Jahre haben daher das 2. und 3. Jh. als Entstehungszeit angenommen. Ob die vorliegende Anordnung bereits der griechischen Vorlage eigen war, wissen wir nicht sicher, aber es ist nicht ausgeschlossen. Einige Notizen der Schreiber lassen darauf schließen, daß es eine Auswahl aus vorliegender Literatur ist (vgl. NHC VI 65,8-14).¹⁹ Auf die sehr im Fluß stehenden Sprachprobleme möchte ich hier nicht näher eingehen. Die Texte zeigen einerseits nach dem derzeitigen Wissensstand ein noch nicht standardisiertes (oberägyptisches) Sahidisch, auf der anderen Seite dominiert vielfach der subachmimische, jetzt lykopolitisch genannte Dialekt Oberägyptens, der uns auch aus den koptischen Manichaica bekannt ist und daher von Peter Nagel einst als e.A. »Ketzerdialekt« bezeichnet wurde.²⁰ Daraus ist zumindest zu entnehmen, daß die Schriften an einer Sprachentwicklung teilnahmen, die sich im 3./4. Jh. abspielte und die mit der Lokalität und Zeit ihrer Herkunft übereinstimmt.²¹

Die für die Gnosis typische Offenheit für eine nichtnormierte Lehre zeigt sich in den NHC sehr deutlich, wie bereits erwähnt. Erstmals sind uns hermetische Texte (Codex VI,6-8) in einem gnostischen Verband überliefert; sie sind leicht eines solchen Verständnisses zugänglich. Andere apokryphe Produkte, wie die Petrusakten oder Weisheitssprüche und -lehren (Sextus, Silvanus) sind wegen der asketischen, weltverneinenden oder soteriologischen Lehren für die Gnostiker willkommene legitimierende Lektüre. Dazu zählt auch der Übersetzungsversuch aus Platons Staat (588a/589b). Auch die eindeutig gnostischen Texte bilden keine einheitliche Konzeption. Einige lassen sich in Blöcken zusammenfassen,

wie HA, und SOT II (Ursprung der Welt). Dominant ist die Gestalt des Seth, teilweise als wiedergekommener Jesus verstanden. Man hat daraus eine sethianische Gnosisschule rekonstruiert, doch ist das unsicher.²² Legt man nämlich die alte häresiologische Terminologie an unsere Texte an, so ist damit nicht zu viel zu gewinnen. Eine eindeutige Schulzuweisung in diesem Sinne ist nicht möglich.²³ Neben den Sethianern könnte man noch die sog. Barbelognostiker (AJ, EvÄg., StelSeth, Zostr., Marsan., Allog., Protennoia), die Ophiten (HA, SOT II), die Doketen (LogSeth, Apk. Petr) finden. Als einzige sichere Gruppe sind die Valentinianer nachweisbar, vielleicht die Simonianer aufgrund der ExPsyche (II 6). Man gewinnt den Eindruck, daß die Mehrzahl der Schriften Kompilationen und insofern keine »Originale« sind. Daher hat Böhlig m.R. die Aufgliederung der Texte nach Häresien als »wenig ergiebig« bezeichnet, da »man kaum eine Schrift als spezieller Ausdruck einer bestimmten Häresie in Anspruch nehmen dürfe«.²⁴ Was aus ihnen in dieser Beziehung zu lernen ist, sind die Selbstbezeichnungen, wie »unsterbliches Geschlecht«, »königloses Geschlecht«, »Kinder (Söhne) des Lichts«, »Wachende«, »Fremde«, »Auserwählte«, »Kinder Seths« usw. In den christlich-agnostischen Texten ist der Anspruch, Christen zu sein, sehr deutlich, ja die Polemik gegen die offizielle Kirche, die wir erstmalig hier deutlich greifen, weist auf die Schwächen der verweltlichten Institution und Hierarchie hin, ihren Verlust des lebendigen Geistes und ihr falsches Erlösungsverständnis. Hier hat das bahnbrechende Buch von K.Koschorke über *Die Polemik der Gnostiker gegen das kirchliche Christentum* (1978) für Aufklärung gesorgt.²⁵

Ebenso wie die inhaltliche Variationsbreite, ist die literarische.²⁶ Neben den »Offenbarungen« (Apokalypsen), die vor allem in Form von »Dialogen« zwischen Soter (Jesus) und Jüngern vorliegen, stehen Spruchsammlungen oder theologische Lehren als »Evangelien«

(Thom., Phil., Äg., Dial.), Briefe (Jak., Rheg., Eugn.), Lehrtraktate (Trip., Auth., ExPs. etc.), Apostelgeschichten. Damit wird die auch von den Kirchenvätern beobachtete Form der gnostischen Überlieferung bestätigt, die auch ihre Parallelen in der frühchristlichen Literatur des 2. Jh.s hat. Daß viele dieser Texte keine Einheit bilden, sondern Kompilationen aus unterschiedlichen älteren Traditionen sind, wurde schon hervorgehoben. Der vorliegende Bestand führt demnach schon aus literarkritischer Sicht auf eine ältere Geschichte zurück. Diese Beobachtung hat vor allem auch religionshistorische Konsequenzen, da sich bei einer Reihe von Schriften eine sekundäre christliche Bearbeitung nachweisen läßt (bes. bei SJC und AJ).²⁷ Neben diesen und den von vornherein als christliche Texte konzipierten, stehen eine Reihe nichtchristlicher Schriften.²⁸ Damit läßt sich zumindest literarisch beweisen, daß gnostische Texte unabhängig von der christlichen Überlieferung entstehen konnten und die darin vertretene Ideologie eine originäre Wurzel hat – eine These, die vor allem die Religionsgeschichtliche Schule vertrat.

Die eben genannte Ideologie, die uns in vielfältiger Weise in den NHC entgegentritt und die wir als gnostisch bezeichnen, ist jetzt in größerer Breite greifbar. Im Mittelpunkt steht die Ursprungsfrage von Kosmos und Mensch, die Herkunft des Bösen und der Seele, die Rettung der Seele bzw. des Geistes oder »Funktens«, der aus der Lichtwelt stammt. Dahinter steht ein mehr oder weniger ausgeprägter Dualismus, der eine antikosmische Spitze besitzt. Seine Überwindung wird in eine Soteriologie verlegt, die den Menschen allein auf das Jenseits, dem Reich des wirklichen Vaters, nicht des Schöpfers der Welt, orientiert. Dazu bedarf es der Kenntnis oder des Wissens um die Zusammenhänge von Welt und Mensch, vor allem die Befreiung des in die Welt oder Finsternis gefallenen göttlichen Geistes. Der ganze Aufwand der mythologischen Darstellung in

den Texten dient allein diesem Zweck, nicht der bloßen Unterhaltung. Insofern sind die gnostischen Traktate e.A. »Lesemysterien«, die durch ihre Kenntnis das Bewußtsein verändern helfen und den Menschen seinem Ziel näher bringen sollen.²⁹ Kosmogonie, Anthropogonie, Soteriologie und Eschatologie hängen in vielen der Texte sehr eng zusammen, sind aufeinander bezogen. Grundlage der Darstellung dafür sind in erster Linie die israelitisch-jüdischen Bücher über die Weltentstehung. Die Genesis ist primärer Aufhänger für die gnostische »Protestexegese«, und einige Texte nehmen sich wie Paraphrasen oder Midraschim der relevanten biblischen Kapitel aus.³⁰

Die Soteriologie orientiert sich in erster Linie an der Befreiung der Seele, des Geistes, des Lichtfunkens, aus dem negativ betrachteten Kosmos, nicht an der Frage nach Sünde und Schuld, insofern ist ein christlicher Hintergrund dafür nicht Voraussetzung. Das Ziel ist das Reich des *Agnostos theos*, der auch »Vater« und »Mensch« heißen kann. Der von ihm gesandte Erlöser, Retter, Befreier, Offenbarer ist zwar vielfach mit Jesus oder Christus identifiziert, aber es gibt auch eine Reihe nichtchristlicher Figuren, die dieses Amt ausüben (Seth, »Erleuchter« (*Phoster*), Zoroaster, *Derdekeas*, *Eleleth*). Die Christusfigur, das zeigen die Texte ganz deutlich, ist stark »mythologisiert« und aufgespaltet in eine jenseitige Wesenheit (Äon, Menschensohn, *Soter*) und seine irdische, somatische Manifestation (Jesus). Da der überkosmische Christus als ewiges Geistwesen nicht sterben kann, verläßt er den irdischen Körper des Nazareners Jesus bei der Kreuzigung: das ist der Hintergrund des sog. Dokerismus, der keine nur typisch gnostische Eigenart ist, sondern auch in anderen christlichen Texten als Form der sog. Pneumachristologie auftaucht.³¹ Im übrigen ist die Christologie in den NHC-Texten sehr variationsreich und daher nicht, wie die Häresiologen meinten, auf einen Dokerismus reduzierbar.³²

Da die Gnostiker bei ihrer Verwendung christlicher Vorstellungen zu einer ganzen Reihe von Fragen kamen, die bisher keine Rolle spielten, nehmen sie Teil an der Entwicklung der frühchristlichen Theologie, ja initiierten wohl oft neue Gedanken, die um Gott, Christus und Geist kreisten. Wenn die Gnosis einst von Harnack als »Hellenisierung des Christentums« gekennzeichnet wurde, dann ist das heute so aufzufassen, daß die gnostischen Theologen mit Hilfe der ihnen zur Verfügung stehenden griechisch-hellenistischen Denkkategorien und Vorstellungswelten die ihnen zugängliche christliche Überlieferung umprägten und teilweise an ihre kirchlichen Gegner vererbten. Gerade die NHC geben uns mehr als bisher das Material in die Hand, die Rolle und Wirkung der hellenistischen und kaiserzeitlichen Philosophie, sei es die mittel- oder neuplatonische oder stoische Richtung, in der Gnosis zu studieren. Diese Seite hat in der letzten Zeit zunehmend im Vordergrund gestanden.³³ Es ist dabei nur falsch, den religiösen Charakter der gnostischen Systeme zu übersehen: sie zeigen eine eindeutig soteriologische Ausrichtung, die den philosophischen in dieser Weise abgeht; sie kennen weder einen Soter oder eine Soteriologie à la Gnosis noch eine apokalyptische Eschatologie. Kein geringerer als Plotin hat das deutlich gesehen, auch wenn er selbst an diesem »Zeitgeist« teilhat, worüber seit Hans Jonas kein Zweifel mehr bestehen sollte.³⁴

Nicht vergessen werden sollte ein Blick auf die Praxis und Gemeindebildung sein, da die neuen Texte uns dafür ein wenig mehr bringen als bisher bekannt.³⁵ Über die kultische Praxis sind wir jetzt besser informiert, auch über deren Bedeutung. Das EvPhil und die in Codex XI 2 fragmentarisch erhaltenen Äußerungen über Salbung, Taufe und Eucharistie sind hier aufschlußreich. Eine kultfreie Gnosis hat es offenbar nicht gegeben. Manche Angaben sind schwer aufzulösen, wie das »Brautge-

mach«, das ich nach wie vor für eine Art Totenmesse halte, bei anderen Passagen, die von Taufen, Reinigungen oder Wasser handeln, ist nicht immer sicher, ob dahinter tatsächliche Lustrationen stehen oder nur im symbolischen Sinn gesprochen wird (im Sinne von »Gnosis« als Taufe).³⁶ Die Mandäer zeigen, wie eine gnostische Gemeinde sich des kultischen Bereichs nicht entledigt hat, bzw. eine Taufsekte sich gnostischer Ideologie anpassen konnte. Die Untersuchung von J.-M. Sevrin über das »sethianische Tauf-Dossier« ist leider singulär geblieben.³⁷ Anders steht es mit dem Verhaltenskodex, der nach den NHC primär asketisch-enkratitisch ausgerichtet ist. Auch die NHC bieten keinen libertinistischen Text, sofern so etwas überhaupt literarisch zu erwarten ist, außer den sicher oft übertriebenen häresiologischen Berichten, die hier einen verbreiteten literarischer Topos der Polemik bemühen. Für die Enkrateia (Askese) ist die Heranziehung der Mönchsliteratur vom Gewinn, die ja eine der benachbarten Formen weltablehnenden Lebens dokumentiert, teilweise mit gleicher Motivierung.³⁸ Das Mittel der Bewährung des bereits erlangten Heilszustandes war für die Gnostiker ein durchaus bekanntes und zu befolgendes, sonst wären die Ermahnungen und ethischen Regeln des Verhaltens, die gerade die NHC enthalten, sinnlos. Die von den Kirchenvätern aufgebraute Meinung, die Gnostiker seien »von Natur aus Erlöste« verkürzt polemisch, wie auch die Ansicht, sie entzögen sich dem Martyrium.³⁹

Manche Forscher sind ja der Meinung, daß die NHC im Raume des frühen ägyptischen, bes. pachomischen Mönchtums umliefen und durch die spätere »Säuberung« von Alexandria aus eben versteckt werden mußten.⁴⁰ Die lockere Gemeindestruktur hat mit dem frühen Mönchtum vermutlich manches gemeinsam, anderes entstammt dem griechischen Vereins- bzw. Mysterienwesen oder dem christlich-jüdischen Gemeindeaufbau. Allerdings fehlt der

gnostischen Gemeinde eine Hierarchie und strenge Ordnung; die »Pneumatiker« und wahren Gnostiker sind als Autoritäten in erster Linie Lehrer, Exegeten, teilweise wohl auch kultische Veranstalter; sie bilden den Kern der Gemeinde, die sich sonst in überwiegendem Maße aus den einfachen Gläubigen zusammensetzt und, wie bei den Manichäern, in erster Linie »Hörer« waren. Leider besitzen wir nur wenige Nachrichten darüber. Das Mittel der Bewährung war auf jeden Fall nicht zweitrangig gegenüber dem erlösendem »Wissen«.

Zum religionshistorischen Hintergrund bleibt noch zu nachzutragen, daß aus einigen der NHC hervorgeht, daß die Traditionsgeschichte auf Grund semitisch-aramäischer Worte und Wortspiele die alte Hypothese rechtfertigt, daß die gnostische Bewegung wahrscheinlich im syrisch-palästinischen Raum ihren Ausgang nahm.⁴¹ Über nähere Umstände dieser Anfänge sind wir aber auch nach Entdeckung der NHC nicht genauer im Bilde; hier können nur einsichtige Vermutungen und Rekonstruktionen aufgrund bestimmter jüdischer Überlieferungen (Weiheitsliteratur, Apokalyptik) und anderer orientalischer (spätiranisch-mesopotamischer) Vorstellungswelten weiterhelfen, solange nicht, neben den Mandäica, neue Zeugnisse auftauchen.

4. Zukünftige Aufgaben

Da die Edition der NHC weithin abgeschlossen ist, besteht die zukünftige Aufgabe darin, die Einzelforschung an diesen Texten weiter voranzutreiben, wie bereits für eine Mehrzahl von Schriften getan. Dabei wird es darauf ankommen, daß die großen Zentren der Gnosisforschung, wie in Kalifornien (Claremont) und Kanada (Québec) zu einer stärkeren Zusammenarbeit gelangen. Das gleiche gilt für uns in Europa, wo in Bergen, Berlin, Genf, Kopenhagen, Leiden, Paris, Tübingen, Utrecht usw. dar-

über gearbeitet wird, oft aber ohne nähere Kontakte, die sich höchstens dann auf Konferenzen einstellen. Hier bedarf es einer besseren Koordination, auch mit der Manichäismuskforschung, die in den letzten Jahren verstärkt betrieben wird, dank der »International Association of Manichaeic Studies«, der Gründung des *Corpus Fontium Manichaeorum*⁴² und den neuen Funden aus der Dakhleh-Oase in Ägypten. Eine Kooperation der beiden Arbeitsbereiche ist sinnvoll und daher wünschenswert. In der Erweiterung der »Nag Hammadi Studies« (NHS) zu den »Nag Hammadi and Manichaeic Studies« (NHMS) ist dies bereits auf der Publikationsebene realisiert worden.

Im folgenden möchte ich kurz einige Sachverhalte benennen, die mir sowohl für die Arbeit an den NHC als auch für die Gnosisforschung generell wichtig erscheinen:

1. Wir benötigen nach dem Vorliegen der Text-Editionen eine Konkordanz derselben, womit in Québec bereits angefangen wurde.⁴³ Das verdienstvolle *Nag-Hammadi-Register* von F. Siegert (1982) befriedigt nicht mehr ganz den heutigen Anforderungen. Damit verbunden ist eine von P. Nagel auf unserer Tagung erhobene Forderung nach der Sprache der Texte, die durch eine lexikographische Arbeit erschlossen werden sollte, d.h. durch ein Lexikon der koptischen Gnostica.

2. Der Zusammenhang der Texte im Corpus sollte mehr als bisher ein Thema sein.⁴⁴ Welche Ordnung liegt eigentlich vor, welche Ideologie steckt dahinter? Die Zusammenstellung von AJ, SOT II und HA im Codex II kann nicht rein zufällig sein, da sie deutliche gemeinsame Traditionen verarbeiten. Eine Ordnung vor der koptischen Übersetzung kann damit zusammenhängen, wobei auch die sprachliche Gestalt eine Rolle spielt.

3. Damit hängt die Traditionsgeschichte der Texte als solcher zusammen, d.h. die Vorgeschichte der Kompilationen bis zu ihrer vermutlichen Abfassung und Übersetzung. Für ei-

nige Texte ist das bereits erfolgt, wie für HA und SOT II (A. Böhlig, B. Barc, L. Painchaud u.a.), die Adamapokalypse (C.W. Hedrick), das Thomasbuch (J. Turner, H.M. Schenke) oder deutlich sichtbar bei Eugn. und SJC (M. Krause, D. Parrot). Aber es bedarf noch weiterer übergreifender Untersuchungen zu den gemeinsamen Traditionsstücken in den NHC, denn nur so lassen sich diese Texte für eine Geschichte der Gnosis fruchtbar machen und kann ihr »Sitz im Leben« bestimmt werden. A. Böhlig hat in einer seiner letzten Veröffentlichungen dazu eine Art Vorstudie vorgelegt (s.o. Anm. 14).

4. Bei der Untersuchung der einzelnen Texten bietet sich mitunter an, neuere literaturwissenschaftliche Methoden anzuwenden, wie die Textpragmatik und Kommunikationsforschung, um die sprachliche und literarische Struktur besser im Lichte des gnostischen Denkens zu verstehen.⁴⁵ Die Untersuchung der Literaturformen, wie sie die in der biblischen Exegese schon lange Tradition ist, sollte noch stärker als bisher auf die NHC-Texte angewandt werden.

5. Weiterhin sollten die wesentlichen, maßgebenden Züge, die die gnostische Ideologie konstituieren, einmal an Hand der NHC zusammengestellt werden: frühjüdische, griechische, iranische, ägyptische, christliche. So bekommen wir ein Bild dieser Religion, die sich in dem Quellenmaterial manifestiert.

6. Die Verwendung der biblischen Texte (AT und NT) in den NHC bedarf einer neuen übergreifenden Untersuchung, was jetzt durch die Arbeit von C.A. Evans, R.L. Webb und R.A. Wiebe mit ihrer Bibelkonkordanz zu den NHC erleichtert, aber noch keinesfalls überflüssig geworden ist.⁴⁶ Es bedarf einer auf den Originaltexten beruhenden gnostischen Bibelkonkordanz.

7. Wichtig, aber schwer zu beantworten ist die Frage nach der Verfasser- und Trägerschaft der gnostischen Literatur.⁴⁷ Welche Art von

»Intellektuellen« oder »Halbgebildeten« waren es? In welcher religiösen Tradition waren sie verwurzelt? Eine neue These sucht sie bei den Proselyten des kaiserzeitlichen Judentums.⁴⁸ Daß sie nur aus dem Christentum stammen, ist sicherlich abwegig.

8. Die Geschichte des frühen Christentums ist ohne die gnostische Herausforderung nicht verständlich. Daher sollte das Ziel zukünftiger Arbeit sein, diesen Beitrag der Gnosis nicht aus dem Auge zu lassen und stärker den Pluralismus der frühchristlichen Religionsgeschichte herauszustellen.⁴⁹

9. Auch der Beitrag der gnostischen Theologie zur Geschichte der frühchristlichen Theologie und Dogmenbildung ist ein aktuelles Thema der Patristik geworden. Man beobachtet zunehmend die Tendenz, die alten Häretiker in die Reihe der sog. »Kirchenväter« zu integrieren.⁵⁰ So ist der kürzliche Versuch von C. Marksches, Valentinus von seiner Schule zu trennen und ihn als »Bibeltheologen« zu verstehen, indem nur die wenigen Fragmente seiner literarischen Produktion herangezogen und entsprechend interpretiert werden, ein Beispiel, wie sich die Patristiker bemühen, Konsequenzen aus dem historisch-kritischen Geschäft zu ziehen.⁵¹ Ähnliches geschieht mit Basilides.⁵² Die Rezeption der valentinianischen Gnosis bei Origenes hat H. Strutwolf in seiner Dissertaiion »Gnosis als System« untersucht.⁵³ Für Clemens Alexandrinus liegt jetzt eine kalifornische Arbeit von E. Procter vor.⁵⁴ Die Stellung Jesu in den NHC hat eine monographische Behandlung durch M. Franzmann erfahren (s.o. Anm. 32).

10. Damit verbunden ist die stärkere Berücksichtigung der philosophischen Entwicklung im Zeitraum der gnostischen Schulbildungen. Darauf ist schon kurz hingewiesen worden. Diese Seite kann in Zukunft nicht mehr übersehen werden. Der Gnosisforscher bedarf daher einer guten Kenntnis der antiken Philosophie, bes. im Hellenismus und der Kaiserzeit.

11. Der Zusammenhang der Gnosis mit dem Manichäismus ist ebenfalls schon wiederholt Thema von Untersuchungen gewesen und sollte weiterhin beachtet werden, da beide Bewegungen einen engen Kontakt gehabt haben müssen.⁵⁵ Vielleicht geben uns eines Tages neue Texte hier mehr Material an die Hand als bereits der Kölner Mani Kodex (CMC) lieferte. Welche gnostische Überlieferung oder Schule Mani tatsächlich gekannt hat, ist bis heute noch recht unklar, da die Religionsgeschichte Mesopotamiens des 2. und 3. Jh. noch sehr lückenhaft ist. Es bleibt aber kein Geheimnis, daß durch Mani und das Wirken seiner Schüler die Gnosis in einer sehr eigenständigen Weise (vor allem organisatorisch) zu einer tatsächlichen Weltreligion geworden ist, die Orient und Okzident mehrere Jahrhunderte auf diese Weise verband. Ihre Nachwirkung ist nicht nur in der östlichen und westlichen »Ketzergeschichte« bis in die jüngere Zeit spürbar, sondern eben auch durch ihre Erforschung auf den unterschiedlichsten kulturellen und sprachlichen Gebieten. Die Funde von Nag Hammadi sind ein unschätzbare Beitrag für einen neuen Blick in unsere gemeinsame Geschichte, die Morgenland und Abendland bis heute verbindet.

Anmerkungen

1. C. Schmidt, *Koptisch-gnostische Schriften Band 1. Die Pistis Sophia. Die beiden Bücher des Jeu. Unbekanntes altgnostisches Werk*, Leipzig 1905, 2. Aufl. bearb. von W. Till Berlin 1954, 31959, 41962 (GCS 45). Der kopt. Text wurde von C. Schmidt 1925 in Kopenhagen bei Gyldendal herausgebracht (*Pistis Sophia. Coptica 2*); auf ihm basiert auch die engl. Übersetzung von V. MacDermot: *Pistis Sophia*. Text ed. Translation and Notes, Leiden 1978 (NHS 9); *The Books of Jeu and the Untitled Text in the Bruce Codex*. Text ed. Translation and Notes, Leiden 1978 (NHS 13).
2. Vom *Corpus Hermeticum* gibt es jetzt eine neue engl. Übersetzung von Brian P. Copenhaver, *Hermetica*, Cambridge 1992 (repr. 1994; Paperback 1995, repr. 1996; mit ausführlicher Bibliographie); weitere recht unterschiedliche Arbeiten aus letzter Zeit lieferten G. Fowden, *The Egyptian Hermes*, Princeton 1986 (revised paperback ed. 1993; auch mit Bibliographie), und J. Büchli, *Der Poimandres, ein paganisiertes Evangelium*, Tübingen 1987. Eine vollständige dänische Übersetzung veröffentlichte S. Giversen 1983 in Kopenhagen: *Den ukendte Gud*; eine niederländische stammt von R. van den Broek: *Corpus Hermeticum*, Amsterdam 1991. Inzwischen liegt auch eine dt. Übersetzung von J. Holzhausen vor: *Das Corpus Hermeticum Deutsch*. Hg. von C. Colpe und J. Holzhausen, Teil 1-2, Stuttgart 1997.
3. Einen Überblick über den gegenwärtigen Stand vermittelt mein Bericht: »Die Mandäer heute. Eine Zwischenbilanz ihrer Erforschung und ihres Wandels in der Gegenwart«, in: *Ztschr. f. Religionswiss.* 2 (1994), 161-184. Vgl. auch die Monographie von E. Lupieri, *I Mande'i. Gli ultimi gnostici*, Brescia 1993.
4. Einen ersten Bericht, der lange Zeit die einzige Informationsquelle war, lieferte C. Schmidt 1896 in den *Sitzungsberichten der Preuß. Akademie d. Wissenschaften*, S. 839-846, unter dem Titel »Ein vorirenäisches gnostisches Originalwerk in koptischer Sprache«, zu der A. Harnack ein kurzes Nachwort schrieb (846f.). Der Codex wurde 1955 von Walter Till ediert und übersetzt: *Die gnost. Schriften des koptischen Papyrus Berolin. 8502* (TU 60); 1972 erschien eine von H.M. Schenke betreute 2. Auflage, die auch die »Praxis des Petrus« enthält.
5. Welchen Einfluß diese neue Sicht hatte zeigen die Urteile so verschiedener Forscher, wie H. Lietzmann, in: »Das Problem der Spätantike«, *SBPAW*, Phil.-hist. Kl. 1927, 342-358, bes. 352f. (abgedruckt in: *Kleine Schriften I*, Berlin 1958, S. 16f.; vgl. auch ib. 85f.), und Eduard Schwartz, *Gesammelte Schriften I*, Berlin 1938, S. 129f. (aus »Über Kirchengeschichte«, 1908). Beide sind der Meinung, daß die Gnosis keine innerchristliche Erscheinung gewesen ist, sondern parallel und zusammen mit dem frühen Christentum bestand. Sie ist nicht dogmatisch, sondern religionsgeschichtlich zu fassen (so Schwartz). »Mag auch vieles von dem mit Recht beanstandet werden, was Albrecht Dieterich und Richard Reitzenstein vorgetragen haben; es bleibt doch noch genug übrig, um Material für die Erkenntnis einer vorchristlichen Gnosis zu gewinnen ...« (so Lietzmann).
6. *Gnosis und spätantiker Geist. Teil 1: Die mythologische Gnosis*, Göttingen 1934, 4. verbess. und erweiter. Auflage 1988 (FRLANT 33)
7. Vgl. meine Neuauflage aus dem Nachlass von Teil 2: *Von der Mythologie zur mystischen Philosophie*. 1. und 2. Hälfte, Göttingen 1993 (FRLANT 159), S. 224-251.
8. Vgl. Rudolph, *Die Gnosis*, 3. Aufl. Göttingen 1990, 40ff. mit Anm. 13 (Literatur). Der abschließende Bericht bei J.M. Robinson, *Introduction to the Facsimile Edition of the NHC*, Leiden 1984, 3ff.
9. H.-Ch. Puech, »Les nouveaux écrits gnostiques découverts en Haute-Égypte«, in: *Coptic Studies in Honor of W.E. Crum*, Boston 1950, 91-154.
10. Der erste authentische Bericht von ihm erschien in den *Abh. des Dt. Arch. Instituts in Kairo (ADAIK)* 18 (1962), 121-132, und ebd. 19 (1963), 106-113.
11. *Apocryphon Johannis*, Copenhagen 1963 (Acta Theol. Dan. V)
12. *The Apocryphon of John. Synopsis of NHC II,1; III,1; and IV,1 with BG 8502,2*. Ed. by M. Waldstein & F. Wisse, Leiden 1995 (NHMS 33); *Nag Hammadi Codex VII*. Ed. by B.A. Pearson, Leiden 1996 (NHMS 30). Von der BCNH, Serie »Textes«, liegt mir zuletzt die Ausgabe von *La Sagesse de Jésus-Christ* (BG,3; NH III,4) von Catherine Barry, 1993, vor.
13. Die Auswahl der NHC-Schriften von M. Krause in: W. Foerster (Hg.) *Die Gnosis*, Band 2, ist 1995 auf Drängen des Verlages unverändert nachgedruckt worden (nur der mandäische Teil wurde revidiert). Die vollständige Übersetzung soll im gleichen Verlag (Artemis, jetzt zur Patmos-Verlagsgruppe in Düsseldorf gehörig) herauskommen. Vom Berliner Arbeitskreis erschienen zuletzt die Editionen von NHC XI,1: *Die Auslegung der Erkenntnis*, hg., übers. und erklärt von U-K. Plisch, Berlin 1996 (TU 142), und NHC VIII,2: *Der Brief des Petrus an Philippos*, hg. von H.-G. Bethge, Berlin 1996 (TU 141). Unter dem Titel *Bibel der Häretiker* legten G. Lüdemann und M. Janssen 1997 eine dt. Gesamtübersetzung der NHC-Schriften vor (Stuttgart: Radius), die sich stark an

- die NHLE anlehnt. Eine dt. Neuübersetzung des Tract.Trip. (NHC I 5) liefert P.Nagel (Tubingen: Mohr 1998).
14. Vgl. bereits meine *Gnosis* (³1990), 57f.; und jetzt den großen Bericht von A. Böhlig, »Die Bedeutung der Funde von Medinet Madi und Nag Hammadi für die Erforschung des Gnostizismus«, in dem mit C. Markschies herausgegebenen Band *Gnosis und Manichäismus*, Berlin 1994 (BZNW 72), 113-242. Ferner: B.A. Pearson, »Gnosticism 1988-1992«, in: *Acts of the 5th International Congress of Coptic Studies I*, Roma 1993, 151-178.
 15. *Die Bibliothek von Nag Hammadi*, Altenberge 1995 (Arbeiten zum spätantiken u. kopt. Ägypten 7); vgl. auch seine russ. Arbeit: *Aleksandrinskoe Xristianstvo po dannim tekstov iz Nag Xammadi (II, 7; VI, 3; VII, 4; IX, 3)*, Moskva 1991. Kh. geht davon aus, daß es mehrere Besitzer ursprünglich kleinerer Sammlungen gegeben habe; unsicher bleibe welche Verbindungen es zu der großen Sammlung, wie sie jetzt vorliegt, gab und welche Träger dafür in Frage kommen. Sicher ist für ihn, daß es keine Gegner waren, sondern Verehrer der Texte, die sie sammelten und dann auch vergruben (*Die Bibliothek*, 61f.). S. weiteres in Anm. 17.19.20.
 16. Vgl. auch Wisse nach Böhlig, »Die Bedeutung«, 143.
 17. Vgl. Khosroyev, *Bibliothek*, 62f., 67ff. 90ff.; »Bemerkungen über die vermutlichen Besitzer der Nag Hammadi-Texte«, in: *Divitiae Aegypti*. FS M. Krause. Ed. C. Fluck, L. Langener et alii, Wiesbaden 1995, 200-205 (betr. NHC VII,5 3StelSeth, 127, 28-31: Vaterschaft, Vater, Sohn). Kh. schließt eine Herkunft aus einem pachomischen Kloster aus, u.a. auch weil die Gnosis mehr ein städtisches, kein ländliches Phänomen war (85). Es gab nach ihm allerdings einzelne Mönche, die sich für derartige Literatur interessierten und die in die Siedlungen eingeschmuggelt wurden (90). Dies ist eine schon früher geäußerte Ansicht! Daß die einstigen Besitzer Gnostiker waren bleibt unbestritten; sie gehörten natürlich nicht der offiziellen Kirche an (101). Das Schwinden griech. Sprache führte zunehmend zur Übersetzung in die kopt. Umgangssprache (s.u. Anm. 20). Als Ort dafür komme *Diospolis Parva* (kopt. *Hou*) als Hauptstadt der Diozöse, ca. 10 km vom Fundort entfernt, in Frage. Zur Sicherung verbrachte man die Codices aufs Land. Eine Nähe zu monastischen Siedlungen ist mir aber nach wie vor aufgrund der in einigen Einbänden benutzten Briefe, Quittungen usw. gewiß. Dies betrifft übrigens auch den BG 8502 (s. K. Treu, *Archiv für Papyrusforsch.* 28, 1982, 53f.), dessen späterer Einband (5./6.Jh.) einen Eigentumsvermerk eines Abtes Zacharias enthält (M. Krutsch u. G. Poethke, *Staatl. Museen zu Berlin. Forsch. u. Berichte* 24, 1984, 37-40).
 18. Vgl. Böhlig, »Die Bedeutung«, 149f.
 19. Vgl. ebd. 139. Khosroyev, *Bibliothek*, setzt 3-5 kleinere Sammlungen als Vorstufen der NHC voraus, und zwar nach den Kartonage-Einbänden drei Gruppen (67ff.), nach den Handschriften fünf Gruppen (13ff.). Jede Sammlung hatte bereits im vorkoptischen Stadium ihr eigenes Schicksal, wie jede der darin enthaltenen Texte selbst.
 20. *Untersuchungen zur Grammatik des subachmimischen Dialekts*, phil. Diss. Leipzig, 1964 (Masch.); R. Kasser, »Prolégomènes à un essai de classification systématique des dialectes et subdialectes coptes selon les critères de la phonétique« I-III, in: *Le Muséon* 93 (1980), 53-112. 237-297; 94 (1981), 9-152; »Le grand-groupe dialectal copte de Haute-Egypte«, in: *Société d'Égyptologie Genève Bull.* 7 (1982), 47-72; »Le copte vraiment vivant, ses idiomes écrits (langues, dialectes, subdialectes) au cours de leur millénaire (IIIe-XIIe siècles environs)«, in: *Bull. Soc. Arch. Copte* 28 (1989), 11-50). Nach Kasser hängt der vorwiegend heterodoxe Gebrauch mit der mangelnden Kontrolle durch die orthodoxen Sprachzentren zusammen; die gnostischen Gruppen waren unabhängig von einer zentralen Instanz, daher verwendeten sie stärker den lokalen Dialekt; anderes die in den Städten (bes. Memphis und Theben) tätigen Intellektuellen, die dem Sahidischen verpflichtet waren (wofür der Pap. Bodmer Zeuge ist). Gerade die »Mischform« in den NHC zeigt m.E., daß diese Texte in einem speziellen Milieu außerhalb der kirchlichen und monastischen Zentren übersetzt worden sind; bekanntlich sorgten die Klöster viel für die Durchsetzung des Sahidischen (vgl. Pachom). Über den Stand der Dialektfrage orientiert auch der Artikel »Lycopolitan (or Lycodiosopolitan or Subakhmimic)« in *The Coptic Encyclopedia* ed. A.S. Atiya, Vol. 8 (1991), 151-159.
 21. Vgl. zum Sprachproblem auch Khosroyev, *Bibliothek*, Kap. 2 (23-60), der m.R. den sahidischsprachigen Fundort (Nähe Pachoms) von dem der Übersetzung unterscheidet; letzteren lokalisiert er daher eher im Gebiet von Lycopolis (58). Die Texte setzen Übersetzer mit Kenntnis in den zwei relevanten Dialekten voraus, die zugleich auch Buch- und Umgangssprache markierten (44f.); doch muß jeder Text, wie meist durchweg geschehen, besonders untersucht werden. Es scheint, daß auch die Rolle der Kopisten nicht unterschätzt werden darf, da sie manche Eigenarten in die älteren Versionen eintrugen (49 mit Anm. 138). Kh. rechnet mit einer etwa 100 jährigen Überlieferung der kopt. Texte (49).
 22. Vgl. Böhlig, »Die Bedeutung«, 192; Khosroyev, *Bibliothek*, 64f.
 23. Vgl. Böhlig, »Die Bedeutung«, 193ff.; »Zum 'Pluralismus' in den Schriften von Nag Hammadi«, in: *Gnosis*

- und *Synkretismus I*, Tübingen 1989, 229-250, und Khosroyev, *Bibliothek*, 63ff.
24. »Die Bedeutung«, 201.
 25. Vgl. auch M. Krause, »Christlich-gnostische Texte als Quellen für die Auseinandersetzung von Gnosis und Christentum«, in: *Gnosis and Gnosticism*. Ed. by M. Krause, Leiden 1981 (NHS 17), 47-65. Die von Koschorke vornehmlich benutzten beiden NHC-Schriften (VII,3 und IX,3) liegen inzwischen in Editionen vor: *NHC XI, XII and XIII* ed. C.W. Hedrick, 1990 (NHS 28); *NHC VII* ed. Pearson, 1996 (NHS 30); U.-K. Plisch, *Die Auslegung der Erkenntnis* (s.o. Anm. 13), der (gegenüber E. Pagels) eine valentinianischen Herkunft ablehnt.
 26. Vgl. Böhlig, »Die Bedeutung«, 149ff.; »Zur Frage nach den Typen des Gnostizismus und seines Schrifttums«, in: *Gnosis und Synkretismus I*, 213-228
 27. Vgl. Böhlig, »Die Bedeutung«, 187ff.; M. Krause, »Das literarische Verhältnis des Eugnostosbriefes zur Sophia Jesu Christi«, in: *Mullus. FS Theodor Klauser. JbAC 1* (1964), 215-223; »Die Texte von Nag Hammadi«, in: B. Aland (Hg.), *Gnosis. FS für Hans Jonas*, Göttingen 1978, 216-243, bes. 238ff.; C. Barry, *La Sagesse de Jésus-Christ* (s. Anm.12), 20ff.
 28. S. Böhlig, »Die Bedeutung«, 180.
 29. Vgl. U. Schoenborn, *Diverbium Salutis. Literarische Struktur und theologische Intention des gnostischen Dialogs am Beispiel der kopt. Apokalypse des Petrus*, Göttingen 1995, S. 238f. Zum »Lesemysterium« als Kultakt s. bereits R. Reitzenstein, *Die hellenistischen Mysterienreligionen*, Leipzig 1927 (Reprint: Darmstadt 1980), 52f., 64., 242ff., und jetzt B. Gladigow, »Der Kommentar als Hypothek des Textes«, in: J. Assmann/B. Gladigow (Hg.), *Text und Kommentar. Archäologie der literarischen Kommunikation IV*, Tübingen 1995, 40f.
 30. Vgl. B.A. Pearson, *Gnosticism, Judaism, and Egyptian Christianity*, Minneapolis 1990, 29ff., 39ff.; Rudolph, »Bibel und Gnosis. Zum Verhältnis jüdisch-biblicher Texte in der gnostischen Literatur«, in: H. Merklein, K. Müller, G. Stemberger (Hg.), *Bibel in jüdischer und christlicher Tradition. FS J. Maier zum 60. Geb.*, Frankfurt/M 1993, 127-156, bes. 152ff. (= Rudolph, *Gnosis und spätantike Religionsgeschichte*, Leiden 1996, 190-209).
 31. Vgl. meine *Gnosis*, 172ff.; »'Christlich' und 'Christentum' in der Auseinandersetzung zwischen 'Kirche' und 'Gnosis'«, in: P. Bilde, H.K. Nielsen, J.P. Sørensen (Hg.), *Apocryphon Severini. FS S. Giversen*, Aarhus 1993, 192-214, bes. 202ff. (= Rudolph, *Gnosis und spätantike Religionsgeschichte*, 256-277); D. Voorgang, *Die Passion Jesu und Christi in der Gnosis*, Frankfurt/M. 1991. Zum griech. Hintergrund s. G.J. Riley, *I was thought to be what I am not. Docetic Jesus and the Johannine Tradition*, Claremont, CA 1995 (Institute for Antiquity and Christianity, Occasional Papers 31).
 32. S. jetzt ausführlich Majella Franzmann, *Jesus in the Nag Hammadi Writings*, Edinburgh 1996.
 33. Vgl. immer noch die sachliche Studie von A.H. Armstrong, »Gnosis and Greek Philosophy«, in: B. Aland (Hg.), *Gnosis, FS Hans Jonas*, 87-124. Neuere Beiträge in: R.T. Wallis/J. Bregman (Hg.), *Neoplatonism and Gnosticism*, Albany 1993. Zur Stoa: Takashi Onuki, *Gnosis and Stoa*, Freiburg/Schweiz, Göttingen 1989.
 34. Vgl. meine Neuausgabe von H. Jonas, *Gnosis und spätantiker Geist, Teil 2* (s.o. Anm. 7), mit einer Übersicht zum Stand der Debatte: »Plotin und die Gnosis« (234-251) und einer Bibliographie dazu (322-327).
 35. Vgl. meine *Gnosis*, S. 221ff.
 36. Vgl. mein Kapitel über das EvPhil in: C.W. Hedrick & K. King (Hg.), *Nag Hammadi Reader's Guide*, San Francisco 1998.
 37. *Le dossier baptismal séthien*, Québec 1986; die hier fehlende Heranziehung der Mandaica findet sich in meinem Beitrag zur FS Pahor Labib: »Coptica-Mandaica. Zu einigen Übereinstimmungen zwischen koptisch-agnostischen und mandäischen Texten«, in: M. Krause (Hg.), *Essays on the Nag Hammadi Texts*, Leiden 1978 (NHS 6), 191-216 (= rev. Nachdruck in: Rudolph, *Gnosis und antike Religionsgeschichte*, 433-457)
 38. Vgl. dazu Khosroyev, *Bibliothek*, 71f.
 39. Dazu jetzt D. Georgi, »Das Problem des Martyriums bei Basilides«, in: H.G. Kippenberg & G.G. Stroumsa (Hg.), *Secrecy and Concealment*, Leiden 1995, 247-264; J. Holzhausen, »Gnosis und Martyrium«, in: *ZNW 85* (1994), 116-131.
 40. Vgl. dazu jetzt kritisch Khosroyev, *Bibliothek*, 90ff. (s.o. Anm. 17).
 41. Vgl. auch Böhlig, »Die Bedeutung«, 163ff., 213ff.; »Das Problem aramäischer Elemente in den Texten von Nag Hammadi«, in: *Gnosis und Synkretismus II*, Tübingen 1989, 414-453; »Der jüdische Hintergrund in gnostischen Texten von NH«, in: *Mysterium und Wahrheit*, Leiden 1968, 80-101; Martha Lee Turner, *The Gospel acc. to Philip*, Leiden 1996 (NHMS 38, 226ff.
 42. Der erste Band der Reihe *Coptica* erschien 1996 mit dem 1. Faszikel des *Liber Psalmorum Pars II: Die Bema-Psalmen* ed. von G. Wurst, Turnhout (Brepols).
 43. R. Charron, *Concordance des textes de Nag Hammadi. Le Codex VII*. 1992 (BCNH Sect. »Concordances«).
 44. S. bereits Khosroyev, *Bibliothek*, 13ff, 64ff. (s.o. Anm. 19).
 45. Vgl. U. Schoenborn, *Diverbium Salutis* (s.o. Anm. 29); *Gnosticismo Cristão: Linguagem revolucionária e releitura de texto*, Sao Leopoldo 1995 (Ensaio e Monografias 9); *Dialog und Offenbarung. Zur Strategie literarischer Vergewisserung in Krisenzeiten*, Münster 1996 (Theologie Bd. 6).
 46. *Nag Hammadi Texts and the Bible. A Synopsis and Index*,

- Leiden 1993 (New Testament Tools and Studies 18). Abgesehen davon, daß die Konkordanz unvollständig und umständlich zu handhaben ist, beruht sie offenbar nicht auf selbständiger Arbeit mit den Originaltexten.
47. Vgl. meine *Gnosis*³, 221ff., 300ff.; *Gnosis und spätantike Religionsgeschichte*, 66ff., 80ff., 90ff., 163ff., 183ff.; Julia Iwersen, *Gnosis und Geschichte*, Hamburg 1994 (mit einer einleitenden Problemgeschichte zu den bisherigen Theorien).
 48. Iwersen, *Gnosis*, 215ff.; vgl. dazu die umfangreiche Darstellung von L.H. Feldman, *Jews and Gentiles in the Ancient World*, Princeton 1993.
 49. Vgl. jetzt F. Vouga, *Geschichte des frühen Christentums*, 1994, wo die Gnosis miteinbezogen wird; ähnliches schon bei H.M. Fischer, *Das Urchristentum*, Berlin 1985.
 50. Die Patristik hat schon von jeher auch die Häretiker (Origenes usw.) einbezogen, und das *Kirchenväterlexikon* von H. Kraft (1966) versammelt natürlich die »Väter« (»Mütter« gibt es ja nicht, höchstens als die der Kirchenväter selbst) der verschiedensten Couleur, auch die Gnostiker.
 51. *Valentinus Gnosticus? Untersuchungen zur valentinianischen Gnosis mit einem Kommentar zu den Fragmenten Valentins*, Tübingen 1992 (WUNT 65); »Das Problem des historischen Valentin. Neue Forschungen zu Valentinus Gnosticus«, in: *Studia Patristica* 24 (1993), 382-389; »Die Krise einer philosophischen Bibeltheologie in der Alten Kirche«, in: A. Böhlig/C. Marksches, *Gnosis und Manichäismus* (s.o. Anm. 14), 1-37; »Alte und neue Texte und Forschungen zu Valentin und den Anfängen der 'valentinianischen' Gnosis«, ebd., 39-111. Zur Kritik vgl. Khosroyev, *Die Bibliothek*, 147f. Anm. 422; B.A. Pearson, *RSR* 20 (1994), 241; M. Desjardin, *JAOS* 114 (1994), 277f.; J. Helderemann, *Bibl. Or.* 52 (1995), 765-67; Rudolph, *ThLZ* 121 (1996), 168f. Eine andere Sicht entwickelt J. Holzhausen, *Der »Mythos vom Menschen« im hellenistischen Ägypten. Eine Studie zum »Poimandres« (=CH I), zu Valentin und dem gnostischen Mythos*, Bodenheim 1994 (athenäums monografien. Theophaneia 33).
 52. *Basilides und seine Schule. Eine Studie zur Theologie- und Kirchengeschichte des zweiten Jahrhunderts*, Tübingen 1996 (WUNT 83).
 53. *Gnosis als System. Zur Rezeption der valentinianischen Gnosis bei Origenes*, Göttingen 1993 (FzKD 56); vgl. dazu M. Lattke, *ThLZ* 121 (1996) 174-176.
 54. *Christian Controversy in Alexandria. Clement's Polemic against the Basilideans and Valentinians*, New York (P. Lang) 1995
 55. Vgl. zuletzt Khosroyev, *Bibliothek*, Kap. 4 (104ff.); meine älteren Studien über Gnosis und Manichäismus nach den koptischen Quellen« und »Mani und die Gnosis« jetzt abgedruckt in: *Gnosis und spätantike Religionsgeschichte*, 629ff., 655ff. M. Hutter, »Die Bedeutung des syrischen Christentums für die gnostische Religion Manis«, in: P.W. Haider, M. Hutter, S. Kreuzer (Hg.), *Religionsgeschichte Syriens*, Stuttgart 1996, 261-272.

Zur Frage nach *Eugnostos* in Codex III von Nag Hammadi

von
Alexandr L. Khosroyev

Unter der Berücksichtigung, daß fast alle Nag-Hammadi-Schriften anonym oder pseudoepigraphisch geschrieben sind und daß sie im Vergleich zur Autorenliteratur einem anderen kulturellen Niveau angehören,¹ in welchem die sakrale Autorität der Schrift immer wichtiger als der reale Name ihres Autors war,² wird die Frage nach einem rätselhaften *Eugnostos* (ΕΥΓΝΩΣΤΟΣ) besonders interessant.

Belegt ist der Name zweimal, und zwar mit dem Beiwort »der selige« (ΠΜΑΚΑΡΙΟΣ) als Autor der 3. Schrift des Codex III (am Anfang und am Ende des Traktates: *Eug* 70, 1 und 90, 12-13), und noch einmal, jetzt mit dem Beiwort »der liebevolle« (ΠΑΓΑΠΗΤΙΚΟΣ), in einer Passage (69, 6-17) der 2. Schrift des Codex (*EvAeg* 69, 10-11), die der fast einmütigen Meinung der Forscher nach nichts anderes als ein Kolophon darstellt.³ Das Problem scheint keine gebührende Aufmerksamkeit in der wissenschaftlichen Literatur auf sich gezogen zu haben,⁴ und die Frage, ob es sich hierbei um ein und dieselbe Person handelt, ob man an zwei verschiedene Personen denken muß, oder ob dieses Wort möglicherweise andere Realien als seine Bedeutung als Name widerspiegelt, ist wenigstens für mich offen geblieben. Davon ausgehend, möchte ich mich noch einmal diesem Problem zuwenden.

Die 1. Schrift des Codex V, die eine andere Version des *Eug* enthält (1, 1-17, 18), ist leider sowohl am Anfang als auch am Ende des Textes, wo ein Titel des Traktates zu erwarten wäre, sehr stark beschädigt und unlesbar. Der Autorenname *Eugnostos* in V. I. 1, 1 und V. I. 17,

18 kann nur aufgrund der 3. Schrift des Codex III wiederhergestellt werden, obwohl es sich nur um die Rekonstruktion eines einzelnen Wortes [ΕΥΓΝΩΣΤΟΣ?] handeln kann, weil es in beiden Fällen keinen Platz für [ΠΜΑΚΑΡΙΟΣ] gibt.⁵ Am Ende der zweiten und zugleich letzten Schrift des Codex IV, die eine andere Version des *EvAeg* enthält,⁶ fehlt ein Blatt (eine Seite) des Textes (50, 1 – 81 /?/ oder 82 /?/), wo ein Schlußpassage wie in III.69, 6-17, zu erwarten wäre,⁷ in der sich auch der Name *Eugnostos* befunden haben könnte. Zudem kann man den Titel, der sich vermutlich am Anfang der beiden Versionen der Schrift (III. 40, 12 und IV. 51, 1-2) befand, sowohl für *EvAeg-III*: ΠΧΩΩΜΕ ΝΤΖ[ΙΕ]Ρ[Δ ΠΤΕ ΠΡΠΠΚΗΜΕ] (40, 12-13)⁸ als auch für *EvAeg-IV*: [ΠΧΩΩΜΕ ΕΤΟΥΧ]ΔΒ ΠΤΕ ΝΙ[ΡΠΠΚΗΜΕ] (50, 1-2),⁹ d. h. »das heilige Buch der Ägypter«, nur aufgrund der Analogie mit den Wörtern ΠΕΥΑΓΓΕΛΙΟΝ (Π)ΠΡΠΠΚΗΜΕ, d. h. »das Ägypterevangelium«¹⁰, die erst im Codex III. 69, 6 vorkommen, erschließen.

Beim heutigen Zustand dieser Texte sieht man nur einen für die beiden Versionen des *EvAeg* zuverlässig bezeugten Titel, nämlich »Das heilige Buch des großen unsichtbaren Geistes«. Im Codex III liest man diesen Titel sowohl am Anfang des Traktates (40, 12-13): ΠΧΩΩΜΕ ΝΤΖ[.]Ρ[±10] ΠΤΕ ΠΠΠΟΣ ΝΑΤΗΝΑΥ ΕΡ[ΟΥ ΠΠΠΑ ...] als auch zweimal am Ende: ΤΒΙΒΛΟΣ ΤΖΙΕΡΑ ΠΠΠΟΣ ΠΑΖΟΡΑΤΟΝ ΠΠΠΔ (69, 16-17) und in derselben Form in 69, 18-19 – nur mit dem Unterschied, daß das Wort ΠΠΠΟΥΝΑ ausgesprochen ist. Im Codex IV kann man nach der Analogie mit dem Codex III mit ge-

wisser Sicherheit folgenden Titel erschließen: [ΠΧΩΜΕ¹¹ ΕΤΟΥΔ]ΔΡ ΠΤΕ ΝΙ[± 13, Π]ΙΝΟΣ ΠΝΑ [ΤΗΔΥ ΕΡΟΥ ΠΠΝΔ] (50, 1-3; s. Facsimile IV, pl. 58).¹²

Gleichzeitig wird im Text die Aussage getroffen, daß dieses Buch von *Seth* geschrieben wurde (»Das ist das Buch, das der große Seth geschrieben hat ...«: III. 68,1-2; »Dieses Buch hat der große Seth mit den Buchstaben geschrieben«: III. 68, 10-11). Versteht man aber die Genitivkonstruktion ΤΒΙΒΛΟΣ ...ΠΠΝΔ im Sinne der biblischen Auffassung vom Gott(Geist-)geschriebenen (d.h. Gottinspirierten; vgl. z.B. Math. 2:5: γέγραπται διὰ τοῦ προφήτου) Buch, so ist es nicht so wichtig, welche Bedeutung man für den Genitiv, entweder *possesivus* (d.h. »das Buch gehört dem Geist«) oder *auctoris* (d.h. »das von dem Geist geschriebene Buch«), annimmt. Die zwei angeblich verschiedenen Autorenschaften bedeuten nur, daß Seth, vom Geist inspiriert, dieses Buch geschrieben hat, und gerade deswegen ist sowohl ein geistiger (ΠΣΖΑΙ ΠΝΟΥΤΕ: III. 69, 7; ΘΕΟΓΡΑΦΟΣ: III. 69, 15) als auch ein materieller (das Buch wurde 2Π ΖΕΝΣΖΑΙ geschrieben: III. 68, 11; IV. 81, 1; und dann auf einem Berg versteckt: III. 68, 12-14) Aspekt des Traktates betont.

Nach diesen Beobachtungen stellt sich sogleich die Frage, warum dieses, von *Seth* durch die Inspiration des Geistes geschriebene, Buch am Ende, und zwar erst im Kolophon (wenn man die Schlußpassage als ein nachträgliches Kolophon betrachtet) unerwartet einen neuen, vom Inhalt des Traktates nicht motivierten, Titel (wenn man »Das Ägypterevangelium« als Titel betrachten will¹³) erhält. Bevor man allerdings diese Frage zu beantworten versucht, stellen sich einige zusätzliche Fragen, und zwar ob es sich wirklich um ein Kolophon des Traktates handelt, das im Laufe der handschriftlichen Überlieferung (auf griechischem oder koptischem Boden) zum Text hinzugesetzt wurde, und so daß der Titel nicht unbedingt ursprünglich wäre, oder ob diese Passage ein-

fach der Schlußteil des Traktates darstellt, und folglich als Zeugnis dienen kann, daß sich dieser, wenn auch modifizierte, Titel neben dem Haupttitel »Das heilige Buch des großen unsichtbaren Geistes«, ursprünglich am Anfang der beiden Versionen befand. Es ließe sich als dritte Möglichkeit auch daran denken, ob die Verbindung »Das Ägypterevangelium« überhaupt etwas mit dem Titel der Schrift zu tun hat. Zur Klärung dieser Fragestellungen soll der Text 69. 6-17 näher betrachtet werden.

Die Passage, die graphisch von dem vorangehenden Text getrennt ist, – was dafür zeugen kann, daß wenigstens der letzte Schreiber diesen Teil als etwas ursprünglich dem Traktat nicht Angehörendes oder als etwas, was man absondern mußte, betrachtete¹⁴ (falls er nicht selbst diese Zeilen hinzugefügt hat, s.u.), – und die keine eindeutige Übersetzung zuläßt, lautet:

- 69.6. > ΠΕΥΔΓΓΕΛΙΟΝ ΠΡΗΠΚΗΜΕ
 7. ΤΒΙΒΛΟΣ ΠΣΖΑΙ ΠΝΟΥΤΕ ΤΖΙΕ
 8. ΡΑ ΕΤΖΗΠ¹⁵ ΤΕΧΑΡΙΣ ΤΣΥΝΖΕΣΙΣ
 9. ΤΕΣΘΗΣΙΣ ΤΕΦΡΟΗΣΙΣ ΜΠΠΕ
 10. ΠΣΖΗΤΣ· ΕΥΓΗΩΣΤΟΣ ΔΓΑΠΗ
 11. ΤΙΚΟΣ 2Π ΠΕΠΠΔ 2Π ΤΣΑΡΞ
 12. ΠΑΡΕΝ ΠΕ ΓΟΓΓΕΣ'Σ'ΟΣ ΜΠ ΝΑ
 13. ΩΡΡΟΥΘΕΙΝ 2Π ΟΥΔΦΘΑΡΣΙΑ
 14. ΙΣ ΠΕΧΣ ΠΩΗΡΕ ΜΠΠΟΥΤΕ
 15. ΠΣΩΤΗΡ· ΙΧΘΥΣ ΘΕΟΓΡΑΦΟΣ
 16. ΤΒΙΒΛΟΣ ΤΖΙΕΡΑ ΠΠΝΟΣ ΠΔΖΟ
 17. ΡΑΤΟΝ ΠΠΠΔ 2ΔΜΗΝ >>>-----
 >>>-----
 18. > ΤΒΙΒΛΟΣ ΤΖΙΕΡΑ ΠΠΝΟΣ
 19. > ΠΔΖΟΡΑΤΟΝ ΠΠΠΕΥ
 20. > ΠΔ 2ΔΜΗΝ >>>-----

In der Annahme, daß der Kopist des Codex III im voraus wußte, welche Schriften abzuschreiben sind, und deshalb, nachdem er alles ausge-rechnet hatte, den Platz im Codex nicht einsparte¹⁶ (vermutlich hatte er als Vorlage einen Codex, dessen Zusammensetzung identisch

mit der des Codex III war), scheint man das Vorhandensein des letzten überflüssigen Titels erklären zu können: der Schreiber hat den Text in der Zeile 17 beendet und, weil er am Ende der Seite keinen neuen Text anfangen wollte, dort noch einmal den Titel geschrieben, um den restlichen Platz nicht leer zu lassen.¹⁷

Merkwürdig ist vor allem, daß sowohl der abgeordnete Titel (Zz. 18-20) als auch der ihm vorangehende Titel (Zz. 16-17), in denen übrigens die Wortverbindung »Das Ägypterevangelium« fehlt, nach dem Kolophon steht. Denn es wäre zu erwarten, daß ein Schreiber zunächst den ganzen Text abgeschrieben und erst dann ein Kolophon hinzugefügt hätte, in dem er seine frommen Gedanken über den abgeschriebenen Text ausdrücken wollte. So scheint es z.B., in *OrPl* (I. 1, B.7-10) der Fall gewesen zu sein: es steht dort der Titel ΠΡΟΣΕΥΧΗ ΠΑ[ΥΛΟΥ] ΑΠΟΣΤΟΛΟΥ >>> und ihm nachfolgend das Kolophon (Benediktion) ΕΝ ΕΙΡΗΝΗ >>>> †††† Ο Χ Α Γ Ι Ο Σ.¹⁸

Einige grammatische Zeugnisse erlauben aber die Annahme, daß die Passage 69. 7-17 schon im griechischen Text vorhanden war. Das griechische feminine Adjektiv *ἱερά* (anstatt des normativen sächlichen Adjektivs), das zweimal in der Form *τῆρα* (69, 7 – 8 und 69, 16) vorkommt und das ohne *ῆ* mit dem griechischen Substantiv *βίβλος* verbunden ist, kann man nur aus dem griechischen Original erklären; diese grammatische Abweichung trifft man gelegentlich an anderen Stellen des Traktates (51, 23: *ῶβλομας ῆτελαία*; 55, 3-4: *πνευματικῆ ῆεκλαεσία*).¹⁹ Zudem findet man die direkte (ohne *ῆ*) Anknüpfung des griechischen Adjektivs an ein Substantiv in 51, 1 (*ῶλικῆ σοφία*).²⁰ Das griechische Adjektiv *θεόγραφος* findet sich einmal übersetzt (69, 7: *τῆραος ῆσῶαι ῆνοῦτε*), ist es ein anderes Mal unübersetzt gelassen (69, 15-16: *ῆεοῖραφος τῆραος* und zwar auch ohne verbindendes *ῆ*); eine solche Unbeständigkeit bei der Übersetzung ein

und desselben Wortes ist auch im Text belegt: *πῶωμῆ* (40, 12) und *τῆραος* (68, 1, 10 etc.), (*πνεῦμα*) *ῆατῆαῦ εῖ[οῦ]* (40, 13) und *ῶοῖρατον* (44, 11 etc.) *ῆτον* (43, 16 etc.) und *ῶηπαῦσις* (65,4), *οῦοῦε* (68, 18) und *ῶῖαῖπῆ* (68, 23) etc.²¹

Wenn aber die Passage 69. 6-17 sich schon im griechischen Text befand, darf man versuchen, diese Zeilen als einen Teil des ursprünglichen Textes des Traktates selbst zu erklären, bevor man sie als ein später hinzugesetztes Kolophon betrachtet.

Der Autor des Textes sagt: »die Gnade, das Verständnis, die Erfahrung, der Verstand (ist)²² mit (mir, d.h. mit) demjenigen, der es geschrieben hat, – (d.h. mit) Eugnostos, dem Liebevollen im Geist, im Fleisch ist mein Name *γοῖρεσῶος*,²³ – (und) mit²⁴ meinen Lichtgenossen, (und zwar) unverderblich «²⁵ (69, 8-13).

Diese vier Tugenden kommen auch im Text des Traktates,²⁶ wenn auch in veränderter Reihenfolge vor (*χάρις, αἴσθησις, σύνεσις, φρόνησις*: 52, 9 ff.): sie sind die Gattinen (*σύζυγος*) der vier großen Lichter (*οῦοῖν*; im IV. 64, 2 ff.: *φωστήρ*), die alle zusammen die erste Ogdoad bilden (52, 14-16). Deshalb scheint der Autor, wenn er im Namen des Seth von seinen »Lichtgenossen« (*ῆαῦῖοῖν*) spricht, nicht nur seine Gesinnungsgenossen, die er allerdings als die Kinder Seths betrachtet, sondern auch auf der mythologischen Ebene »die vier großen Leuchter« (51, 17-18) zu meinen, die die Gatten dieser vier Tugenden sind und mit denen Seth eine gemeinsame Mutter hat.²⁷ Als seine *ῖοῖν* betrachtet der Autor ebenfalls »die Aufnehmer (*παράλήμτωρ*) des großen unverderblichen Geschlechtes (...) des großen Seth«, »die die Diener der vier Lichter²⁸ sind« (III. 64, 22 ff.; IV. 76, 12 ff.). Zieht man diesen mythologischen Hintergrund in Betracht, so kann man vermuten, daß der Autor selbst, – nicht ein Kopist, – die angewandte Idee des Traktates in dieser Passage resümiert hat: diejenigen (wenigstens er selbst), die zum Ge-

schlecht des Seth gehören, sind durch die mit den vier großen Lichtern gemeinsame Mutter und durch den Besitz der vier Tugenden Mitglieder des Pleroma geworden.

In den anderen Texten kann man Vergleichsmaterial finden, das die Situation in *EvAeg* erklären hilft. Der angebliche Autor des *2 LogSeth* (VI. 2), der sich in einer Ich-Proklamation als Jesus Christus, der Menschensohn (69, 21-22) und der Gefährte der Sophia (ΠΩΒΗΡ ΠΤΕ ΤΣΟΦΙΑ: 70, 4-5) bezeichnet und der gleichzeitig mit dem Seth identifiziert werden zu müssen scheint (vgl. der Titel des Traktates in 70, 11-12),²⁹ spricht am Ende des Traktates: »Ruhet nun mit mir, meine pneumatischen Gefährten und Brüder in Ewigkeit« (ΝΑΩΒΗΡ ΠΠΝΑ ΜΠ ΝΑCΝΗΟΥ: 70, 8-10). Diese Passage muß man mit derjenigen am Anfang der Schrift verbinden, in der der Autor sagt, daß er ein Wort zum Ruhm des Vaters erst durch die Güte des Geistes, der ein Gefährte des Autors und seiner Gesinnungsgenossen war (ΩΒΗΡ ΠΠΜΑΝ ΜΠ ΖΕΝΩΗΡ ΠΤΩCΕ), aussprechen konnte (49, 17-25).

In *StelSeth* (VII. 5) trifft man eine Erzählungsverwicklung an, die der des *EvAeg* sehr ähnlich ist. Bei diesem Text handelt es sich ebenfalls um ein ehemals von Seth auf drei Stellen geschriebenes Apokryphon, das seit dieser Zeit verborgen war und erst einem gewissen *Dositheos*³⁰ offenbart wurde (s. am Anfang des Traktates: ΠΟΥΩΝΖ ΕΒΟΛ ΠΤΕ ΛΩCΙΘΕΟC, 118, 10-11, d. h. ἡ ἀποκάλυψις τοῦ Δοσιθέου). Dieser *Dositheos*, der nur der Herausgeber zu sein beanspruchte, hat den ihm zugänglich gewordenen Text nicht verändert und ihn nur mit einem kurzen Vorwort versehen, in dem er erzählt, wie er diese Stele gesehen,³¹ gelesen und im Kopf behalten hat und dann »den Auserwählten« gerade in dieser Form gab, »wie sie an jenem Ort geschrieben waren« (118, 13-19; als Ergebnis ist eine angeblich echte Ich-Erzählung des Seth geblieben³²). Es ist für ihn deshalb möglich geworden, weil er »oftmals Mit-

preiser (ΩΒΗΡ ΠΤΕΟΟΥ) mit den (himmlischen) Kräften war und von unmeßbaren Größen gewürdigt wurde« (118, 20-23).

In *EvAeg* handelt es sich ebenfalls um eine Apokalypse, und der Autor sagt nicht umsonst: »Seit den Tagen der Propheten, der Apostel und der Prediger ist der Name³³ niemals in ihre Herzen gekommen (anders konnte es nicht), und ihre Ohren haben ihn nicht gehört« (68, 5-9). Das Buch war von Anfang an auf einem Berg verborgen, »damit es am Ende der Zeiten (...) nach dem Willen des göttlichen Autogenes und des ganzen Pleroma hervorkomme durch die Gabe der unerforschlichen, unausdenkbaren väterlichen Liebe und damit es offenbare dieses unverderbliche heilige Geschlecht des großen Heilands und die, die in Liebe (ἀγάπη)³⁴ zu <ihm>³⁵ beigesellt sind³⁶ ...« (68, 14 ff.).

Betrachtet man nun die Form der Schrift, so sieht man, daß die *Ich-Erzählung*, welche zu erwarten wäre, da es sich um das von Seth geschriebene Buch handelt, fehlt: der Empfänger der in *EvAeg* tradierten Offenbarung hat im Unterschied zu dem der *StelSeth* die angebliche *Ich-Erzählung* des Seth in eine *Er-Erzählung* transponiert. Die Stelle des Empfängers der Offenbarung, falls man annimmt, daß die Schlußpassage des Textes nur ein sekundäres Kolophon war, bleibt jedoch vakant. Obwohl im Text explizit nicht ausgesagt wird, wem dieses Apokryphon letzten Endes offenbart wurde und wer es verkündigt hat, kann man, wenn man die Schlußpassage als eine Zusammenfassung des Traktates selbst (und folglich als das, was von Anfang an im Traktat als Bestandteil vorhanden war) betrachtet, diese Vakanz besetzen. Der Autor war ein gewisser *Concessus* (s. o. Anm. 23)³⁷, der, nachdem er ein Lehrer dieser religiösen Gemeinde geworden war, den geistlichen Namen *Eugnostos* bekam und den man in einer Reihe mit dem obengenannten *Dositheos* und vielleicht mit Personen wie *Adelphius*, *Aquilinus*, *Alexander*, *Philokomos*, *Demostratos*

(Porph., Vit. Plot. 16), über die keine Information, außer ihren (weltlichen?) Namen, auf uns gekommen ist, betrachten könnte. Daher bin ich geneigt, das Verb $\sigma\alpha\lambda\iota$ in dieser Passage nicht im Sinne des bloßen Abschreibens, sondern in dem der Autorenschaft zu verstehen³⁸.

Die Herkunft und Bedeutung des Eigennamens *Eugnostos* bleibt ziemlich unklar. Das Wort $\epsilon\upsilon\gamma\nu\omega\sigma\tau\omicron\varsigma$ kommt in der klassischen griechischen Literatur vor, jedoch nur in der Bedeutung »wohlbekannt«, »vertraut« (s. LSJ: »well-known, familiar«), was aber kaum zu unserem Kontext paßt. Vielleicht soll man vermuten, daß das Wort $\epsilon\upsilon\gamma\nu\omega\sigma\tau\omicron\varsigma$, dessen zweiter Bestandteil $\gamma\nu\omega\sigma\tau\omicron\varsigma$ in seiner aktiven Bedeutung wohl als Synonym zum Wort $\gamma\nu\omega\sigma\tau\iota\kappa\acute{o}\varsigma$ zu betrachten ist (die beiden können denjenigen, der eine Kenntnis besitzt, bezeichnen), im Sinne von * $\epsilon\upsilon\gamma\nu\omega\sigma\tau\iota\kappa\acute{o}\varsigma$ d. h. »derjenige, der gute Kenntnis besitzt«, in einem religiösen Kreis verstanden wurde und folglich, daß es sich um eine künstliche *ad hoc*-Veränderung der lexikalischen Bedeutung handelt, und zwar für die (Selbst-)Bezeichnung eines (oder nur des ganz bestimmten) Menschen, der entweder von seinen Gefährten mit diesem Namen ausgezeichnet wurde oder sich selbst als die mit einer besonderen Kenntnis ausgezeichnete Person betrachtete.³⁹ In diesem Fall könnte man auch den Beinamen dieses *Eugnostos*, nämlich $\alpha\gamma\alpha\pi\eta\tau\iota\kappa\acute{o}\varsigma$, als selbstgegeben verstehen: dieses Apokryphon konnte nur dem offenbart werden, der nicht nur das Objekt der »väterlichen Liebe« war, sondern selbst die Liebe hatte, d.h. demjenigen, dem es anvertraut war, dem Geschlecht des Seth anzugehören.

Unter der Berücksichtigung, daß der Name *Eugnostos* in anderen Quellen fast nie vorkommt,⁴⁰ sich aber demgegenüber im Codex III als Name des Autors zweier nebeneinander stehenden Schriften findet, ist es gerechtfertigt zu vermuten, daß diese beiden Schriften von ein und derselben Person verfaßt wurden.⁴¹ Für diese Annahme scheinen einige für *EvAeg* und

Eug gemeinsame literarische Verfahren zeugen zu können. In den beiden Schriften sieht man einerseits die ständigen Verweise des Autors auf sich selbst: »wie ich früher gesagt habe« (*EvAeg-III*: 50. 9, 16; 55. 11; 62. 11-12; 63. 5-6; *Eug-III*: 74. 10; 78. 15-16; 83. 3, 11; 84. 12-13; 88. 3-4), andererseits – eine Polemik gegen seine Opponenten: »die einen sagen, daß ..., die anderen sagen, daß ...« (*EvAeg-III*: 60. 12-13, 15; *Eug-III*: 70. 16 ff; 82. 6). Obgleich diese Schriften darüber hinaus zu verschiedenen Gattungen gehören (*EvAeg* ist eine vorzugsweise mit den mythologischen Bildern ausgedrückte Offenbarung, *Eug* ist ein mit der philosophischen Sprache geschriebenes Traktat), liegt ihnen ein vergleichbarer Mythos zugrunde. Einen, wenn auch manchmal wesentlichen, Unterschied in Einzelheiten dieses Mythos sollte man aber nicht unbedingt damit erklären, daß es sich um zwei verschiedene Autoren handelt.⁴² Diese Divergenz konnte ebenso daraus entstehen, daß ein und derselbe Autor sich an verschiedene Zuhörerkreise wandte und deshalb verschiedene Mittel benutzte.⁴³ *Eug* ist für einen engen Kreis von Anhängern geschrieben ($\bar{\eta}\nu\eta\tau\epsilon\ \mu\omicron\upsilon\gamma\upsilon\eta\ \nu\epsilon\iota$: III. 70, 1-2⁴⁴), und die Schrift wurde in der Form eines philosophischen Gesprächs des Lehrers mit den Schülern konzipiert.⁴⁵ Der Autor, – dessen Beiname $\mu\alpha\kappa\alpha\rho\iota\omicron\varsigma$ höchstwahrscheinlich nicht als selbstgegebenen,⁴⁶ sondern als eine Hinzufügung von einem der Abschreiber des Textes zu betrachten ist, – benutzt in seiner Beschreibung der höchsten Gottheit eine theologische Sprache, die mit der des Klemens von Alexandrien zu vergleichen ist und die nur denjenigen verständlich sein konnte, die mit der griechischen philosophischen Kultur, auch wenn nur oberflächlich, vertraut waren. Vielleicht versuchte der Autor gerade wegen dieser Eigenart seiner Adressaten, für die das Wesen der göttlichen Welt eher die Sache der (halb)philosophischen als der mythologischen Beschreibung war, die mythologischen biblischen Realien möglichst zu vermeiden.⁴⁷

Im Vergleich mit dem *Eug*, hat *EvAeg* keinen Anspruch, ein philosophisches Traktat zu sein. Obwohl der Autor oft dieselben philosophischen Termini wie im *Eug* benutzte, wandte er sich aber vor allem an diejenigen, die mit den verschiedenen hebräischen, sowohl biblischen als auch außerbiblischen, Traditionen gut bekannt waren: denn nur solche Leute konnten sich in den verschachtelten mythologischen Konstruktionen des Autors zurechtfinden. Auf die Frage, warum diese Schrift unerwartet am Ende einen neuen Titel »Das Ägypterevangelium« erhalten hat, kann ich nun eine Vermutung treffen: im Unterschied zu denjenigen, die der Autor in *Eug* »die seinen« nannte und die offenbar bereit waren, die Lehre auf der Ebene einer philosophischen Abstraktion aufzufassen, waren diejenigen, an die er sich mit dem *EvAeg* wandte, noch unfähig, eine derartige Sprache zu verstehen und nach Ansicht des Autors bedurften sie erst einer »guten Botschaft«, die ihnen gestatten könnte, auf den Weg ihrer geistigen Erleuchtung einzutreten. Vor diesem Hintergrund verstehe ich das Wort *Evangelium* in 69. 6 nicht im Sinne des Titels oder der Gattungscharakteristik des Traktates, sondern nur im Sinne eines neutralen Ge-

brauchs, den man überall z. B. bei Paulus finden kann.⁴⁸ Die Leute, an die der Autor sich mit dieser Schrift wendet, bleiben aber noch *Ägypter*, d. h. diejenigen, die sich, der allegorischen Auslegung der Bibel gemäß, von der Materie und den leiblichen Begierden nicht freigemacht und noch keine echte Kenntnis bekommen haben.⁴⁹ Deshalb verstehe ich die ganze Verbindung ΠΕΥΑΓΓΕΛΙΟΝ (Ἰ)ΠΡΗΠΗΚΗΜΕ nicht als »Das Ägypterevangelium« (d. h. Das von Ägyptern geschriebene Evangelium), sondern als *Die gute Botschaft für die Ägypter*, wo (Ἰ)ΠΡΗΠΗΚΗΜΕ nicht als *genitivus possessivus*, sondern als Dativ des Adressaten verstanden werden muß.

Die Frage sowohl nach den von diesem *Eug-nostos* benutzten Quellen, die er nicht immer geschickt einander anzupassen vermochte, als auch die anderen Fragestellungen, so ob es sich um eine christliche Umarbeitung des *EvAeg* handelt, oder ob man in SJC (III. 4 und V. 1) ebenfalls eine spätere Christianisierung des ursprünglich nicht christlichen *Eug* sehen muß, ferner ob ein und derselbe Autor *Eug* und *SJC* für verschiedene Zuhörer geschrieben hat, oder ob möglicherweise alle drei Texte die alexandrinische Herkunft gehabt haben, etc. lasse ich für eine weitere Untersuchung offen.

Literaturverzeichnis

- Bellet, 1978* – P. Bellet, The Colophon of the Gospel of the Egyptians: Concessus and Macarius of the Nag Hammadi. – Nag Hammadi and Gnosis. Ed. by R. McL. Wilson. Leiden, Brill, 1978, 44-65 (NHS, 14).
- Böhlig, 1974* – A. Böhlig, Das Ägypterevangelium von Nag Hammadi. (Das heilige Buch des großen unsichtbaren Geistes). Nach der Edition von A. Böhlig, F. Wisse, P. Labib ins Deutsche übers. und mit einer Einleitung sowie Noten versehen. Wiesbaden, Harrassowitz, 1974 (GO VI Reihe: Hellenistica 1).
- Böhlig – Wisse, 1975* – Nag Hammadi Codices III,2 and IV,2. The Gospel of the Egyptians. Ed. with Transl. and Comment. by Alexander Böhlig and Frederik Wisse. Leiden, Brill, 1975 (NHS, 4).
- Broek, 1977* – R. van den Broek, Rez.: Nag Hammadi Codices III,2 and IV,2. The Gospel of the Egyptians. Ed. by A. Böhlig and F. Wisse. Leiden, Brill, 1975. – VC, 31, 1977, 231-234.
- Broek, 1986* – R. van den Broek, The Theology of the Teachings of Silvanus. – VC, 40, 1986, 1-23.
- Chadwick, 1959* – H. Chadwick, The Sentences of Sextus. A Contribution to the History of Early Christian Ethics. Cambridge, Univ. Press, 1959.
- Doresse, 1966/1968* – J. Doresse, »Le livre sacré du Grand Esprit invisible« ou »L'Évangile des Égyptiens«: Texte copte édité, traduit et commenté d'après la Codex I de Nag'a-Hammadi/ Khénoboskion. – JA 254, 1966, 317-435; 256, 1968, 289-386.

- Facsimile III* – The Facsimile Edition of the Nag Hammadi Codices. Publ. under the Auspices of the Department of Antiquities of the Arab Republic of Egypt. Codex III. Leiden, Brill, 1976.
- Facsimile-IV* – The Facsimile Edition of the Nag Hammadi Codices. ... Codex IV. Leiden, Brill, 1975.
- Facsimile-V* – The Facsimile Edition of the Nag Hammadi Codices. ... Codex V. Leiden, Brill, 1975.
- Khosroyev, 1995* – A. Khosroyev, Die Bibliothek von Nag Hammadi. Einige Probleme des Christentums in Ägypten während der ersten Jahrhunderte. Altenberge, Oros Verlag, 1995 (ASKÄ, 7).
- Krause, 1962* – Die drei Versionen des Apokryphon des Johannes im koptischen Museum zu Alt-Kairo. Hrsg. von Martin Krause und Pahor Labib. Wiesbaden, Otto Harrassowitz, 1962 (ADAIK, Koptische Reihe, 1).
- Krause, 1978* – M. Krause, Rez.: Coptic Gnostic Library. Nag Hammadi Codices III, 2 and IV, 2. The Gospel of the Egyptians ... Ed. by A. Böhlig and F. Wisse ... – TR, 74, 1978, 385-388.
- Parrott, 1975* – D. M. Parrott, Evidence of Religious Syncretism in Gnostic Texts from Nag Hammadi. – Religious Syncretism in Antiquity. Essays in Conversation with Geo Widengren. Ed. by Birger A. Pearson. Missoula, Mont., Scholars Press, 1975, 173-189.
- Parrott, 1988* – D. M. Parrott, Eugnostos and »All the Philosophers«. – Religion im Erbe Ägyptens. Beiträge zur spätantiken Religionsgeschichte zu Ehren von Alexander Böhlig. Hrsg. von Manfred Görg. Wiesbaden, Otto Harrassowitz, 1988, 153-167.
- Parrott, 1991* – Nag Hammadi Codices III, 3-4 and V, 1 with Pap. Berol. 8502, 3 Ed. by Douglas M. Parrott. Leiden, ... Brill, 1991 (NHS, 27).
- Pearson, 1981* – Nag Hammadi Codices IX and X. Ed. by Birger A. Pearson. Leiden, Brill, 1981 (NHS, 15).
- Puech, 1963* – H.-C. Puech, Gnostic Gospels and Related Documents. – E. Hennecke, New Testament Apocrypha. Ed. by W. Schneemelcher. Engl. transl. ed. by R. McL. Wilson. Vol. 1. Philadelphia, The Westminster Press, 1963, 231-362.
- Schenke, 1970* – H. – M. Schenke, Das Ägypter – Evangelium aus Nag-Hammadi-Codex III. – NTS, 16, 1970, 196-208.
- Siegert, 1982* – Nag-Hammadi-Register ... angefertigt von Folker Siegert. Einführung von Alexander Böhlig. Tübingen, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1982 (WUNT, 26).
- Wilson, 1976* – R. McL. Wilson, The Gospel of the Egyptians. Studia Patristica, XIV, ed. by E. A. Livingstone. Berlin, Akademie-Verl., 1976 (TU, 117).
- Wisse, 1978* – F. Wisse, Gnosticism and Early Monasticism in Egypt. – Gnosis. Festschrift für Hans Jonas. Hrsg. von Barbara Aland. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1978, 431-440.
- Zandee, 1991* – The Teachings of Silvanus (Nag Hammadi Codex VII, 4). Text, Translation, Commentary by J. Zandee. Leiden, Nederlands Instituut voor het Nabije Oosten, 1991.

Anmerkungen

1. In solchen Texten kommen historische Realien, die eine Datierung erlauben würden, praktisch nie vor (als die wohl einzige Ausnahme kann *TestVer* (IX.3) gelten, in dem ein anonymer Autor seine Opponenten beim Namen nennt). Diese Texte geben keineswegs die Lehre der einen oder anderen theologischen Schule präzisiert wieder. Sie sind vielmehr ein Konglomerat von verschiedenen religiösen Vorstellungen, die auf verschiedenen Wegen (aber nicht durch systematische Bildung) zum Gut ihrer Autoren geworden sind. Deswegen scheinen alle Versuche, ihr religiöses System streng einzugrenzen, oder diese Texte einem bekannten Lehrer zuzuschreiben (z. B. *EvVer* (I.3) dem Valentinus, etc.), mißlungen zu sein.
2. Sogar für die Texte, die keine mythologische Autorenschaft haben und die in einem historischen Kontext zu bleiben beanspruchen, kann man leider ihre echten Autoren nicht identifizieren. So richtet sich z. B. der Autor des *Rheg* (I. 4) an einen gewissen, bestimmt historischen, jedoch sonst unbekanntem, *Rheginos*, wobei er seinen eigenen Namen nicht nennt. Welcher Autor sich hinter dem Namen *Silvanus* in *Silv* (VII. 4) versteckt hat, ist ebenfalls absolut unklar: die Vermutung, daß es sich um eine pseudoepigraphische Schrift handelt, deren Autorenschaft dem Reisegefährten des Apostels Paulus zugeschrieben wurde (z. B. Zandee, 1991, 1), oder, daß der Autor ein alexandrinischer Priester namens Σιλβανός gewesen war (Broek, 1986, 19), kann nicht bewiesen werden. Die Identifikation des Autors des *TestVer* (IX. 3) entweder mit *Hierakas* (Wisse, 1978) oder mit *Julius Cassianus* (Pearson, 1981, 118 f.) kann ebenfalls kaum als richtig betrachtet werden. Über das Problem der bislang unidentifizierbaren Autorenschaft der *SSext* (XII. 2) s. Chadwick, 1959.
3. Dorese hat vermutet, daß der im Kolophon genannte *Eugnostos*, der gleichzeitig der Autor des *Eug* war, »ne

- prétend point avoir composé là un ouvrage personnel représentant sa propre inspiration« und nur einer der Abschreiber des *EvAeg-III* war (Doresse, 1968, 319; vgl. u. Anm. 14, 28); Böhlig – Wisse, 1975, 18: »scribal colophon«; nach Ansicht von Broek befand sich das Kolophon zwar schon in der griechischen Vorlage der koptischen Übersetzung, jedoch kaum im griechischen Original des Traktates: »the scribe's name ... is Eugnostos« (Broek, 1977, 233); Bellet meint, daß das Kolophon entweder von dem griechischen Autor oder dem koptischen Übersetzer des Traktates, aber nicht von dem letzten Kopist hinzugefügt wurde (Bellet, 1978, 54, vgl. aber unten Anm. 21); vgl. auch Parrott, 1991, 8. Puech, 1963, I, 362 scheint der einzige Forscher zu sein, der diese Passage vorbehaltlos als einen Bestandteil des Traktates selbst betrachtet und folglich in diesem Eugnostos den Autor der Schrift gesehen hat.
4. Böhlig-Wisse, 1975, 206 haben nur eine flüchtige Bemerkung dazu fallengelassen: »The name Eugnostos is interesting in that there is a tractate by that name in Codex III and V, 'The Letter of Eugnostos'«. Vgl. auch Parrott, 1988, 154: »... although the scribe of the colophon of the tractate that precedes it in Codex III has Eugnostos as his spiritual name, but there is no reason to think that he and the composer of the tractate are the same person«. Bellet, 1978, 44-65 ist der einzige speziell diesem Thema gewidmete Artikel.
 5. S. Facsimile V, pl. 9, Z.1 und pl. 25, Z. 17. Für die Herausgabe der beiden Versionen s. Parrott, 1991.
 6. Die beiden Versionen des *EvAeg* wurden mit einem Kommentar von A. Böhlig und F. Wisse (1975) herausgegeben. Für die Herausgabe dieser Schrift aus dem Codex III s. Doresse, 1966, 330-429.
 7. In einem Fragment des oberen Teils des Blattes 81/82 liest man auf der Seite 81 ein paar Wörter, die Rückseite (82) ist leer (s. Facsimile, IV, pl. 89). Zur Frage, ob diese Schlußpassage im Codex IV überhaupt vorhanden war, s. Böhlig – Wisse, 1975, 8-9.
 8. Böhlig – Wisse, 1975, 52; Doresse, 1966, 330 ergänzt nur $\rho\chi\omega\omega\mu\epsilon\ \bar{\eta}\tau\tau[\epsilon]p[\dots]$ in der Anmerkung: »Peut-être $\bar{\eta}\tau\tau[\epsilon]p[\lambda\ \epsilon\tau\eta\eta\eta]$; vgl. Facsimile III, pl. 44 und ein Photo dieser Seite bei Doresse (pl. 1), wo der untere Rest des Buchstaben, meiner Ansicht nach, nicht unbedingt als τ (ϵ ?) rekonstruiert werden muß; vgl. die Konjekturen von Krause ($\bar{\eta}\tau\epsilon\ [\eta]\rho\bar{\eta}[\bar{\eta}\kappa\eta\eta\epsilon]$: Krause, 1978, 387), die aber der Zahl der Buchstaben nach (18 im Vergleich mit 24 in der Rekonstruktion von Böhlig – Wisse; die Zahl der Buchstaben pro Zeile variiert in Codex III: ab 20 bis 26) einen leeren Platz am Ende der Zeile voraussetzt. Weil ich kein auf beiden Photos sehen kann, bleibt diese Rekonstruktion für mich ebenfalls fraglich. Noch eine Möglichkeit wurde von Schenke (1970, 197) in seiner deutschen Übersetzung vorgeschlagen: »Das Buch der h[e]ilig[en] ([ϵ]p[$\acute{\alpha}$] Anrufung ($\epsilon\pi\acute{\iota}\kappa\lambda\eta\sigma\iota\varsigma$?))«, d.h. $\rho\chi\omega\omega\mu\epsilon\ \bar{\eta}\tau\tau[\epsilon]p[\lambda\ \bar{\eta}\epsilon\pi\kappa\lambda\eta\sigma\iota\varsigma]$.
 9. Böhlig – Wisse, 1975, 53.
 10. Im Text liest man $\rho\epsilon\gamma\alpha\gamma\epsilon\lambda\iota\omicron\eta\ \bar{\rho}\bar{\eta}\bar{\eta}\bar{\kappa}\eta\eta\epsilon$, eine Verbindung, in der man $\bar{\rho}\bar{\eta}\bar{\eta}\bar{\kappa}\eta\eta\epsilon$ wohl adjektivisch verstehen und folglich »das ägyptische Evangelium« übersetzen muß; die Rekonstruktion eines $\langle\bar{\eta}\rangle$, das der ursprünglichen $\dots\bar{\eta}\bar{\eta}$ – Reihe leicht entfallen sein konnte (Böhlig, 1974, 160, Anm. 108), gibt einen besseren Sinn.
 11. An zwei anderen Stellen des *EvAeg-IV* (80, 15 und 26) ist das Wort $\rho\chi\omega\omega\mu\epsilon$ ebenfalls nur nach der Analogie zu rekonstruieren; s. z. B. $\omega\omega\omega\mu\epsilon\ [\lambda]\mu\epsilon\ [\lambda]\mu\epsilon$ in 80,15 (Facsimile IV, pl. 88) und der Text in III. 68, 1-2.
 12. Allein nur aufgrund des kleinen Fragmentes des oberen Teiles des Blattes 81/82 (vgl. Anm. 7) gibt es keine stichhaltige Begründung zu behaupten, daß die ganze Seite 82 des Codex IV leer war, und folglich, daß die Schlußpassage in *EvAeg-IV* fehlte (vgl. z. B. Böhlig – Wisse, 1975, 8-9: »Since the colophon is clearly secondary there is no need to assume that IV, 2 had the colophon«; vgl. Broek, 1977, 233): denn *EvAeg* war der letzte Text im Codex, und der Kopist konnte wohl, weil er nur einige Zeilen auf der letzten Seite (82) unterzubringen brauchte, diese Zeilen nicht auf dem oberen Teil, sondern in der Mitte der Seite hineinzuschreiben anfangen. Wenn man aber vermutet, daß die Schlußpassage in *EvAeg-IV* kürzer als in *EvAeg-III* sein konnte (so war z. B. der Titel der Schrift im Unterschied von III. 69. 16-19 nur einmal geschrieben, oder hatte das griechische Monogramm $\bar{\iota}\bar{\chi}\bar{\theta}\bar{\gamma}\bar{\tau}$ zusätzlich keine vollgeschriebene Form: $\bar{\iota}\bar{\tau}\ \rho\epsilon\bar{\chi}\bar{\tau}\ \rho\omega\eta\bar{\rho}\epsilon\ \bar{\eta}\bar{\rho}\eta\omega\gamma\bar{\tau}\epsilon\ \rho\omega\omega\eta\bar{\rho}$, wie man es in *EvAeg-III* sieht, eine Entzifferung, die erst von einem koptischen Kopist hinzugefügt wurde), kann man zugeben, daß sich die ganze Schlußpassage auf der Seite 81 unterbringen ließ.
 13. Doresse hat vermutet, daß dieser Titel nachträglich ist und erst damals entstehen konnte, als das berühmte *Ägypterevangelium*, das Clemens von Alexandrien, Hippolytus und Epiphanius erwähnen, nicht mehr im Umlauf war (Doresse, 1968, 302, vgl. S. 327: »au début du III-e siècle« oder gar später). Böhlig, 1974, 36-37 und dann Böhlig – Wisse, 1975, 21 sind überzeugt, daß der Verfasser des Kolophons den Titel »Das [heilige] Buch der [Ägypter]« in »Das Evangelium der Ägypter« modifizierte, weil er vielleicht diese, von ihm abgeschriebene, Schrift dem bekannten *Ägypterevangelium* entgegenstellen wollte. Letztere Mutmaßung, und zwar aufgrund des rekonstruierten Textes, kann kaum als beweiskräftig betrachtet werden. Zudem kann ich sowohl die Behauptung der Herausgeber, daß das Kolophon »a much more Christian character than the tractate it-

- self« aufweist (S. 20-21), als auch die, wenn auch vorsichtig geäußerte, Vermutung (»with great caution«), daß die ägyptische Herkunft des Traktates aufgrund dessen verteidigt werden kann, daß der Autor den biblischen Seth mit dem ägyptischen Gott Seth identifiziert hat, nicht annehmen. Wilson (1976, 244) scheint dazu zu neigen, diesen zweiten Titel als eine spätere Einfügung zu betrachten, aber er läßt die Frage offen (»There are however other possibilities, and it would remain a problem why this title was inserted at this particular place«).
14. Eine graphische Absonderung des Schlußteiles eines Textes bezeugt allein nicht unbedingt, daß es sich immer um einen Zusatz zu dem ursprünglichen Text handelt. Was man heute als das vom restlichen Text graphisch getrennte Kolophon zu *Sibu* (VII.4) betrachtet (118, 8-9: ΙΧΘΥΣ ΘΑΛΥΝΑ ΑΜΗΧΑΝΟΝ; vgl. aber Bellet, 1978, 50-51 darüber, daß sich das Kolophon auf die 5. Schrift, d. h. *StelSeth*, bezieht), konnte ebenso vom Autor des Textes geschrieben worden sein.
 15. Krause, 1962, 19, Anm. 7 betrachtet die Zeilen 6-8 (ΠΕΥΔΑΓΓΕΛΙΟΝ...ΕΤΖΗΠ) als »der volle Titel« des Traktates.
 16. Auf dem Verso des Vorsatzes hat der Schreiber nur den Titel der 1. Schrift geschrieben (s. Facsimile III, pl. 6) und weiter zwischen den anderen Schriften nicht weniger als ein Viertel Schriftspiegel für den Titel leer gelassen (s. *ibid.*, pl. 44, 69, 88, 113), wobei man vermuten kann, daß er die Seiten seiner Vorlage zu reproduzieren versuchte: einige Seiten (SS. 56, 57, 58, 60, 62, 65 etc) haben 26 oder gar 27 Zeilen (S. 66) und der Text füllt das Blatt bis zum unteren Rand aus (der untere Rand hier ist 1,5 cm und sogar weniger breit), während die anderen (z. B. SS. 5, 13) nur 23 Zeilen haben, obwohl unten genug Platz für weitere Zeilen verblieb (der untere Rand ist mehr als 3 cm breit).
 17. Wenn man annimmt, daß der Schreiber des Codex III nicht nur die Zusammensetzung, sondern auch den Umfang der Seiten seiner Vorlage reproduzierte, kann man vermuten, daß die gleiche Anordnung des Materials bereits in der Vorlage bestand und folglich nicht er, sondern sein Vorgänger diesen Titel wiederholt hat.
 18. Es ist aber immer damit zu rechnen, daß ein solches Postscriptum von dem Autor selbst stammen könnte (vgl. Anm. 14 und z. B. das ungelöste Problem der Authentizität der Doxologie in Rom. 16:25-27). Die beiden Kolophone, die man am Ende der Codices II (145, 20-23) und VII (127, 28-32) findet und die nach dem Titel des Traktates folgen, können hier nicht als Beispiel dienen, weil sie sich nicht auf das Traktat, nach dem sie stehen, sondern wohl auf den ganzen Codex beziehen (s. Khosroyev, [1994], 94-97). Im Falle des Codex VII. 127, 28-32 kann aber die Möglichkeit nicht ausgeschlossen werden, daß diese Passage von dem Autor des *StelSeth* (VII.5) geschrieben wurde und folglich ein ursprünglicher Schlußteil dieses Traktates war.
 19. Dort, wo es sich um ein Adjektiv mit zwei Endungen handelt, findet man bei einem feminin. Substantiv einmal das masc./feminin. (51, 1-2; 54, 8-9; 60, 25-26), einmal das der Norm entsprechende neutr. (51, 8-9; 59, 13-14; 64, 23) Adjektiv.
 20. Die ungewöhnliche Verbindung ΤΡΙΒΛΟΣ ΤΖΙΕΡΑ, anstatt der Verbindung ΤΡΙΒΛΟΣ ΝΖΙΕΡΑ, kann kaum mit der Vermutung, daß ΤΖΙΕΡΑ »as one word« betrachtet wurde (Böhlig – Wisse, 1975, 23), erklärt werden; soll man vielleicht vermuten, daß ΤΖΙΕΡΑ substantiviert als ein selbständiger Titel verstanden wurde?
 21. Böhlig – Wisse, 1975, 23 haben die Herkunft dieser Passage aus einer griechischen Vorlage schon bemerkt; vgl. auch Broek, 1977, 233. Die Vermutung von Bellet (1978, 48-49), daß das Kolophon erst im koptischen Stadium der Überlieferung des Textes entstand (vgl. oben Anm. 3), ist linguistisch kaum begründet. Seine zu kategorische Behauptung: »That it has a strongly Greek character means nothing in a colophon or in a Coptic work of the period« kann ich nicht annehmen, und ein solches griechisches Wort wie ἀγαπητικός, das für griechische Texte nicht oft belegt und das nie ein Lehnwort für die koptische Sprache geworden ist, kann ich nur aus einem griechischen Original erklären.
 22. Weil ein Verb in diesem Satz fehlt, kann man ihn entweder als Konstatierung eines Faktums (»ist«) oder als Hilferuf an diese Tugenden (»sei« in: Böhlig, 1974, 160; »<soient>« in: Doresse, 1966, 429; »(be)« in: Böhlig – Wisse, 1975, 166 und Bellet, 1978, 45) auffassen.
 23. Die Bedeutung des Namens ΓΟΓΓΕΣΣΟΣ ist wenigstens für mich nicht klar. Aus den zwei vorgeschlagenen Lösungen – der ersten Erklärung nach bedeutet *Goggessos* (aus griech. γόγγυσος, γογγύζω) derjenige, der Gebete oder die Geheimlehre nicht laut ausspricht, sondern murmelt (Doresse, 1968, 325, 360, Anm. 199, 200, der eine solche Praxis bei den Zoroastrianern findet; vgl. auch Broek, 1978, 234); gemäß aber der zweiten Erklärung ist dieses Wort nur eine verdorbene Form des lateinischen Namens *Concessus* (Bellet, 1978, 46) – ziehe ich die zweite vor (ohne aber sicher zu sein, daß sie endgültig ist) und zwar aufgrund dessen, daß es kaum anzunehmen ist (in Übereinstimmung mit Bellet), daß der weltliche Name eines Menschen (»im Fleisch ist mein Name *Goggessos*«) so »esoterisch« wäre.
 24. Es gibt zwei Möglichkeiten ΗΠΙ in Zeile 12 zu verstehen: entweder als Konjunktion »und« (in diesem Falle versteht man »meine Lichtgenossen« nominativisch, s. Böhlig – Wisse, 1975, 166: and my fellow lights«) oder als Präposition »mit«. In letzterem Falle versteht man das Syntagma »mit meinen Lichtgenossen« als gleich-

- artiges Satzglied zu »mit (mir ...)«; s. Doresse, 1966, 429: et avec mes compagnons de lumière«; Böhlig, 1974, 160: »und mit meinen ... Lichtgenossen«; Bellet, 1978, 45: »and with my partners in the light«).
25. Weil kaum anzunehmen ist, daß der Autor (oder später ein Übersetzer/Kopist) den Begriff ἀφθαρσία in diesem Kontext nicht konkretisiert hatte (z. B. ἡ ἀφθαρσία, ταφθαρσία), ist ἡ οὐρανία ἀφθαρσία adverbial als »unverderblich« (ἀφθάρτως, d. h. »für immer«; für ἡ οὐ- Till, 1955, § 240) zu verstehen. Vgl. »dans une incorruptibilité« (Doresse, 1966, 429); »in incorruptibility« (Böhlig – Wisse, 1975, 166; Bellet, 1978, 45); und adjektivisch bei Böhlig, 1974, 160.
26. Diese Tatsache wurde schon von Broek, 1977, 233 betont.
27. »Die Kraft des großen Lichtes, προφάνεια, brachte die vier großen Leuchter hervor, Harmozel, Oroiael, Daveithe, Eleleth, und den großen unverderblichen Seth« (51, 15-20). Vgl. eine Übersicht der Lehre von einer gnostischen Sekte bei Iren. Adv. Haer. I. 29, 2, in der es sich nahezu um dieselbe Zusammensetzung der Ogdoad handelt, wobei jedoch Seth nicht erwähnt wird. S. auch Wilson, 1976, 249.
28. Im Codex III. 64, 25: περτοοῦ ἡογοεῖν, in IV. 76, 16: περτοοῦ ἡφωστηρ, d. h. »vier Leuchter«.
29. Eine solche Identifizierung ist in *EvAeg* belegt, in dem es sich um Seth handelt, der Jesus angezogen hat (III. 64, 1-3; IV. 75, 15-17).
30. Ich bin nicht sicher, daß dieser *Dositheos* unbedingt mit demjenigen identifiziert werden muß, der, nach dem Bericht des Epiphanius (Pan. 13), der Stifter einer der samaritanischen Sekten war.
31. Dabei sagt er nicht, wie er sie gesehen hat, ob in einer Vision oder physisch.
32. Die *Ich*-Erzählung des Seth selbst verändert sich allmählich in eine *Wir*-Erzählung der Gemeinde (120, 26 ff.). Vgl. auch *Ich*-Erzählung in *2LogSeth*.
33. Ob hier Seth gemeint ist (dann würde das bedeuten, daß er, der Überzeugung des Autors nach, als Erlöser vor der Erscheinung dieses Traktates überhaupt unbekannt war), oder ob es sich nur um den Titel dieses Buches handelt (in diesem Falle wäre anzunehmen, daß das Buch beansprucht, die einzige echte Kenntnis von Seth zu enthalten), ist letzten Endes für das Verständnis der Tatsache, daß es weiter um die Offenbarung gehen kann, unwichtig.
34. ἡ οὐρανία verstehe ich im Sinne des ἀγαπητικῶς (vgl. Anm. 23), d. h. nicht nur deshalb, daß Gott sie geliebt hat, sondern auch deshalb, daß sie selbst die Liebe haben.
35. Von dem Inhalt der ganzen Passage ausgehend, kann ich ερωοῦ nur als Schreibfehler anstelle von ερωοῦ (d. h. Geschlecht) verstehen.
36. Die Übersetzung von ἡ ἡΕΤΕΒΑΛΗΟΥ ΕΡΩΟῦ ἡ ΔΕΓΑΠΗ bringt mich in Verlegenheit: versteht man das Verb ε(ε)ΙΛΕ Ε- (Q ΔΑΛΗΥ, Crum, 1939, 807b ff.) im Sinne »wohnen bei« (vgl. Doresse, 1966, 427: »et à ceux chez qui ils demeurent selon <la> charité ...«; Schenke, 1970, 208: »die bei ihnen wohnen in Liebe«, vgl. Böhlig, 1974, 158; Böhlig – Wisse, 1975, 164: »and those who dwell with them in love«) und nimmt man an, daß ερωοῦ »bei ihnen« (grammatisch kann es nur der göttliche Autogenes, das Pleroma und das heilige Geschlecht sein) »collectif considéré comme un pluriel« (Doresse, 1966, 427; vgl. »those who dwell with him« in Böhlig – Wisse, 1975, 206, ohne diese Stelle zu kommentieren) gemeint ist, bleibt die Frage, wo der Unterschied zwischen denjenigen, die zum »heiligen Geschlecht« gehören und denjenigen, »die ... bei ihnen wohnen«, liegt. Siegerts Interpretation (1982, 190) dieser letzteren als »Randsiedler der gnostischen Gemeinschaft, Auditores (?)« erklärt nicht, warum diese »Randsiedler«, die auf jedem Fall noch nicht vollkommen sind, bereits im Pleroma wohnen. Meiner Meinung nach, ist aber das Verb nicht im Sinne von »wohnen«, sondern im Sinne von »beigesellt sein zu jemandem« zu verstehen (s. Crum, 1939, 808b-809a: deposit, assign, entrust).
37. Man kann wohl die religiöse Erfahrung und literarische Mystifikation dieses Menschen mit denen des Gründers des Mormonentums Joseph Smith vergleichen, dem das von verschiedenen angeblich biblischen Propheten geschriebene, aber seit Jahrhunderten auf einem hohen Berg verborgene »Buch Mormon« zuerst im Traum und dann physisch offenbart wurde. Seine eigene Autorenschaft hat Smith hinter dem Namen des Mormon, des Moronius etc. versteckt und sein (d. h. Smiths) Name kommt nur ein einziges Mal am Anfang des Buches vor, wo ausgesagt wird, daß er die von ihm entdeckten Blätter aus dem Ägyptischen ins Englische übersetzt habe: folglich beanspruchte Smith, nicht der Autor, sondern nur der Interpret dieser vom Geist inspirierten Schrift und der erste Abschreiber seiner Übersetzung zu sein.
38. Obwohl das Verb im Sinne der Abschrift auch belegt ist: s., z. B., das Kolophon im Codex VI (65, 8 ff.). In den beiden deutschen Übersetzungen ist diese Zweideutigkeit des Verbes wiedergegeben: »(ab)geschrieben hat« (Schenke, 1970, 208; Böhlig, 1974, 160); aber sowohl in der französischen (»qui l'écrit«: Doresse, 1966, 429; vgl. aber sein Kommentar zum Text, 1968, 317: »c'est-à-dire 'transcrit'«) als auch in den englischen (»who has written«: Böhlig – Wisse, 1975, 166 = Bellet, 1978, 45) Übersetzungen kommt diese Zweideutigkeit nicht zum Ausdruck. Bezieht man aber das Beispiel mit Joseph Smith auf unseren Eugnostos, so

- darf man annehmen, daß er, der sein Werk auf griechisch geschrieben hat, nur der Übersetzer dieses Apokryphons (und gleichzeitig der Abschreiber seiner eigenen Übersetzung) zu sein beanspruchte: denn, wenn es sich im Text um die Autorenschaft des biblischen *Seth* handelt, so wäre es wahrscheinlich, daß *Eugnostos* davon ausging, daß jener sein Buch nur auf hebräisch geschrieben haben konnte.
39. In dieser Hinsicht stimme ich mit Bellet überein, seine Hypothese jedoch, nach der man im Wort *Eugnostos* nicht einen Eigennamen, sondern den Ehrentitel des Anführers einer gnostischen Gemeinde zu verstehen hat (»Eugnostos is the *charismatic*, official name, in the way that *Apa* defines Pachomius, or *archimandrites* Shenoute«), – und in diesem Falle muß man das dem Eigennamen *Eugnostos* beigefügte Attribut ΠΗΛΛΑΡΙΟΣ (s. o.) als den Eigennamen »according to the flesh« betrachten (Bellet, 1978, 47, 55), – kann ich nicht annehmen.
40. Bei Pape – Benseler ist der Name nur einmal, und zwar in einem weltlichen Milieu, belegt (Arr., An. 3. 5, 3).
41. Bellet, 1978, 53 ff. ist sicher, daß es sich um »zwei Eugnostoi« handelt: *Eugnostos Concessus* und *Eugnostos Macarios* (s. o. Anm. 39); Parrott, 1991, 8 meint, daß der Autor des *Eug* nur ein Namensvetter des Autors des Kolophons war.
42. Als eine Alternative zu der von Doresse vorgeschlagenen Lösung des Problems (*Eugnostos* war der Autor des *Eug*, aber nur einer der Abschreiber des *EvAeg*, s. o. Anm. 3) hat schon Wilson (1976, 245) vermutet: »why should the same man present two different versions of the same material? It is of course not impossible that for reasons beyond our knowledge he simply changed his mind«.
43. Gleichzeitig ist auch an die besondere Mentalität derjenigen zu erinnern, bei denen die Halbbildung und daher die bizarren Vorstellungen eine solche religiöse Kreativität erzeugten, daß sie kaum lange bei ein und demselben Standpunkt bleiben konnten (s. z. B. *Iren. Adv. Haer. I. 18, 1*); dazu vgl. auch eine Behauptung von *Irenäus*, daß die Gnostizisten die eine Lehre für die Uneingeweihten, und zwar öffentlich, aber die andere nur für die Perfekten, und zwar im geheimen, verkündigen konnten (*Adv. Haer. III. 16, 6*).
44. Aber am Ende des Traktates liest man, daß der Lehrer sich nur an einen einzigen Schüler wandte (»Alles, was ich Dir oben gesagt habe, habe ich gesagt«: III. 90, 4-6); für *Eug-V* (17, 8-9), wo die Rekonstruktion des Pluralis (... ΠΗΤ]ῆ »Euch«) an dieser Stelle wohl möglich ist, s. Parrott, 1991, 164.
45. S. z. B.: »Nun laß uns (das obengesagte) auf diese Weise betrachten« (III. 73, 20), oder: »Jetzt reicht es, damit wir (unsere Diskussion) nicht endlos fortsetzen (III. 76, 10-12; in *Eug-V* fehlen diese beiden Sätze).
46. Wenn man natürlich nicht annimmt, daß der Anspruch dieses Lehrers auf seine Ausschließlichkeit so weit ging, daß er sich selbst mit diesem Epitheton versehen hat.
47. Z. B. erwähnt der Autor des *Eug* nie den Namen von *Seth*, obwohl der dem Traktat zugrunde liegende Mythos, davon zeugt, daß »der Sohn des Menschensohnes«, den man der Erlöser nennt (*Eug-V*, 13. 12-14; in *Eug-III* fehlt) nur mit dem *Seth* identifiziert sein kann (s. Parrott, 1975, 178-180).
48. S. z. B. 1 Kor. 4:15: »denn ich habe euch gezeugt in Christus Jesus durchs Evangelium (διὰ τοῦ εὐαγγελίου)«
49. Z. B. betrachteten die Peraten als *Ägypter* alle diejenigen, die in das Wesen ihrer Lehre noch nicht eingedrungen sind (*Hipp., Philos. V. 16*). Eine ausführliche Liste der Beispiele s. bei Doresse, 1968, 303, 331-332, Anm.62, der aber ganz andere Schlußfolgerungen daraus zieht.

Revelation as Book and Book as Revelation: Reflections on the *Gospel of Truth*¹

by
Einar Thomassen

To the author of the *Gospel of Truth*, salvation came with a book. When the Saviour appeared, and gave instruction to the believers, "There was manifested in their heart the living book of the living" (19:34-36).² This is the decisive moment of the salvation history: "No one could have become manifest from among those who believed in salvation unless that book had appeared" (20:6-9).

In *Gos. Truth*, the notion of a book as the bringer or the vehicle of salvation has given rise to a rich, multi-faceted symbolism.³ I shall therefore use this text as the point of departure for a survey of the forms which the image of the salvific book takes within that segment of late Hellenistic religion which we vaguely call gnosticism. I shall then go on to ask whether the imagery of the book can tell us something about the function of literature in actual gnostic communities, and whether this function in turn can help explain some of the formal characteristics of this literature.

I

The image of the book in *Gos. Truth* is highly multivalent, and the conventional notions on which the imagery draws are many and diverse. I shall focus here on five aspects: (1) The idea of the hidden and rediscovered book, (2) the "book of the living," (3) the calling letter, (4) the divine decree, and (5) the book as text.

1. In the second quotation from *Gos. Truth* above we learn that the revelation of the book

coincided with the "manifestation" of the believers. What we have, then, is an eschatological event where the community of the elect is finally established on earth, and this event is dependent on the revelation of a book which previously was hidden. In its general form this idea has affinity to a *topos* which was quite widespread in the ancient world. Literary compositions of religious or pseudo-scientific content frequently claimed to reproduce a recently discovered book or tablets inscribed by legendary sages, magicians and heroes of the distant past, or even by the gods themselves.⁴ What is particularly relevant here, however, is not so much this common literary fiction as such, as the use which was made of it by certain religious groups, who in it saw a means for defining their sociological and religious distinctiveness by regarding themselves as the proper recipients of this kind of book revelation.

In this form, the idea can be found associated with such mythical figures as Seth and Hermes. Thus the *Gospel of the Egyptians* ends by declaring that it was written and inscribed by Seth in primordial times:⁵

The great Seth wrote this book with letters in one hundred and thirty years. He placed it in the mountain called Charaxio, in order that, at the end of the times and the eras, by the will of the divine Autogenes and the whole pleroma, through the gift of the untraceable, unthinkable, fatherly love, it⁶ may

come forth and be revealed to this incorruptible, holy race of the great savior, and those who dwell with them in love.

In their translation of this text Böhlig and Wisse wrote “in order that ... it may come forth and reveal this incorruptible, holy race.” This is probably not correct from the grammatical point of view— $\bar{\nu}\tau\epsilon\epsilon\iota\gamma\epsilon\mu\epsilon\alpha$ in $\bar{\nu}\tau\omicron\upsilon\gamma\omega\eta\eta\zeta$ $\bar{\nu}\tau\epsilon\epsilon\iota\gamma\epsilon\mu\epsilon\alpha$ more likely represents an indirect object (a Greek dative) rather than a direct object.⁷ However, Böhlig’s and Wisse’s understanding of the text is nevertheless meaningful in an implied sense. The unearthing of the book and the appearance of the incorruptible holy race are mutually related components of the same eschatological event, the one presupposes the other. Thus it may reasonably be inferred that the manifestation of the book here involves the manifestation of those for whom it is destined.

The tradition about the books, or tablets, which the wise Seth (or Seth’s sons, or Enoch) inscribed and deposed for posterity in the time before the Flood, is Jewish, as several scholars have shown.⁸ With those groups who considered themselves as the “seed of Seth,”⁹ however, this tradition took on a special significance, in that the revelation of these books or tablets became a part of the decisive salvation-historical event, which also comprised their own manifestation as the sons of the revealer.

Another Nag Hammadi text actually claims to be *The Three Steles of Seth*, and begins as follows:

The revelation of Dositheus of the three steles of Seth, the father of the living and unshakeable race, which he (Dositheus) saw and understood, which he read and remembered, and gave to the elect, being as follows, just as they were inscribed there.¹⁰

Again we find that the revelation of the steles, assumed to have been concealed since ante-

diluvian times, is linked with the appearance of the elect seed at the decisive moment in history.

A third occurrence of the theme is found in *Zostrianos*, from Nag Hammadi Codex VIII. *Zostrianos* in this text is identified with Seth, in accordance with an older tradition,¹¹ and in the concluding part of the writing he says: “I wrote three tablets and left them as knowledge for those who would come after me, the living elect” (130:1-4). The intended recipients of the tablets are in fact “the living, the holy seed of Seth,” to whom “*Zostrianos*” eventually appeared in incarnate form in order to wake them up from error (130:14ff).

My last example of an eschatological book revelation to a group of elect I take from Hermetism. According to the tractate *Kore Kosmou*,¹² the divine Hermes was the possessor of all knowledge, in a primordial age when the earth, or *Physis*, was not yet animated nor inhabited by living creatures. Hermes decided to commit his knowledge to books, which he then concealed in order that that they might be discovered in the future:

Hermes saw all things, and understood what he saw, and had power to explain what he understood. For what he had discovered he inscribed on tablets, and hid what he had inscribed, being firmly silent rather than speaking most of it, in order that all later generations of the world might seek it. ... Thus did he speak: ‘Ye holy books, which have been written by my imperishable hands, and whose master I am, having anointed you with the drug of imperishability, remain ye undecaying through all the ages, and be ye unseen and undiscovered by all men who shall go to and fro on the plains of this land, until the time when Heaven, grown old, shall beget organisms worthy of you, which the Creator has named souls!’¹³

These books, for whose contents the world was not yet ready, Hermes deposits “near the secret objects of Osiris” – presumably some place associated with the cult of this god¹⁴ – who himself has, however, not yet been born at this stage. At the end of the tractate we are told about those who are destined to uncover the books. They are the two divine emanations Osiris and Isis, “those who will know all the secrets of my writings and discern their meaning” (66).

It is well known that there are many redactional problems in *Kore Kosmou*.¹⁵ Festugière has argued that the tractate has been reworked by someone he calls “the Isiac redactor.” References to Isis and Osiris in the text may thus be the work of this redactor, although Festugière does not think this is so in the instances we have cited here. But whether the divine souls who are worthy of the hidden books were originally intended to be the members of the Hermetic community or to be the two Egyptian gods is not essential here, since in the latter case the gods can be interpreted as the symbolic projections of the community and its members. If the core text of *Kore Kosmou* itself is the book which was hidden by Hermes, then it follows that the actual Hermetic readers of the book are equivalent to those divine souls who in its mythological apocalyptic framework are represented as the book’s predestined discoverers.

Moreover, this symbolic relationship is exploited and expressed in the second frame of the tractate – due, according to Festugière, to the Isiac redactor – which presents it as an instruction given by Isis to her son Horus. In this way the core text becomes that which Isis read in the books of Hermes discovered by herself and Osiris, and now transmits to her son.¹⁶ Here it is Horus who comes to be the symbolic representative of the Hermetic initiate to whom the book is revealed. It is essential in this context to note that Horus is the *son* of Isis: this family relationship can be regarded as a kind

of meta-level symbolization of how Isis and Osiris in the *first* framework story symbolize the divine race.

These notions about a book which is revealed for a chosen race at the decisive moment of the salvation history help us, I think, to understand one aspect of the statement in *Gos. Truth* quoted at the outset: “No one could have become manifest from among those who believed in salvation unless that book had appeared.” In fact, a community of elect with special knowledge cannot come into being unless a vehicle containing this knowledge through which this community becomes aware of its true identity is also made available. The book which is spoken of in *Gos. Truth*, manifested in the heart of the believers is, to be sure, a metaphor, not a real book. But that metaphor would hardly have been possible without the existence of these conventional notions about revealed books which have been surveyed here.

2. Let us now pass to another aspect of the book in *Gos. Truth*. The book is called “the living book of the living” (19:35-36), “the book of the living” (21:4), and “the living book” (22:39). While the extended formula seems to be an original invention by the author of *Gos. Truth*, the term “book of the living” is familiar from the Bible. To have one’s name written in the book of the living means to be remembered by God for salvation.¹⁷ It is a metaphor formed by analogy with secular census rolls: the book is the register of the citizens of the kingdom of God. The expression ספר חיים occurs once in the Hebrew Bible (Ps. 69:28) – the idea as such more frequently¹⁸ – and is variously rendered as βίβλος ζώντων,¹⁹ or, as always in the New Testament, βιβλίον τῆς ζωῆς.²⁰

The traditional meaning of the expression as a roll of names is also used by the author of *Gos. Truth*. He refers to “the living who are inscribed in the book of the living” (21:3-5) and says that the Father “enrolled them in advance” (21:33). However, he also develops the notion

further in a particular direction by linking it with the idea of a *revelation* of the book. He says: “There was manifested in their heart the living book of the living – the one written in the thought and mind [of the] Father, which from before the foundation of the totality was within his incomprehensibility” (19:34-20:3). But how can the manifestation of the book in which the names of the elect are inscribed be the decisive event of salvation?

Some of the elements used here are derived from Jewish and Christian apocalyptic traditions. Thus in the Book of Revelation the names of the righteous are said to be written in the book of life ἀπὸ καταβολῆς κόσμου (13:8, 17:8), and the words in the passage just quoted clearly allude to these texts (Ⲡⲓⲛⲉⲗⲁⲑⲏ ⲛⲧⲕⲁ [ⲧⲁ]ⲃⲟⲗⲁⲛⲧⲉ ⲛⲧⲉⲛⲧⲉⲛⲧⲉ, 20:1-2). The notion of an eschatological unveiling of the book of the living is a development sometimes found in apocalyptic literature, but then the distinctiveness of the book of the living idea is mostly blurred, and it is merged or combined with other kinds of books which are traditionally thought to be opened on the day of judgment – the books of good and evil deeds, the heavenly tablets of God’s plans (cf. *1 Enoch* 47:3f, *Rev* 20:11f, both modelled on *Dan* 7:9f). An interesting formulation which illustrates how the idea can be eschatologically exploited is found in *4 Ezra* 14:35: *iustorum nomina parebunt et impiorum facta ostendentur*.

However, the eschatological revelation of the book of the living in *Gos. Truth* does not take the form of a public proclamation. Instead, it takes place in the heart of the believers. Since the book is a list of names, it is easy to imagine the revelation of the book as a calling out of names, a summons. This is in fact how the author uses the idea: “Those whose name he knew in advance were called (ⲁⲗⲏⲃⲟⲗⲁⲛⲧⲉ ⲁⲣⲁⲗⲏ) at the end, so that one who has knowledge is the one whose name the Father has uttered” (21:25-30).

This is perhaps not quite unparalleled – I am

thinking of a passage in *2 Apoc. Bar*, which Charles translated “those who are in the numbers named can be called” (75:6).²¹ But in the present gnostic context, being called means something very special.²² It means to be awakened, so as to acquire knowledge of one’s true identity. In the passage from *Gos. Truth* just quoted, we note that being called by name is in fact to have knowledge. The author goes on:

For he whose name has not been spoken is ignorant. Indeed, how is one to hear if his name has not been called? For he who is ignorant until the end is a creature of oblivion ... If one has knowledge, he is from above. If he is called he hears, he answers, and he turns to him who is calling him, and ascends to him. And he knows in what manner he is called (21:30-22:9).

In sum: The book which is revealed as a bringer of salvation provides knowledge of one’s true identity. *Gos. Truth* uses the traditional term of the book of the living, in which the names of the elect are inscribed, so as to portray this revelation as a call.

3. This recalls another use of the symbol of a written document in gnosticism. I refer to the way in which the notion of the awakening call sometimes takes the form of a letter. The most famous example is perhaps the letter in the so-called *Hymn of the Pearl*, sent by his royal parents to the prince who has forgotten why he was sent down to “Egypt”:

It flew in the form of an eagle, the king of all birds. <It flew and landed by me and became entirely speech.> And at the sound and sight of it I started up from sleep, took (it), kissed (it) tenderly, and read. And it had written in it just what was written down in my heart. And immediately I remembered that I was a son of kings, and my freedom longed for its kind (vv. 51-56).²³

In Mandaean texts we sometimes hear about letters or books of *kushta* which represent the awakening call.²⁴ In the Manichaean *Kephalaia*, ch. 75 an exchange of letters is described, beginning with the call from the Living Spirit to the First Man.²⁵ Another well-known instance of the symbol of the letter is found in the 23rd *Ode of Solomon*: "And His thought was like a letter, And His will descended from on high" (v. 5). It should be pointed out, however, that the letter here represents less a call than a royal decree manifesting supreme authority ("The letter was one of command," v. 17a).²⁶

Moreover, as far as *Gos. Truth* is concerned, we should not over-emphasize the symbolism of the letter, since the book of the living is not there described as something which has been *sent out* from the Father and down to earth, and the notion of a call is only secondarily introduced as an implication of the fact that the book contains the names of the elect.

In any case, the book reveals knowledge about the recipient's true identity. But the names listed in the book of the living are more than just a source of information. They are themselves in fact the recipients' true identities in a real sense. This is implied in the following passage:

Those who are to receive teaching [are] the living who are inscribed in the book of the living. It is about themselves that they receive instruction, receiving themselves²⁷ from the Father, turning again to him. Since the perfection of the totality is in the Father, it is necessary for the totality to ascend to him. Then, if one has knowledge, he receives what are his own and draws them to himself (21:3-14).

To receive instruction is, then, to receive oneself, and to have knowledge is to receive what is one's own, which is one's perfection. Thus when it is said that "one who has knowledge is

the one whose name the Father has uttered" (21:28-30; cf. above), this not only implies that the revelation of knowledge takes the form of a call, but also that the name actually represents the perfect self which the believer receives when the book of the living is revealed to him.

In another passage the manifestation of the book is compared to the opening of a will: the fortune of the deceased master of the house is concealed as long as his will has not been opened. In the same way the "totality" was hidden as long as the book was not made manifest (20:14-22). It is clear that the "totality" is both the contents of the book and its recipients, or, as generally in *Gos. Truth*, the term refers both to those who need salvation and will be saved, and to that perfection by which and into which these are saved.

Thus to return to our initial quote, "No one could have become manifest from among those who believed in salvation unless that book had appeared," we now see how literally this may be taken. The appearance of the book is not only the logical condition for the manifestation of the elect, but the book actually contains the true selves of the recipients, the totality, without which they have no real existence, so that the manifestation of the contents of the book not only coincides with, or causes, but *is* the manifestation of the believers in their authentic existence.

Historically I believe that this soteriology is developed from notions of predestination in Jewish apocalypticism, where the community of saints is sometimes beheld by the visionary as existing concretely and timelessly in heaven. For the idea of pre-existent names in particular one may refer to some passages in *I Enoch*, where the names of the righteous are said to be preserved in heaven (65:12, 104:1), or to exist as stars in the sky (43). *I Enoch* (i.e. the Book of the Similitudes), it may be added, also has the notion that this mythologically hypostatized community of the righteous will

be made manifest on the last day (38:1, cf. 53:6).

But this line of inquiry will not be pursued here. Rather, I would like to redirect the attention to the fact that the manifestation of the true identities of the believers takes place as the revelation of precisely a book. We already said that a characteristic of the gnostic idea of a book revelation is that it provides knowledge about the recipient's own identity. Therefore one cannot be who one is until this knowledge has been made available. From there to go on to say that the book actually *consists of* the true identities of the recipients is but a small step of symbolic hypostatization which is quite possible in a gnostic context. Something of the same was the case in the *Hymn of the Pearl*, where the awakening letter "had written in it just what was written down in my heart" – the letter is a hypostatization of the real self of the prince.

4. There are two more aspects of the book symbolism in *Gos. Truth* with which we must deal. First of these is the relationship of the revealed book with the revealer. The book does not appear by itself, but is revealed, i.e. opened, by the Saviour. The book is described as

the one which no one was able to take, since it was ordained that the one who would take it would be slain. ... The merciful one, the faithful one, Jesus, was patient in accepting sufferings until he took that book, since he knows that his death is life for many (20:3-14).

As many scholars have said, there is an allusion here to *Rev 5*, where the Lamb is found and declared to be the only one capable and worthy of opening the book of seven seals: "You are worthy to take the scroll and to break its seals, for you were slain and by your blood you purchased for God men of every tribe and lan-

guage, people and nation" (5:9). This is the notion of a book which contains the decisions and decrees of God, and is handed over to a chosen representative who as king thereby receives the authority to implement them on earth. The theme has a long history in the Near East, and has been studied by Geo Widengren in his book *The Ascension of the Apostle and the Heavenly Book*.²⁸ It is the same theme that we find in a text to which we have referred already, and which also is quite close to *Gos. Truth*, the 23rd *OdSol*:

And His thought was like a letter,
And His will descended from on high.
And it was sent like an arrow
Which from a bow had been forcibly shot.
And many hands rushed to the letter,
In order to catch (it), then take and read it.
But it escaped from their fingers;
And they were afraid of it and of the seal
which was upon it.
Because they were not allowed to loosen its
seal; for the power which was over the seal
was greater than they (vv. 5-9).²⁹

Here the letter is said to be the thought of the Lord, which reminds us that the book of the living in *Gos. Truth* was pre-existent within the Father's thought and mind (19:36-20:1). In both cases the book/letter is God's will, or decree; and only a chosen one can take and open it, i.e. execute the decree. Now in *Gos. Truth*, and this may well be the case also with the *Ode*, the book is not distinct from the Saviour himself. In fact, the revelation of the book is considered to take place in the incarnation and the death of Jesus on the cross: "Jesus appeared; he put on that book; he was nailed to a tree; he published the edict of the Father on the cross" (20:22-27).

In this way the book which brings knowledge and which actually consists of the true, the archetypal selves of those who receive it, is also

identical with the Saviour, who personifies the mind and will of the Father and acts as his appointed representative.

5. Finally, we come to the last aspect of the book, which might be called the book as text. The Father, *Gos. Truth* says, revealed his will

for a knowledge with which all its emanations are united. This is the knowledge of the living book which he revealed to the aeons, at the end as [its letters], revealing how they are not vowels nor are they consonants, so that one might read them and think of something foolish, but they are letters of the truth which they alone speak who know them. Each letter is a complete truth like a complete book, since they are letters written by the Unity, the Father having written them for the aeons in order that by means of its letters they should know the Father (22:36-23:18).

Here the book is conceived as a unified multiplicity, being like a book which is a unity although it consists of numerous individual letter signs. This provides a way of reconciling the seemingly contradictory ideas that the book is both something which contains knowledge, the ideal selves of the believers, and the Saviour himself. The book not only gives knowledge about the Father, but his emanations form part of it themselves. Each of the Father's offspring is, then, like a letter in the book, whereas the book as a unity is the Saviour (the Son, Jesus, the Word). At the same time each letter is a complete truth, i.e. it contains or mirrors the whole of which it is a part.

This leads us to ask and try to answer the following question: What is the real meaning of the book of the living in *Gos. Truth*? I believe this to be a legitimate question, inasmuch as it can be answered in terms of an underlying Valentinian soteriology for *Gos. Truth*. A clue to the right answer can be found in the formula-

tion "he put on that book" in connection with Jesus' appearance and incarnation. Now what the Saviour-Jesus "puts on" in Valentinianism, at the moment of his descent to earth, is usually his body, and this body contains the Church.³⁰ Thus he puts on the spiritual seed of Sophia as he passes through the Ogdoad, and, according to Western Valentinianism, the psychic Christ, son of the Demiurge, when he reaches the Hebdomad. The incarnation of the Saviour is thus at the same time the manifestation of his body on earth in the form of the Church. The Saviour is, then, a unity as well as a plurality. The work of the Church on earth consists in making each individual member of the Church participate in the unity, through realizing the unification of the empirical church member with his archetypal counterpart come down together with the Saviour. This, of course, is the unification of the Bridal Chamber, where the spiritual believer is united with his *syzygos*.

The book of the living, I would suggest then, is that archetypal congregation of the real selves of the elect, the spiritual Church, who descend with the Saviour to cause their earthly counterparts not only to recognize their own identity, but also actually to attain that identity through the unification of *syzygies*, which at the same time also manifests and brings about perfect interrelationship of wholeness and parts in the Saviour.

II

So much for the symbolism of the book in *Gos. Truth*. The question I would like to ask now is whether that symbolism can help us in any way to understand the religious function and significance of actual gnostic literature. In other words, can these ideas about revelation in the form of a book tell us anything about the *Sitz im Leben* of gnostic writings which claim to bring revelation to the reader/listener? What

in fact seems to be suggested by this symbolism is that the reading of a gnostic writing which purports to give *knowledge about* the reader's/listener's real identity is also to be thought of as an act which aims at *establishing* that identity. What the reader finds in such a writing is himself, in such a way that reading it becomes a sacramental act through which he is transformed into a new being. Thus one could say that the way in which the book in *Gos. Truth* is represented as the *syzygos* of the believer symbolizes the actual capacity to transform that a revealed book has when used in a cultic setting.

It is difficult to know anything precise about how gnostic literature was intended to be used. For one group of documents, the *Hermetica*, an authority such as Festugière has argued that they were not aimed at a religious community at all, since a sect of Hermetics did not exist. Therefore, Hermetic tractates were meant for private reading only. Thus CH XIII, On Regeneration (ὁ τῆς παλιγγενεσίας λόγος) and its practical realization, the γενεσιουργία.³¹ Having first exposed the doctrine, Hermes bids Tat to observe a moment of silence. The silence is in fact the womb in which the λόγος is sown, and from it the neophyte is reborn and unites with the powers of God in a hymn. Festugière comments: "Même distinction entre λόγος and πράξις dans la magie, entre λεγόμενα et δρώμενα dans les mystères, mais avec cette différence essentielle que l'opération de C.H. XIII consiste dans une expérience tout intérieure, sans l'aide d'aucun sacrement, rite ou représentation symbolique extérieure."³² Thus the rebirth of the person here takes place as an effect of having mentally and privately appropriated the λόγος. From the point of view of the function of the literary work this interpretation seems to rejoin Reitzenstein's notion of the *Lese-Mysterium*, which he developed in connection with this same text: "Wer [die literarischen Mysterien] als Bücher veröffentlichte, er-

wartete ..., dass der Leser, wenn Gott ihn begnaden will, dieselbe Wirkung beim Lesen empfinden werde, wie Tat angeblich beim Hören; die Wunderkraft der Gottesbotschaft wirkt auch in dem geschriebenen Wort: die Schau, das Erlebnis tritt ein."³³

This is one possible way of seeing the intended effect of a gnostic work, although it is not certain that Hermetism did not exist as communities with some sort of worship.³⁴ Where gnostic communities did exist, we can imagine that texts were read as part of religious services. It is true that we do not have many indications of such a practice, but I would like to point to one instance which suggests it. In the introduction to the *Apocryphon of James* from NHC I, James says:

You asked me to send you a secret teaching <which> was revealed to me [an]d Peter by the Lord. I could not turn you away, nor, however, speak with you, so [I have wri]tten it down in Hebrew characters. I send it to you, and to you only, but because you are a servant of the salvation of the saints. Be careful and take heed not to recite (jou) to many this writing, which the Saviour did not wish to divulge even to all of us, his twelve disciples. But blessed may they be who are saved through faith in this teaching (logos)! (1:8-28)

The writing is meant to be taken in charge by a person who has some institutionalized function in a gnostic community, and who in this capacity recites it to the followers. Since the teaching – λόγος, thus more accurately the reciting of the teaching – brings about salvation of the believers, it is natural to assume that this recitation has a sacramental character and that the reciter serves as a ritual functionary.

In such cases the recital itself becomes a performance, an act of ritual. But it is likely that for the most part the performance aspect was

reinforced by other specific acts, to which the text functioned as the *λεγόμενα* to the *δρώμενα* – to use, as Festugière appropriately did, the terminology of the mysteries. The text which is used in this way by a gnostic community reveals to the initiate who he really is, that he belongs to the elect race, and through that knowledge he acquires this new identity. This acquisition of a new identity, or, better, the unification with his real self, we can then imagine to have been ritually enacted in ceremonies representing (re)birth, a sacred marriage, and/or participation in the hymns offered to the Father by his transcendent aeons.

This means, however, that it is probably wrong to consider the reading of gnostic systematic treatises as only a catechetical preparation for the actual initiation ceremonies. Just as the *λεγόμενα* of the mysteries cannot stand on their own, but presuppose the *δρώμενα*, so the gnostic instruction is an integral part of the sacramental process itself. Becoming a Gnostic takes place at the moment the book is revealed, as much as in the ceremonies which symbolize the transformation by actions.

This religious function of the texts provides us with a perspective on how some of their formal aspects may be understood. Thus it is clear that the characteristic gnostic and Hermetic literary form of the revelation dialogue depends on the functional *Sitz im Leben* of these works as sources of illumination and personal transformation. The human interlocutors of the Saviour in these dialogues can easily be recognized as the literary representatives of their readers (or those to whom they are read). The relationship between the reader and the book is the same as that between the disciple and the Saviour in the book itself. Reader and disciple have the soteriological position of the imperfect or fallen soul who seeks to be perfected, i.e. reborn, through *gnosis*, while the book and the Saviour act as the *syzygos* who unites with the soul and brings forth the new man. This,

incidentally, is why, I think, female disciples such as Mary Magdalen figure so prominently in these dialogues: Their female gender makes them especially suitable as symbols of the fallen soul needing perfection.

Here we may recall the setting of the revelation of the book of the living in *Gos. Truth*: "In schools he appeared (and) he spoke the word as teacher" (19:19-20). His disciples are the little children: "Having been strengthened, they learned about the impressions of the Father. They knew, they were known; they were glorified, they glorified. There was manifested in their heart the living book of the living ..." (19:30-36). I think we may see this as a reference not only to the historical work of Jesus, but also to the cultic context of a gnostic community where teaching is transmitted. The two contexts are joined together by being situations of transmission of knowledge, just as the teacher and the book are symbolically the same.

I believe that this pattern can be extended even further. There is a systematic correlation not only between the sacramental practices and the salvation historical events which in the form of framed revelation discourses provide the mythical paradigm for these practices, but the mythical doctrines taught in these discourses can be shown to correspond to the same pattern. This is the case with, for instance, the myths of a pre-cosmic fall, in gnosticism centred around the figure of Sophia. Sophia represents the fate of the Father's offspring, who were brought forth in the intention that they should seek and find their perfect and divine origin, but went astray and had to be rescued by a Saviour from above. Sophia is thus the primary mythical archetype of the imperfect soul, to which correspond the disciples in the framework stories about the Saviour's work on earth, and on the ultimate level the individual gnostic initiate. The myth then explains to the Gnostic who he himself is in his imperfect state, but also

tells him how his perfect self originates in the Father and is brought to him by the Saviour. What happens to Sophia also happens to the disciples and to the gnostic believer. In the mythical world-view of these texts, this is more than just an analogy. Mythical parallelism is also a causal relationship, so that the unification of the Gnostic with his *syzygos* is at the same time the unification of Sophia with the Saviour, of the church with Jesus the Christ, and, ultimately, of the totality with the Father himself.

From here it is possible to go on to construe form and content as well as word and reality as inextricably and systematically joined together in gnostic texts. In a recent article Patricia Cox Miller has performed an analysis of passages from *Gos. Truth* and the *Tripartite Tractate* of NHC I, in which she demonstrates how post-structuralist notions of writing as an unfolding of the dynamics of language itself can be read with some success into those texts.³⁵ Aware of the dissemination of meaning which inevitably takes place with the use of words, the gnostic authors wrote in such a way as consistently to avoid referring to realities outside the texts themselves. These writers may thus be said to concur with Derrida's *dictum*, "il n'y a pas de hors-texte." There is, I believe, a good deal of truth in this point of view. But this theoretical framework is probably too general to allow us to understand these texts in their specific religious characteristics. For this we have to regard them in relation to that extra-textual reality

which is their use in religious practice. It is this function of the texts which explains the inter-relationship in them of form and content, word and reality. Just as the gnostic ritually transcends himself to become a new person, his true self, so he, as it were, *becomes* the myth which is told as part of the enacted ritual.

It is in this context too, I should like to add here briefly, that we should place the prayers and hymns so much used by Gnostics and attested in the written sources. This literary genre, where the performative aspect of language is focused, was used by Gnostics as a vehicle of expressing the transformation of the person, the acquisition of the new self accomplished in their ritual. In reciting these hymns, often characterized as silent, i.e. the referential aspect of their words being bracketed out, the worshipper takes leave of his empirical self and becomes one with the words that are enounced, and thereby finds himself united also with the aeons whose very substance is the glory of the Father.

Let me end here these remarks which can serve only as a prolegomenon to the study of gnostic literary forms and not as a contribution to that study itself. What I would like to emphasize in concluding is that if we wish such a study to deal with forms that in their essence are truly *gnostic*, we need to relate them to the functions they fulfilled in gnostic congregational practices, as well as to the central ideological patterns of gnostic soteriology.

Notes

1. This paper is a slightly modified version of a lecture given in Copenhagen in 1990.
2. I quote the translation of H.W. Attridge and G.W. MacRae in *Nag Hammadi Codex I (The Jung Codex): Introductions, Texts, Translations, Indices*, ed. Harold W. Attridge (Nag Hammadi Studies, XXII), Leiden 1985.
3. The symbol of the book in *Gos. Truth* has been often

- commented on, though along different lines than those which mainly interest us here; cf. in particular H.W. Attridge, "The Gospel of Truth as an Exoteric Text," in *Nag Hammadi, Gnosticism and Early Christianity*, ed. C.W. Hedrick and R. Hodgson, Jr., Peabody, Mass., 1986, 239-255 (esp. 245ff).
4. Cf. F. Boll, *Aus der Offenbarung Johannis: Hellenistische*

- Studien zum Weltbild der Apokalypse* (ΣΤΟΙΧΕΙΑ, 1), Berlin 1914, 7-8; [A.-J.] Festugière, *La Révélation d'Hermès Trismégiste*, vol. I, *L'Astrologie et les sciences occultes*, 3rd ed., Paris 1950, 319-24. A more extensive study has been made by W. Speyer, *Bücherfunde in der Glaubenswerbung der Antike* (Hypomnemata, 24), Göttingen 1970.
5. NHC III 68:10-23; I use the translation by A. Böhlig and F. Wisse in *Nag Hammadi Codices III,2 and IV,3: The Gospel of the Egyptians* (Nag Hammadi Studies, IV), Leiden 1975.
 6. As Böhlig and Wisse say (205-6), εϰ(ε)προελαθε must refer to ΤΕΘΕΙΒΙΒΛΟΣ in 68:10, and the gender is an error.
 7. Cf. Crum's dictionary, 486b.
 8. Josephus, *Ant.* I 68-71; *Jub.* 8:1-4; *Adam and Eve* 49-50, etc.; cf. W. Bousset, "Die Beziehungen der ältesten jüdischen Sibylle zur chaldäischen Sibylle und einige weitere Beobachtungen über den synkretistischen Charakter der spätjüdischen Literatur," *ZNW* 3 (1902) 44ff; Speyer, *op.cit.* 120; M. Tardieu, "Les trois Stèles de Seth, un écrit gnostique retrouvé à Nag Hammadi," *RSPT* 57 (1973) 553ff; B.A. Pearson, "The Figure of Seth in Gnostic Literature," in *The Rediscovery of Gnosticism*, ed. B. Layton (Suppl. to *Numen* 41), vol. II, Leiden 1981, 491ff; G.A.G. Stroumsa, *Another Seed: Studies in Gnostic Mythology* (Nag Hammadi Studies, 24), Leiden 1984, 106ff.
 9. For this designation cf. Pearson, *op. cit.* 489ff; Stroumsa *op. cit.* 125ff.
 10. NHC VII 118:10-19 (my translation).
 11. Cf. J. Bidez and F. Cumont, *Les Mages hellénisés*, Paris 1938, I, 45f; Pearson, *op. cit.* 494, 497f.
 12. Ed. Festugière in A.-J. Festugière and A.D. Nock, *Corpus Hermeticum*, IV, Paris 1954, 1ff.
 13. I use Scott's translation, with some modifications (W. Scott, *Hermetica*, I, Oxford 1924, 459-61).
 14. Festugière was unable to ascertain the precise meaning of πλησίον τῶν Ὁσίριδος κρυφίων; cf. *Corpus Hermeticum*, III, Paris 1954, CLV f.
 15. See the extensive discussion by Festugière, *ib.* CXXVIII-CCXIX.
 16. Her function thus resembles that of Dositheus in *Steles Seth* (see above).
 17. The concept has been studied by L. Koep, *Das himmlische Buch in Antike und Christentum* (Theophaneia, 8), Bonn 1952, in particular p. 31-39; cf. also TWNT I 618f (G. Schrenk).
 18. Ex 32:32-33; Is 4:3; Dan 12:1.
 19. LXX Ps 69:29; *1 Enoch* 47:3; *Apoc. Zeph.* 14:5; the Eighteen Benedictions, 12; Hermas, *Vis.* I 3:2, *Pre.* 8:6; *Sim.* 2:9.
 20. Phil 4:3; Rev 3:5, 13:8, 17:8, 20:12.15, 21:27.
 21. *The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament*, II, Oxford 1913, 519. The passage is interpreted differently, however, in some of the more recent translations.
 22. Cf. H. Jonas, *The Gnostic Religion*, 2nd ed. Boston 1963, 74-75, who quotes the present passage in this context.
 23. I use S.G. Hall's translation in W. Foerster, *Gnosis*, Eng. tr. ed. R. McL. Wilson, I, Oxford 1972, 357.
 24. Cf. W. Sundberg, *Kusha*, Lund 1953, 65-67.
 25. Also cf. Epiphanius, *Pan.* XXXI 5f, where the idea of the call is not explicitly mentioned, however. These examples can also be seen as gnostic variants of the widespread phenomenon of the "letter from heaven." A study was made by R. Stübe, *Der Himmelsbrief*, Tübingen 1918; cf., more recently, Speyer, *op. cit.* 23-42.
 26. See below, section 4; this aspect is missed by Speyer, *op. cit.* 38f.
 27. There is no need to accept Till's emendation of ἦμαγ to ἦμας here, as do Attridge and Pagels.
 28. *Uppsala Universitets Årsskrift*, 1950:7.
 29. Translation by J.H. Charlesworth, *The Odes of Solomon*, Oxford 1973, 94.
 30. Irenaeus, *Adv. haer.* I 6:1; *Exc. Theod.* 1, 26:1, 58-59.
 31. *La Révélation d'Hermès Trismégiste*, IV, *Le Dieu inconnu et la gnose*, Paris 1954, 203.
 32. *Ib.* n. 1.
 33. R. Reitzenstein, *Die Hellenistischen Mysterienreligionen*, 3rd ed., Leipzig 1927, 64.
 34. The importance of hymns in Hermetism suggests the existence of some kind of communal worship.
 35. "'Words With an Alien Voice': Gnostics, Scripture and Canon," *J. Am. Acad. Rel.* 57 (1989), 459-84.

Syncretism and Transformation in the *Gospel of Truth*

by
Anita Maria Leopold

In the study of Gnosticism, syncretism has been almost inextricably bound up with the question of the origin(s) of Gnosticism. In order to state the aim and scope of this paper, a few remarks on method concerning the phenomena 'origin' and 'syncretism' and the way they have been studied as part of the same complex will therefore be necessary.

The study of Gnosticism has also depended upon Christian conceptions of origin and tradition. It is almost a dogmatic truth, not only a theological but also an historical one, that Christianity originated in Judaism and, at least as far as origins and syncretism are concerned, Gnosticism has been understood and described within the general framework set up for Christian origins, i.e. by comparison with Judaism and Christianity.

To a certain extent, Christian conceptions of origin have become the paradigm for historical explanations. Not only is the very idea of history part of our cultural heritage from Judaism and Christianity, but within Christian theology, history has become the testimony for religious argumentations. Historical investigations into early Christianity that fail to recognize this pattern, are liable to mix historical Christianity with paradigmatic theological Christianity. In a recent book, Burton Mack (1993) suggests that considerations concerning the manifold and diverging interpretations and transformations of the Jesus narrations must also be included in the study of early Christianity. He presents a novel and far more Hellenized and even syncretistic picture of early Jesus-movements in

the light of the social and cultural climate of first century Galilee by presenting the Jesus of Q as a Cynic-like sage¹. Whether one accepts Mack's theory of Q or not, it is worth noticing his understanding of early Christian writings as "specific junctures of a group's social history", and "as an expression of a particular group's thought and discourse at that time"². Accordingly, the Christian gospels are the results of "early Christian mythmaking"³, which must then be seen as the result of a kind of social experiment taking place as a reaction to the pressure of social and cultural changes at the time. A mythic world is an imaginary construct, of course, but as such it is particularly flexible to changes and innovations on its own discursive level, as it can itself "be explored and rearranged in hopes of finding some new perspective that can clarify the times"⁴.

If we pose questions like *How did the development from Judaism to Christianity happen?* or *How did a new Hellenistic religion emerge from a Jewish messianic movement?* we must consider the complexity of these questions carefully if we want to get a full picture of the different levels of knowledge that these Christian texts represent, as Mack has demonstrated. And, if we accept early Christian mythmaking as representations of discourses and social experimentation taking part in an overall syncretistic and Hellenized atmosphere, a new dimension is thus given to the discussion concerning Gnostic origins. It helps to rid Gnosticism of the 'strait-jacket' of a much later Christian historical paradigm. The conflict between the Christian

Gnostics and the church should not, therefore, only be answered from a genealogical viewpoint, since it was just as much a difference caused by conflicting mythological paradigms. If we, then, follow Burton Mack's conclusion, the myth of Jesus was already a myth before it became the history we know from the Gospels:

"A myth projects the agreements that have been reached about the proper way to do things and what to value in human relationships. By a marvellous use of metaphor, dislocation, and visual transformation, myth combines these agreements with a people's memory traditions and recasts its history as a storied world"⁵.

Burton Mack's approach to the study of early Christianity has a bearing on the study of syncretism in Gnostic texts. Rather than considering the origins of each and every idea put forward in Gnostic texts, we should focus on their "interpretation-paradigms", i.e. the ideas that control the interpretation and transformation of motifs in Gnostic texts, thus crediting Gnostic texts with the same paradigmatic authenticity as Christian texts; that is, a recognition of the Gnostic myths as having paradigmatic value for a religious group.⁶

What I propose to do is to redefine the category of syncretism for use in an analysis of Gnostic transformations of religious themes which they share with other traditions. The dynamics of syncretism must be viewed as a kind of innovative process, which cannot be explained exclusively from a historical angle. If we want to understand syncretism as more than a 'Scheltwort' for mere parasitic borrowings, we need to confront different levels of knowledge, empirical as well as theoretical. A redefinition of the category of syncretism also concerns the category Gnosticism/Gnostic, since syncretism has been used as an abusive term to characterize Gnostic religion(s) as impure and parasitic.

This issue is debated by Kurt Rudolph, who has pointed out that we need to consider syncretism as a dynamic process determined by two courses⁷:

»Die historisch-politischen und sozialen Vorgänge bestimmen dabei vielfach den Verlauf, sind aber gleichzeitig als ideologischer Ausdruck eben dieser Vorgänge auch von Wirkung auf diese selbst, so dass die Steuerung des synkretistischen Wandels in den Religionen von zwei Seiten erfolgt: von der Praxis und der Theorie.«⁸

And:

»Es ist die »Begegnung«, der »Kontakt«, einschliesslich der »Konfrontation«, der die universale Voraussetzung und das Movens des Synkretismus ist.«⁹

As much as I agree with Rudolph, I still think that in order to understand the innovative process of syncretism, we have to consider the semantic aspects involved in the syncretistic "Konfrontation": How do we best describe a transformation-process of different religious elements interacting within a textual universe? For this purpose I have found help and inspiration in Ferdinand de Saussure's linguistics and his definition of the categories "Langue" and "Parole". Briefly, the dichotomy of Langue and Parole corresponds to what Saussure describes as synchronic and diachronic perspectives of language. Applied to the study of syncretism, this would imply that historical, sociological and psychological considerations, which are all connected to diachronical sequences, must be kept in their proper perspective vis-à-vis the 'synchronic structure' of the text: the set of rules which generate the text or the pattern into which the text organizes the different motifs into a semantically coherent system. Kurt Rudolph has demonstrated the historical and

sociological conditions for a syncretistic process, but to describe the pattern or system that mediates the process, structural analysis will be necessary.

It is with this pattern that I shall deal in the following specimen analysis, undertaken to show how the interpretation paradigm of a text is able to transform culturally determined relations. This ‘semantic’ approach to syncretism should also throw some light on the innovative key ideas in Gnostic myth-making.

As a specimen for my analysis I have chosen The Gospel of Truth¹⁰, and as a theme or motif shared with other Christian groups I have chosen Jesus as a soteriological figure or paradigm. I shall compare this motif with examples from Irenaeus’ christological and soteriological statements in *Proof of the Apostolic Preaching*¹¹ to demonstrate how the different ‘languages’ or ‘interpretation-paradigms’ of these two texts affect their arrangement and transformation of the motifs concerning Jesus as a soteriological figure. Finally, I hope to demonstrate, by this comparison, that syncretism is not just a question of integrating ‘borrowed’ ideas, but rather that it is a type of innovation that evolves from rearranging and transforming shared themes into new discourses. The phenomenon of syncretism may thus be compared to the kind of social experimentation envisaged by Burton Mack.

In my analysis of the Gospel of Truth¹² and Irenaeus’ *Proof of the Apostolic Preaching*,¹³ metaphor and metonymy will be the key analytic concepts in accounting for the construction and transformation of meaning: Metaphor and metonymy in the two texts represent different paradigms for an interpretation of Jesus as a soteriological motif.

In the Gospel of Truth,¹⁴ the use of metaphor is the dominant tool for transformation and innovation. The term metaphor describes a linguistic phenomenon, in which a motif is transferred from one domain to another to create new meaning. Where religious

ideas are concerned we might say from one world to another, for in religious texts, mythological motifs may metaphorically denote social entities. A metaphor should furthermore be seen in both perspectives – that of ‘langue’ and that of ‘parole’. It is part of the structure of langue by creating analogies through “a play of similarities mingling with dissimilarities.”¹⁵ The metaphor enters parole by being both the bearer and the producer of cultural meaning.¹⁶ The metaphor may thus prove a useful instrument in showing how structures characteristic of the system of language function together with the process of culture and the production of meaning.

1a. World-view in the Gospel of Truth

The Gospel of Truth introduces an extremely abstract myth in which the actors are named: ‘*the Father*’, ‘*the totality*’, ‘*ignorance*’, ‘*error*’, ‘*oblivion*’ and ‘*the deficiency*’. We recognize fragments of the Valentinian myth of “Sophia’s fall”. But the pleromatic drama in the Gospel of Truth excludes the known mythical “*dramatis personae*”, and appears as an abstract representation of the human condition in life. It is tempting to call the myth in the Gospel of Truth a ‘psychological cosmology’, for its cosmology is both a metaphor and a function of man’s spiritual captivity in the world. We are informed in 24.21-22 that the form of the deficiency is the world as a result of ignorance and error. Reduced to psychological terms, the world is drained of reality; it is transformed into a mere projection of ignorance.

1b. World-view in Irenaeus

Irenaeus proclaims that the world is God’s creation by referring to Genesis. The creative word of God is identified with the Son of God (Ch.10: 54): “This God, then, is glorified by His Word, who is His Son”, and: “He has estab-

lished with the Word the whole world". Man is made as an image of God (Ch.11: 54). And Irenaeus interprets the idea from Genesis like this: Man is made lord of the earth (Ch12: 55): "But the man was a little one, and his discretion still undeveloped, wherefore also he was easily misled by the deceiver."

The Fall of man and the introduction of death happens because of man's disobedience to God (Ch.15-16: 56-57). But the reason for God's prohibition against eating from the Tree of Knowledge is, according to Irenaeus, that Adam was a child, "and should not have thoughts of grandeur, and become lifted up, as if he had no Lord". (Ch.15: 56). Thus, the Fall of man marks the beginning of a restoration history, in which prohibitions and the introduction of death are part of God's educational scheme for man's gradual recovery of the likeness to God. Irenaeus employs an educational reasoning on fall and redemption, whereas the Gospel of Truth expresses a psychological view.

To sum up: The view of the world expressed in *The Gospel of Truth* is based on the metaphorical relation between 1) a pleromatic drama and 2) man's ignorance and suffering. Thus the world is drained of reality, and what to Irenaeus is history becomes transmutable into images of a pleromatic drama.

The view of the world in *Irenaeus* emphasizes metonymic relationships: the world participates in God because it is his creation, and man participates in God because he was made in the image of God. In the framework of this father/child metonymic relationship, the Fall of man is understood as part of God's educational scheme for Adam.

2a. The Jesus figure in the Gospel of Truth

In the Gospel of Truth, Jesus as Christ is mentioned with only fragmentary references (NHC I,18.12) to the events narrated in the New Tes-

tament gospels. It is through these references, however, that the myth of 'oblivion' and 'error' told by the gospel of Truth acquires the character of an interpretation of these events. In this way, motifs of the narrative of Jesus are turned into metaphors for the abstract myth of 'oblivion', 'error', and 'knowledge': "He was nailed to a tree (and) he became a fruit of the knowledge of the Father." (NHC I,18.25) This refers both to the Crucifixion-story, Genesis and the Valentinian mythology of the Gospel of Truth. In this very complex perspective, whoever picks the fruit of knowledge undoes the fall of Adam, and instead of *resurrection* the Gospel of Truth speaks of *recognition* and *knowledge*. A *historical interpretation* is replaced by a *metaphorical interpretation*. The crucifixion functions as an image of knowledge. The act of redemption it denotes is a mental restoration, not an event in 'flesh and blood'.

The passion of Jesus is also given a new meaning: "For this reason the merciful one, the faithful one, Jesus, was patient in accepting sufferings" (NHC I, 20.11), and: "He published the edict of the Father on the cross. O such great teaching! He draws himself down to death though life eternal clothes him" (NHC I, 20.26-28). "Accepting sufferings" is an image of the humiliation which the enlightened Jesus is suffering by being in the world and in the flesh, which is synonymous with death. His death on the Cross serves as an image of the Father's edict as a metaphorical 'action' referring, simultaneously, to the pleromatic drama and the individual's search for knowledge.

By these examples I have demonstrated how a new context, *in casu* the abstract, spiritualized mythology of the Gospel of Truth, functions as an interpretation paradigm of the inserted fragments of the Jesus narrative. The result is a transformation of the meaning of the redeeming acts of Jesus.

2b. The Jesus figure in Irenaeus

According to Irenaeus the passion of Jesus and his death on the Cross constitute an incarnation by which not only God but also his restoration scheme become flesh (Ch.31-32: 67-68): "So the Lord, summing up afresh this man, reproduced the scheme of his incarnation, being born of a virgin by the Will and Wisdom of God, that He too might copy the incarnation of Adam, and man might be made, as was written in the beginning, according to the image and likeness of God."

The scheme of salvation is mimetically conditioned, but constitutes a metonymic relationship. When Jesus takes part in Adam's body and death, he then restores Adam's disobedience by his own obedience. And since death originated because of disobedience it is annulled by obedience. Irenaeus interprets the crucifixion story as an inversion of the myth of Adam's fall: "So by the obedience, whereby He obeyed unto death, hanging on the tree, He undid the old disobedience wrought in the tree." (Ch.34: 69-70)

Through his interpretation of Genesis as the mythological context for the resurrection narrative, Irenaeus creates a metonymic connection between myth and history that accounts for the soteriological meaning of the Passion and the Crucifixion. The very idea of salvation is thus conditioned by metonymy and history.

According to the *Gospel of Truth*, Jesus as a soteriological motif is metaphorical because 1) Jesus' passion and crucifixion is an image of the Pleromatic drama and the individual's search for knowledge, and 2) redemption is a mental action and has no meaning 'in the flesh'. Salvation is thus determined by metaphors denoting 'knowledge', just as the world and the flesh are metaphors for 'error' and 'oblivion'

According to *Irenaeus*, Jesus' passion and crucifixion is metonymically related to: 1)

Adam's body, disobedience and the origin of death, and 2) redemption as an inversion of Adam's sin.

Salvation is thus metonymically determined by the historical interpretation of the worldly and mythical acts of Jesus 'in the flesh'.

3a. Soteriology in the Gospel of Truth

In the Gospel of Truth, Jesus represents *the word* (NHC I, 16.34), *the Son*, and *the name of the Father*, that is the *hidden mystery* (NHC I, 18.15) which the gospel intends to reveal. *The son* who is *the name of the Father* (NHC I, 38.7) is pre-existent in the Father "before he brought forth the aeons" (NHC I, 38.35). Jesus represents the visible part of the Father's name in the world (NHC I, 38.19).

We have already seen that the figure of Jesus serves simultaneously as an image of the pleromatic drama and as a metaphor for salvation. The way to salvation depends on the ability to acknowledge the truth behind the historical representation which is revealed through the Father's naming of the son: "He [the father] gave him [the son] his name which belonged to him;" and: "His is the name; his is the son" (NHC I, 38.13). Through the act of naming, the son partakes in the Father's name just as the Father partakes in the son's name. For the Gnostic, true knowledge, the goal of salvation, is an act of participation in the Father and thus a relationship as metonymic as the chain of Irenaeus, but it can only be achieved through a metaphorical conception of the world and worldly existence. The act of naming functions as a metaphor for the act of salvation of each individual: "So that one who has knowledge is the one whose name the Father has uttered." (NHC I, 21.28). To be named is to partake in the name of the father and the son and thereby become one of *the sons of the name* (NHC I, 38.28). The result of the achieved knowledge is a metonymic relationship. But the condition

for achieving knowledge is metaphorical throughout: first the adept must acknowledge that the form of the deficiency is the world, and that as a part of the world he is part of the deficiency as well, and has ... *come into being like the shadows and the phantoms of the night.*" (NHC I, 28.27).

The use of the negative metaphors describing worldly matters serves to annihilate the metonymic relationship man has to the world. It is substituted by a chain of positive metaphors functioning as images of knowledge to guide the individual to the new metonymic relationship in the participation of the name of the Father and the son. This is the only significant and necessary metonymic relationship occurring in the Gospel of Truth, and once it is reached the metaphors may dissolve. The knowledge, which is salvation or *true existence*, is beyond the limits of the world and language itself.

3b. Soteriology in Irenaeus

Irenaeus places Jesus Christ inside the genealogy of the Old Testament. In the Genesis as the Word and God's co-creator (Ch.5: 50), and in the Garden of Eden (Ch.12: 55), where: "the Word of God was constantly walking in it; He would walk round and talk with the man, prefiguring what was to come to pass in the future". The works of Jesus are part of God's plan and preexistent according to Irenaeus, who uses references to the Old Testament, the prophets and the apostles as historical proof of the solidity of God's plan: "This, beloved, is the preaching of the truth, and this is the manner of our salvation, and this is the way of life, announced by the prophets and ratified by Christ and handed over by the apostles and handed down by the church in the whole world to the children" (Ch.98: 108).

The place of salvation is the world, and it takes place in history as a part of God's plan.

There is a metonymic chain running from the time before creation until the time of the church. Obviously, it is a metaphorical construction, as for instance the comparison of Christ with the word of God, but Irenaeus' persistent historical argumentation rejects any metaphorical or symbolic interpretation. Irenaeus understands reality and existence as connected with the world and the body: "... the Word establishes, that is, works bodily and consolidates being" (Ch.5: 50). Salvation requires continuity of the metonymic chain from the time before creation until the time of the church, which has the responsibility to administer salvation. To partake in salvation is to become one of the sons of the church. It could be argued, of course, that the chain is held together by metaphorical relationships, but what Irenaeus does is to insist on metonymic relations throughout the chain.

The Gospel of Truth differs from the Irenaeian and ecclesiastic Christianity by transforming, through a metaphorical interpretation, the Christian theme of salvation in the flesh into a mental paradigm representing the act of knowledge.

Conclusion

My intention was to demonstrate how religious themes shared with other traditions are transformed and given a new meaning by *the interpretation paradigm* of the new context. The interpretation paradigm in the Gospel of Truth is the idea that the world and everything in it are but images that need to be deciphered in order to acknowledge the true essence behind. Even language is just a metaphorical representation. And consequently so is the language in the Gospel of Truth¹⁷. But by its ability to construct images the language in the Gospel of Truth has the power to make the adept see through the images of the world and into the essence of knowledge. This idea is what I would

venture to characterize as a general paradigm in Gnostic myth-making. In principle, any other mythical element or image from the surrounding philosophical or religious traditions might serve as images of knowledge. But gnostic myth-making did not evolve as the consequence of borrowings, rather gnostic myth-making should be characterized as type of innovation taking part in a larger religious discourse of the time. The Gospel of Truth thus represents a discourse different from that of Irenaeus, although they share elements of a more general discourse (the Jesus-narrative and Genesis-myth). The two texts represent different systems of thought; or, to return to Saussurian terms, the Gospel of Truth may be classified as a ‘Langue’ governed by metaphors, in

contrast to Irenaeus who represents a ‘Langue’ governed by metonyms.

The present analysis demonstrates that syncretism functions as a kind of *innovative method* to bring about a new religious identity out of shared themes and traditions. Syncretism must be understood as an active tool for the expression of new paradigms in the encounter of different religious discourses. Accordingly, the different elements in a syncretistic text should be explained not only in terms of their genealogy, but also according to the type of discourse the text represents, i.e. with a view to discovering the interpretation paradigm which has governed and generated the arrangement and the transformations of motifs shared with other traditions.

Bibliography

- Attridge, H. W. and George W. MacRae, S. J. 1985: “The Gospel Of Truth.” *The Coptic Gnostic Library: Translation, Introduction and Notes*. Ed. by James M. Robinson, Leiden: E.J. Brill.
- Culler, Jonathan 1976: *Saussure*. London: Fontana Press.
- Eco, Umberto 1984: *Semiotics and the Philosophy of Language*. London: MacMillan.
- Helderman, Jan 1998: “A Christian Gnostic Text: The Gospel of Truth,” *Gnosis and Hermetism. From Antiquity to Modern Times*. Ed. by R. van den Broek and W.J. Hanegraff. New York: State University of New York Press.
- Jonas, Hans 1962: “Evangelium Veritatis and the Valentinian Speculation”. *Studia Patristica* 6. Ed. F.L. Cross; TU 81. Berlin: Akademie.
- Mack, L. Burton 1993: *The lost Gospel. The book of Q And Christian Origins*. HarperCollins Publisher.
- Martin, Luther H. 1987: *Hellenistic Religions*, New York: Oxford University Press.
- Rudolph, Kurt 1983: “Gnosis’ And ‘Gnosticism’ – The Problems Of Their Definition And Their Relation To The Writings Of The New Testament” in *The New Testament And Gnosis*. Ed. by A.H.B. Logan and A.J.M. Wedderburn. Edinburgh: T. & T. Clark.
- Rudolph, Kurt 1992: “Synkretismus – vom Theologischen Scheltwort zum Religionswissenschaftlichen Begriff” in Kurt Rudolph: *Geschichte & Probleme der Religionswissenschaft*. Leiden: E.J. Brill.
- Saussure, Ferdinand de 1973: *Cours De Linguistique Générale*. Paris: Payot.
- Smith, Joseph P. 1952 (transl.): “St. Irenaeus, Proof of the Apostolic Preaching”. *Ancient Christian Writers*, no. 16. New York: Newman Press.

Notes

1. Mack 1993: 114-21.
2. Mack 1993: 10.
3. Mack 1993: 10. Mack argues in the light of the Q-re-

search the need for a revised understanding of early Christian history, and that “The narrative gospels can no longer be viewed as the trustworthy accounts of

unique and stupendous historical events at the foundation of the Christian faith. The gospels must now be seen as the result of early Christian mythmaking."

4. Mack 1993: 209.
5. Mack 1993: 208-9.
6. Cf. Rudolph 1982: 26: "The Gnostic 'spirit of late antiquity' lacks neither body nor shape, but bears the stamp of a quite specific religious view of the world." Since I gave this paper in 1995 Michael A. Williams has argued convincingly against the term 'gnosticism' and many of the theories and connotations connected to the term in *Rethinking "Gnosticism". An argument for dismantling a dubious category*, Princeton 1996. Williams agrees with Rudolph, as do I, to dispense with the term 'gnosticism' and replace it with 'gnostic' or 'gnosis', because as Rudolph argues "research has to use general terms". But as Williams most rightly points out it is not just the term that is problematic but the category (see "Conclusion", pp.262-66). And I admit that after reading *Rethinking gnosticism*, I too had to 'rethink' some of my own stereotypes concerning the gnostics.
7. Rudolph 1992.
8. Rudolph 1992: 213.
9. Rudolph 1992: 209.
10. Translated by Attridge, Harold W. & George W. MacRae 1985:82-117.
11. Translated by Joseph P. Smith, 1952.
12. N.H.C. I, 3. Translated by Attridge & MacRae 1985.
13. Translated by Smith 1952.
14. My analysis of GT presupposes 'the fall of Sophia', the Valentinian mythical theme, to be the model for the myth presented in GT, as does Hans Jonas (1962:102). Recently, Jan Helderma (1998) has challenged this theory, defending the much discussed assumption, that Valentinus is the author of GT. According to Helderma the mythical theme in G.T. is modelled on the wandering Isis as described in Plutarch's *De Iside et Osiride* 54 (1998:59-60). He states that: "The significance of the Isis-Planè hypothesis is that it makes it probable that the author [Valentinus] of GT was acquainted with Hellenistic-Alexandrian *Bildungsgut*". Helderma's hypothesis does not necessarily exclude the relevance of the fall of Sophia. In my opinion the Gospel of Truth does not only represent the author's mind and biography, but also a certain Valentinian-Gnostic inter-discursivity. If we accept the Isis-hypothesis, it is because Isis represents, together with the Jewish Sophia (as the consort of Yahweh in Jewish Wisdom literature), a model of the feminine principle which is reflected in the Gnostic cosmology as a response to a shared discourse on fate and cosmology in the late Hellenistic period. For the Hellenistic image of goddesses see Martin 1987: 58-84.
15. Eco 1984: 95.
16. Eco (1984:102) emphasizes that "the best metaphors are those in which the cultural process, the dynamics itself of semiosis, shows through." Cf. also p. 88: "The inner nature of metaphors produces a shifting of the linguistic explanation onto semiotic mechanisms that are not peculiar to spoken languages."
17. N.H.C. I, 22.38-23.10. Attridge and MacRae 1985: 43.

Nature of the Divine and Types of Gnostic Systems

by
Concetta Giuffrè Scibona

Since the very first occurrence of the word theology, (in Plato's *Republic*¹), it has denoted a basic dimension of the relationship between the human and the divine, a "reasoning on the Deity" in its "truth and essence". Within the Platonic tradition, Plutarch bears witness to a still deeper understanding of the idea of theology, defining the knowledge of the Deity as "truth" in its strongest and most absolute meaning, a "truth" which implies an aspiration to the Deity, resulting in an ontological transformation of the person².

As for Gnostic religious systems which have taken shape under the influence of this Platonic tradition, theology, i.e. what is said of the Divine World, will thus constitute a valid hermeneutic key and a point of departure for historico-comparative studies of such systems. As a matter of fact, the Gnostic systems explicitly deal with metaphysics as a human condition and a human potential.

A core idea of Gnostic theology is, as pointed out by Hans Jonas more than thirty years ago, divine tragedy: "A Gnosticism without a fallen god, without benighted creator and sinister creation, without alien soul, cosmic captivity and acosmic salvation, without the self-redeeming of the Deity – in short: a Gnosis without divine tragedy will not meet specifications"³.

Although these words focus mainly on important aspects of the Valentinian system, they undoubtedly characterize the roots of all ideologies which were the object of that particular knowledge, by means of which men and

women, living in certain periods and places, believed they would achieve salvation.

There is no doubt that research following the publication of the Nag Hammadi texts has added many specifications to Jonas' definition. Before this discovery, patristic sources had offered an overall picture of gnostic heretic sects arranged according to their developments in order to confute them. They were therefore not always trustworthy.

The Nag Hammadi Library has put before our eyes, as in a close-up on some details, new direct sources. But to integrate its many literary genres and its often heterogenous systems into a long historical perspective is no easy task, and the knowledge we had previously acquired does not always become clearer⁴.

Theology, which for the Gnostics means theosophy, will be the point of departure of the following attempt to construct an historical typology⁵ of gnostic systems. The reasoning on God and the Divine World includes all sequences of Being and Becoming: Cosmology, Anthropology, Eschatology.

Every gnostic system gains its own specific features from the contents of this primary structure of the Divine world, which generates a specific alchemy of substances, determining the mechanism of knowledge and salvation. Indeed there is a specular, opposed relation between the superior level that originates the divine event and the inferior level that experiences actuality⁶.

In other words; the typological and functional differences between Gnostic systems always

derive from different theological concepts, ranging from remarkable discrepancies to subtle nuances, but surely generating different outputs and appearing as different cosmological and anthropological sequences. The different cosmological and anthropological sequences thus generated define experiences of life, and in this way they are linked to types of behaviour which the historian must take into account.

For a closer understanding of such typological differences, let us compare on the one hand Valentinian gnosis, the best attested and studied Gnostic group, and on the other hand Manichaean gnosis, the later and longer lasting community.

U. Bianchi⁷ has studied the peculiar nature of the Power in Manichaeism: both Light and *Hyle* are compact and homogeneous, each impassible in its place and in its state. In contrast, the Valentinian *Pleroma* is non-homogeneous, ontologically degrading from a centre which is perfection to a periphery which is naturally weak: "in cui è da attendersi – as Bianchi writes – l'insorgere del male ed il principio della caduta". Both these forms of Power are thus structurally dependent on the opposite substance: a relationship which is radical dualism in the first case and mitigated dualism in the second case. In other words, this kind of devolution of the Divine Substance (with the following events) results directly from its nature, from its way of being. What marks out the Valentinian system is a crisis in the Divine World, a crisis which precedes and causes the fall to the lower level, and thereby produces the lower world and the human condition.

In Irenaeus⁸, *Sophia's* vicissitude and the structural relation we have spoken of above appear to be the moment of greatest tension of the aeons in the *Pleroma*, aeons which are all intent on knowing *Bythós*, the Father. The aeons are urged to attain this knowledge by the *Nous*, which is the only one that knows him. In

Hippolytus⁹, this vicissitude is presented as a metaphor of generation, a deviance from the way in which the aeons emanate (i.e. through pairs of *syzygoi*). This motif was widespread in many gnostic contexts. *Sophia* wanted to imitate the Father and generate alone without her *syzygos*. The same motif occurs in *Apoc. Joh.*¹⁰. Also here the weakness of *Sophia* is due to her peripheral position in the *Pleroma*. In *Trac. Trip.*¹¹ the *pleroma* consists of a triad (Father, Son and Church). The *pleromatic* tension which is described as "the free will caused by all", and the nature of Wisdom somehow justify the transgressing *aeon*, in this text the *Logos*: "the movement of the *Logos* is caused by the economy preordained to be fulfilled".

In the Manichaean gnosis, on the other hand, the compactness of the Divine Nature and the lack of ontological graduation cause a certain fixity in the Divine World, which is incapable of interior modifications, and a type of devolution, which, due to the chaotic and potentially aggressive nature of the *Hyle*, is a progressive evocation of the Father of Greatness (i.e. a simple deduction from his own substance) and an immediate and providential descent of particles of Light to the level of Darkness. The fragmentation of the substance of the Light and its intrusion into the Darkness, as a consequence of the mutual incompatibility of the two substances, will eventually be fatal to the *Hyle*¹². But on the level of existence, this mixture will cause, in the Light dispersed in all cosmic realities, a tragic and continuous longing towards the world from which it came¹³.

The vicissitude undergone by Light is protologically represented in the descent of Primordial Man, and is reflected, on the level of existence, in the idea of *Jesus Patibilis*¹⁴. However, all the divine entities are perfectly consubstantial with each other and with the Father of Greatness from whom they originate. Their separate identities are therefore ultimately defined by their functions. This means that divine

figures become less personal, and the basic opposition turns into a cosmic mixture of substances, which must be separated. The process of salvation and elevation of the substance of Light requires a variety of divine actions on the mythological level in order to set the *machina mundi* in motion. The reprisal of Darkness, which creates the protoplasts for the purpose of imprisoning as much as possible of the Light substances, motivates the *Signaculum Sinus* and brings out the impurity of the body and of sexual intercourse and generation¹⁵. But, ultimately, after the coming of *Jesus Splendor* to Adam, there exists another possibility of purification and salvation of the Light in the body guided by the *Nous*.

Mani's body¹⁶ is a paradigmatic example to his community of the providential value of the body. The descent and rise of Divine Substance, according to Manichaean gnosis, appear as a continuous line and illustrate clearly the concept of *Salvator Salvandus* or *Salvatus*. On the existential level every man is entrusted with elevation of Light. All Manichaean believers work for the separation of Light particles (*chorismos*) within the Manichaean Church, assuming different functions but with a common goal: salvation. This unity of the Manichaean church, where all members are dynamically engaged in the effort of salvation in accordance with the compactness of the Divine World, is in stark contrast to the variety of the destinies of the saved and damned in the Valentinian gnosis. They are *ab aeterno* ontologically predisposed to their situation as *pneumatikoi*, *psychikoi*, *hylikoi* in correspondence with the ontological differentiation of the *Pleroma*. The crisis in the Divine World, which is typical of the Valentinian gnosis, generates another substance different from the Divine, which assumes the shape of a psychical and ignorant demiurge, *Ialdabaoth*, on whom the Divine World will secretly operate in order to achieve partial and varied salvation. The Manichaean

demiurge, (the Living Spirit), on the other hand, is an evocation of the Father of Greatness, and although the material basis of his creation is an ontologically negative substance, the corpses of the dark archons, he works by himself for the salvation of the substance of Light, which is also his own substance.

One of the fundamental questions concerning the concordance between the heresiological sources and the Nag Hammadi texts is the consistency and typology of the so-called ophitic gnosis considered in the light of the new documentary material on Sethian gnosis. There is no doubt that the patristic tendency to frame as systems the various gnostic ideas and sometimes to establish relationships among the various gnostic groups does not always seem impartial since the very aim of the Fathers were to confute heretical ideologies and practices. However, we should neither altogether discredit their reports nor adhere literally to their schemes.

As for the Sethians, G. Casadio¹⁷ seems to represent the best balanced attitude among many other authoritative positions¹⁸. He defines the gnostic group called Sethian as "a constellation of various gnostic circles basically connected by their awareness of belonging to the chosen race of *Seth*, entrusted with the *Sperma-Spinther*, which is consubstantial with the Supreme Deity and deposited in *Seth* by the Mother herself (*Sophia* or *Barbelo*)". Within this constellation different theological structures have been at work, generating the great variety of systems found in the texts. In particular, the Sethian theological structures in Pseudo-Tertullianus, *Adv. Omn. Haer.*, II,7 and of Epiphanius, *Panarion* 39 reveal a basic concordance with Saturninus' theology (Divine Mother fighting against angels bound to the Lower World). Hippolytus' report on the Sethians, however, is derived from another ideological background¹⁹. In the triadic assembly of the *ou-*

siai a radical opposition of two principles is perceived: Light and Darkness. The Spirit placed between them, even if unmixed (*akeraios*), is composed of a fragrance, an ontological *minimum*, making Light attractive to Darkness.

In this metaphysical opposition of Light and Dark Water the aggressiveness of the latter principle is very remarkable. It generates by itself a strong wind similar to the twisting of a snake and imprisons a ray of the Light coming from above. The unhappy mixture of Light and Darkness looks for salvation in *lysis*, the separation of substances, which in turn necessitates the descent of the Saviour. The *Logos*, in the form of snake, goes down into the Dark Water and penetrates the impure Womb to free the *Nous* and the Spirit. The radical dualism generates an idea of salvation above all concerned with the perception of the mixture, its modalities, and with the separation of Light from Darkness and the final purification of the Light²⁰.

The Sethians of Hippolytus were interested precisely in these topics²¹, i.e. the same problems which Augustinus found so vain in the almost scientific discussions of the manichaeans²². It is a line of thought, certainly adopted along with the dualistic structures from the Iranian context of the doctrines of *gumezishn* and *frashkart*, which, with further elaborations, we find in other systems of the same historico-cultural area²³. Thus in the report on Basilides in the *Acta Archelai*²⁴ the mixture of the two opposite substances, Light and Darkness, prepared by a "concupiscentia" of the Darkness towards the Light, is made possible by a reflection from the Light into the Darkness, a reflection which gives rise to generation at the lower level and to the spread of fragments of Light in the *Cosmos*.

But it is necessary at this point to consider the only Nag Hammadi text which is ideologically congruent with the patristic evidence: the

*Paraphrase of Shem*²⁵. Undoubtedly, the *Paraphrase of Seth*, to which Hippolytus²⁶ refers, and the *Paraphrase of Shem* work within the same fundamental triadic structure: Light, Darkness, and Spirit as the central configuration of a radical dualism. The aquatic nature of Darkness generating a matrix and the action of a Saviour – in the Nag Hammadi text called *Derdekeas* – occur substantially in basically parallel ways, except for the lack of a baptismal purification. Instead a violent attack is launched against water, the begetter of Winds and Demons. The discrepancies between the two texts cannot, however, in any way overshadow the structural parallelism which shows them to be two variant expressions of the same doctrinal teaching. Another close parallel is the teaching of the Ophites reported by Irenaeus I, 30 concerning the fundamental principles (*Lumen Beatum, Spiritus Sanctus, Aqua, Tenebrae, Abyssus, Chaos*) and the chance fall of Light (*humectationem*) in the dark Waters. However, this text shows further Judaeo-Christian and Neo-platonic developments and elaborations, which link it to the cosmogonic writings of the Nag Hammadi texts: The creation of Adam (cf. Saturninus), the antropomorphism of the Principles, the progressive emission of Powers, the presence of the Lower Demiurge, the christianization of the figure of the Saviour.

The treatise from which Hippolytus draws his report on the Naassenes clearly shows the extraordinary ideological open-mindedness of these people who called themselves *γνωστικοί* "because only they knew *Bythós*"²⁷. The Naassenes declare and show their interest in the continuous and total exegesis of the reality which surrounds them because they "alleged that all things become spiritual" (*πνευματικὰ φάσκοντες πάντα γίνεσθαι*)²⁸.

Their theological system²⁹ is based on a triadic structure which turns into a clear dualism: *Adamas* the Perfect and Primordial Man, His

Son of the same nature, and the Material World in which the demiurge *Esaldaios* with his angels forms a man, *Adam*, who lies lifeless on the ground. The Son comes down to give life to him and, imprisoned at the lower level, brings life and order. The figure of the Son is comparable to the Manichaean *Anthropos* and *Spiritus Vivens*, but it also recalls the *Logos* of the Sethians in Hippolytus³⁰. All these figures are divine Beings acting as demiurges on a *chaos* which must become *cosmos*, a *cosmos* designed to generate salvation for the divine substance³¹.

In the Gnostic ideology this is the situation which must be remedied by a cosmogonic vision which provides purification for the Divine Substance. This theme is found in various articulations in the Manichaean system. Also the theory of the pacification of the elements in the Basilidean gnosis offers essential parallels³².

The motif of the creation of the *Protoplast* by the Lower Powers and of the subsequent animation, already present in Saturninus³³, here assumes a particular value. The soul given to man is the image of the Divine Element imprisoned in the body and the *cosmos*. This implies a “pananimatismus” of the reality, which recalls the conception of the Manichaean *anima mundi* and requires a continuous and total search for the soul, “blessed nature at the same time hidden and unveiled³⁴”. This search makes Naassene gnosis rather unique among the various gnostic positions. This dialectic of the hidden and the unveiled also recalls the Potential and the Act of the *Megale Apophasis*³⁵. The continuous exegesis on which the salvation of the gnostics is based is a rereading of Greek, Latin, Old and New testament texts, and a reexamination of mythico-ritual contexts or simply of everyday acts in which the *pneumatikon* reveals itself to those who are consubstantial with it.

Considering this, it is clear why the Naassenes called themselves *gnostikoi*. It is also clear why, in the Treatise on Man³⁶, they used the myths and rites of the three Gods (*Adonis*, *Attis*, *Osiris*) to explain the universal presence of the Soul. These gods, coming from different religious contexts, were brought together by the gnostic author because of the substantial affinity between their divine qualities. The three gods are eventually evoked to signify the presence in the Matter of the Second Divine Principle (the Son) in its double functions of descent and demiurgy and also of imprisonment and ascent. Connected in their original religious contexts with the cosmic cycle, with *genesis*, they are all subject to an alternating ambiguous pattern, which is not only an expression of the cyclic flow of life but also of the necessary fall and death which form a fundamental part of that cycle. Their divine vicissitude, interpreted in a mysteriosophic key, was capable of being used for the purpose of communicating an original gnostic message.

By comparing typological and at the same time historical structures we have been able to account for their specific identities, their differences, overlapping trends, analogies and congruencies. We have seen that the main difference between a theology based on divine emanations and a metaphysical concept of opposite substances is that the latter theological theme generates a cosmology, an ontology, and a *gnosis* concerned less with the search for man’s true self and more with the perception of the mixture of Light and Darkness, its modalities, and the final purification of the Light. Thus the typology constructed has a bearing on our understanding of the contiguity of the Nag Hammadi Sethians and the Ophites/Naasenes of the Patristic evidence.

Notes

1. Plat. *Rep.* II, 379a. Cf. V. Goldschmidt, *Théologia*, in R.E.G. 63, 1950, pp. 20-42. Important topics on the use of theology in historico-religious research in G. Sfameni Gasparro, "Religione" e "teologia". Due "quantità" della ricerca storico-religiosa in *The Notion of "Religion" in Comparative Research*. Selected Proceedings of the XVI IAHR Congress (ed. by U. Bianchi), Roma 1994, pp. 733-740.
2. De Iside et Osiride 2, 351e, 1-2. Cf. G. Casadio, *La nozione di religione nel De Iside et Osiride di Plutarco e lo studio scientifico della religione*, in *The Notion of "Religion"*, cit., pp. 349-354.
3. J. Ph. Hyatt (Ed.), *The Bible in Modern Scholarship*, Nashville-New York 1965, p.293.
4. For a restatement of the problems related to the Nag Hammadi texts and to the origins of Gnosticism, after the fundamental meeting of Messina (1966), cf. R. Van der Broek, *The present State of Gnostic Studies*, in VC, 37, 1983, pp.41-71; H.M. Schenke, *Gnosis-Forschung 1984-1988*, in M. Rassart Debergh - J. Ries (edd.), Actes du IVe Congrès Copte, Louvain-la-Neuve, 5-10 Septembre 1988, vol.II, Louvain-la-Neuve 1992, pp. 321-333; U. Bianchi, *Le origini dello Gnosticismo: nuovi studi e ricerche*, in "Augustinianum", 32, 1992, pp. 205-216; B.A. Pearson *Gnosticism 1988-1992*, in Actes of the Fifth International Congress of Coptic Studies, Washington, August 1992, vol. I, Reports on Recent Research (Ed. T. Orlandi), Roma 1993, pp. 151-178; besides cf. in "Cassiodorus" 1, 1995: U. Bianchi, *Il cristianesimo e le origini dello gnosticismo*, pp. 137-149; G. Sfameni Gasparro, *Plotino e gli gnostici: un contributo al problema "gnosticismo ed ellenismo"*, pp. 125-136 (with bibliography); T. Orlandi, *Brevi considerazioni sull'ambiente linguistico e culturale dei testi di Nag Hammadi*, pp. 167-170; A. Magris, *Riflessioni sul rapporto fra giudaismo e gnosticismo*, pp. 207-211; E. Lupieri, *Ancora sulla questione delle origini*, pp. 213-218; G. Filoramo, *Riflessioni in margine alla natura della mitologia gnostica*, pp. 219-222; C. Gianotto, *Le trasformazioni di un mito. Per una storia dello gnosticismo antico*, pp.223-228. Cf. also G. Sfameni Gasparro, *Chaos e dualismo: esempi della dialettica chaos-kosmos nello gnosticismo*, in "Cassiodorus" 2, 1996, pp.10-11.
5. A masterly example of historico-comparative research of this kind on Gnosticism is *Le Gnosticisme. Concept, Terminologie, Origines, Délimitation* by U. Bianchi in *Gnosis. Festschrift für Hans Jonas* (Hrsg. B. Aland), Göttingen, 1978, pp. 33-64. On the problem of classification of the Nag Hammadi texts cf. C. Barry, *Les textes de nag Hammadi et le problème de leur classification. Chronique d'un Colloque*, in "Laval Théologique et Philosophique" 1994, 50, 2, pp. 421-432.
6. On the various modalities of this connection, related to the coming out of the "kosmos" cf. G. Sfameni Gasparro *Chaos e dualismo: la dialettica chaos-kosmos nell'ermetismo e nel manicheismo*, in "Cassiodorus" 1, 1995, pp.11-28; Eadem, *Chaos e dualismo: esempi della dialettica chaos-kosmos nello gnosticismo*, cit., pp.9-40.
7. *Omogeneità della luce e dualismo radicale nel Manicheismo*, in M. Görg (Hrsg.), *Religion im Erbe Aegyptens*. Beiträge zur spätantiken Religionsgeschichte zu Ehren von A. Böhlig (Aegypten und Altes Testament Band 14), Wiesbaden 1988, pp. 54-64. ID., *Essenza ed Esistenza (o logos e mythos) nel pensiero gnostico manicheo*, in E. Romero-Pose et alii (edd.), *Pléroma. Salus Carnis*. Homenaje a Antonio Orbe S.J., Santiago de Compostela 1990, (Compostellanum 34,1-2), pp. 223-227. ID., *Sur le dualisme de Mani*, in A. van Tongerloo-S. Giversen (Edd.), *Manichaica Selecta*, Studies presented to Prof. J. Ries (Manichaean Studies I), Lovanii 1991, pp. 9-17. ID., *Sur la théologie et l'anthropologie de Mani*, in P. Bilde-H. K. Nielsen-J. Podemann Sørensen (Edd.), *Apocryphon Severini* presented to Søren Giversen, Aarhus 1993, pp. 19-28; ID., *Concerning the NOYΣ in Gnosticism*, in A. Van Tongerloo (Ed.), *The Manichaean NOYΣ*. Proceedings of the Int. Symposium organized in Louvain from 31 July to 3 August 1991, Lovanii 1995, pp. 11-21.
8. *Adv. Haer.* I, 1,2,1-4.
9. *Ref.* VI, 30, 6-9; 31, 1-8.
10. CG. II, 1, 9, 26-36; 10-14.
11. CG. I, 5, 74-80.
12. The Manichaean myth is related by Theod. bar. Khonai, *Liber Scholiorum*. Cf. H. Pognon, *Inscriptions mandaites des coupes de Khouabir*, I-III, Paris 1898-1899, 125-131; 181-193; cf. A. Scher (Ed.) *Theodorus bar Koni. Liber Scholiorum*, voll.I-II, Louvain 1910-12 (CSCO 55; 69); R. Hespel- R. Draguet, (Edd.), *Théodore bar Koni. Livre des Scolies*, voll. I-VI, Louvain 1981-1984 (CSCO 431-432; 447-448; 464-465). M. Tardieu, *Le Manichéisme*, Paris 1981, pp. 55-57 recognizes in this report Mani's *Pragmateia*.
13. On the relationship between essence and existence in Manichaeism and on the specificity of the *principium individuationis* of the Manichaean soul cf. P. Nagel, *Anatomie des Menschen in gnostischer und manichäischer Sicht*, in *Menschenbild in Gnosis und Manichäismus*, Halle-Saale 1979, pp.67-94; cf. U. Bianchi, *Concerning the NOYΣ in Gnosticism*, cit., pp.17-21.
14. On Jesus in Manichaeism cf. E. Waldschmidt- W. Lentz,

- Die Stellung Jesu in Manichäismus*, APAW Phil. hist. Kl., N.4, Berlin 1926; W. Geerlings, *Der manichäische "Iesus Patibilis" in der Theologie Augustins*, in Th.Q. 152 (1972), pp. 124-131; A. Böhlig, *Zur Vorstellung vom Lichtkreuz in Gnostizismus und Manichäismus*, in B. Aland (Hrsg.), *Gnosis*, cit., pp.473-491; J. Ries, *Jésus la Splendeur, Jésus Patibilis, Jésus historique dans les textes manichéens occidentaux*, in *Gnosisforschung und Religionsgeschichte*, Festschrift für Kurt Rudolph zum 65. Geburtstag, Marburg 1994, pp. 235-245.
15. On these topics cf. G. Sfameni Gasparro, *Enkrateia e dualismo: alle radici della gnosi manichea*, in *Αγοθή ἑλπίς. Studi storico-religiosi in onore di U. Bianchi* (ed. G. Sfameni Gasparro), Roma 1994, pp. 505-534.
 16. The CMC emphasizes this value. Cf. U. Bianchi, *Osservazioni storico-religiose sul codice manicheo di Colonia*, in L. Cirillo (ed.), *Codex Manichaicus Coloniensis*. Atti del Simposio Int. (Rende-Amantea, 3-7 Settembre 1984), Cosenza 1986, pp. 17-35; C. Giuffrè Scibona, *Gnosi e salvezza nel Codex Manichaicus Coloniensis*, *ibid.* pp. 355-370.; U. Bianchi, *Sur le dualisme de Mani*, in *Manichaica Selecta*, cit., pp. 13-14.
 17. *Antropologia gnostica e antropologia orfica nella notizia di Ippolito sui Sethiani*, in *Sangue e Antropologia nella Teologia* (ed. F. Vattioni), Roma 1989, vol. III, pp. 1295-1350 (with bibliography).
 18. In addition to the authors quoted by G. Casadio (art.cit. in the foregoing note), cf. J.D. Turner, *Gnosticism and Platonism: The Platonizing Sethian Texts from Nag Hammadi in their Relation to the Later Platonic Literature*, in *Neoplatonism and Gnosticism* (Ed. R.T. Wallis), Studies in Neoplatonism 6, Albany 1992, pp.425-459.
 19. *Ref. V*, 19-22.
 20. On this subject cf. especially U. Bianchi, *Le gnosticisme*, cit., pp. 50-51. Idem, *Concerning the NOYΣ in Gnosticism*, cit., pp. 16 ff.
 21. *Hipp. Ref. V*, 21.
 22. *C. Epist. Fund.* XII, 182; *De Haer.* 46; *C. Faustum* XIII,6; *De util. cred.* XIV, 31. Cf. F. Decret, *L'Afrique Manichéenne (IV-V siècles) Étude historique et doctrinale*, I-II, Paris 1978; C. Giuffrè Scibona, *Gnosi e salvezza manichee nella polemica di Agostino*, in *Gnosticisme et Monde Hellénistique*. Actes du Coll. de Louvain-la-Neuve (11-14 Mars 1980), Louvain-la-Neuve 1982, pp. 164-188.
 23. Cf. U. Bianchi, *Le gnosticisme*, cit., pp. 47 ff.
 24. *Ref. V*, 4-12.
 25. *CG VII,1,1-49,9*. On the Paraphrase of Shem, cf. M. Roberge, *Chute et remotée du Pneuma dans la Paraphrase de Sem*, in "Coptic Studies: Acts of the Third Int. Congress of Coptic Studies", Warsaw 20-25 august 1984 (Ed. W. Godlewski), Warsaw 1990, PP.355-363; Idem, *La crucifixion du sauveur dans la paraphrase de Sem (NH VII, 1)*, in "Actes du IVe Congrès Copte: Louvain-la-Neuve, 5-10 septembre 1998, ed. M. Rassart-Debergh et J. Ries;), Louvain-la-Neuve 1992, vol. II, pp.381-387.
 26. *Ref. V*, 22.
 27. *Ref. V,6,4,22*
 28. *Ref. V*, 9,7.
 29. *Hipp. Ref. V*, 6-11.
 30. Cf. C. Giuffrè Scibona, *Gnosi e salvezza nel CMC*, cit. p.365. We think that the study of these figures of demiurges, saviours and redeemers has offered and will offer many important results to the future research on Gnosticism. Cf. F. Wisse, *The Redeemer Figure in the Paraphrase of Sem*, in "Novum Testamentum",12,1970, pp. 130-140; M. Roberge, *Le rôle du Nous dans la Paraphrase de Sem*, in B. Barc (Ed.), *Colloque int. sur les textes de Nag Hammadi* (Québec, 22-25 Août 1978), Louvain 1981, pp. 328-339. U. Bianchi *Some Reflections on the Greek Origins of Gnostic Ontology and the Christian Origin of the Gnostic Saviour*, in A.H.B.Logan-A.J.M. Wedderburn (Edd.), *The New testament and Gnosis*. Essays in Honour of R.McL. Wilson, Edinburgh 1983, pp. 38-45; Idem., *Il cristianesimo e le origini dello gnosticismo*, in "Cassiodorus" I, cit., pp.145ff; For the nature and origin of the gnostic demiurge, see G. Sfameni Gasparro, *Chaos e dualismo: esempi della dialettica chaos-kosmos nello gnosticismo*, cit., p.26.
 31. Cf. U. Bianchi, *Le Gnosticisme*, cit, pp. 45ff.; G. Sfameni Gasparro, *Chaos e dualismo: la dialettica chaos-kosmos nell'ermetismo e nel manicheismo*, cit., pp.21-22, 27.
 32. *Hipp. Ref. VII*, 20-27.
 33. *Iren., Adv. Haer.*, I,24,1.
 34. *Hipp. Ref. V,7,20*. Cf. J. Bergman, *Kleine Beiträge zum Naassenertraktat*, in Proceedings of the Int. Colloquium on Gnosticism, (ed. G. Widengren), Stockholm August 20-25, 1973, Stockholm 1977, pp. 74-100.
 35. *Hipp. Ref. VI*, 17,1-7.
 36. *Ref. V,7,2-9,9*.

Die hermetischen Nag Hammadi Texte

von
Martin Krause

Im Rahmen dieses Kolloquiums, das sich mit den Nag Hammadi Texten befaßt, bin ich eingeladen worden, über die hermetischen Texte in diesem Handschriftenfund zu sprechen. Schon aus dem vorläufigen Programm ersah ich, daß noch zwei¹ weitere Referate sich mit Themen der *Hermetica* aus Nag Hammadi befassen würden. Um Überschneidungen zu vermeiden, will ich in meinem Referat einen kurzen Überblick über den Gang der Forschung und den Forschungsstand geben und dabei auf einige Probleme hinweisen, die m. E. noch zu lösen sind.

Vor etwa 50 Jahren wurden die Handschriften, mit denen wir uns befassen, in der Nähe von Nag Hammadi gefunden. Erste Kunde von diesem Fund erhielten wir 1948 durch die Berichte von Jean Doresse,² der als erster Zugang zu den Handschriften erhielt und einen ersten Bericht publizierte. Sein Material machte er auch Henri-Charles Puech³ zugänglich. Da Doresse nur kurze Zeit an den damals noch nicht verglasten Handschriften arbeiten konnte, sind seine Berichte meist unvollständig. Zu den hermetischen Texten, die sich in Codex VI befinden, zählte er damals alle Traktate außer dem ersten, den »Akten des Petrus und der 12 Apostel.« Die Anzahl der hermetischen Traktate in Codex VI ermäßigte er 1960 auf 5 Schriften⁴. Erst seit der Verglasung der Handschriften im Koptischen Museum in Kairo war es möglich, gründlich an diesem Handschriftenfund zu arbeiten, und erst von diesem Zeitpunkt an sollte man die Jahre zählen, seit an

diesem Fund ernsthaft gearbeitet werden konnte. In dem 1984 erschienenen Band der Reihe *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt* schreibt Antonino González Blanco⁵ in seinem Artikel: »Hermetism. A Bibliographical Approach«, den wir noch näher kennen lernen werden, auch über die uns interessierenden hermetischen Texte aus Nag Hammadi. Er beginnt seine Forschungsgeschichte mit dem Jahre 1948 und beendet sie etwa 1982 ohne Kenntnis der wichtigsten Literatur, z.B. der 1982 erschienenen Dissertation unseres Kollegen Jean-Pierre Mahé⁶. Er⁷ beklagt daher: »There seems to be a certain exhaustion nowadays in Hermetic studies, after the extensive labours of former generations of scholars« und stellt daher fünf⁸ seiner Meinung nach wichtige Forschungsfelder für die zukünftige Forschung zusammen, darunter auch die Veröffentlichung der hermetischen Texte aus Nag Hammadi und die Untersuchung des Verhältnisses von Hermetik und Gnosis. Wir werden sehen, inwieweit seine Aussagen up to date waren. In der Vergangenheit wurde auch unseren ägyptischen Kollegen oft zu Unrecht – wie ich meine – der Vorwurf gemacht, sie hätten die Forschung behindert.

Die hermetischen Schriften sind bekanntlich auch nach der neuen Zählung des Koptischen Museums, die inzwischen allgemeine Gültigkeit erlangt hat, in Codex VI als 6., 7., und 8. Schrift enthalten. Im Herbst 1960 erlaubte der damalige Direktor des Koptischen Museums, Dr. Pahor Labib, dem Fotografen des Deutschen Archäologischen Instituts, Dr. Rolf Herzog, Codex

VI vor der Verglasung zu fotografieren und erteilte mir die Erlaubnis, nach diesen Photos zu arbeiten, weil wir zusammen den Codex veröffentlichen wollten. Im November und Dezember 1960 konnte ich somit zunächst nach den angefertigten Photos die Texte abschreiben. Die Originale selbst wurden mir erst nach ihrer Verglasung zugänglich.

Über die Arbeit habe ich auf dem Kolloquium in Messina im April 1966⁹ berichtet und dabei auch die Aussagen von Doresse¹⁰ teilweise verbessert.

Mit der Bildung des Internationalen Komitees für die Nag Hammadi Codices im Dezember 1970 und des Technischen Unterkomitees¹¹ wurde es möglich, die teilweise in Stücke zerbrochenen Seiten wieder zusammenzusetzen. Fragmente der Seiten 55/56, 69/70 und 71/72¹² konnte ich sofort plazieren und in einer Schachtel aufbewahrte weitere Fragmente, die erst im Januar 1971 aufgefunden wurden, zu den Seiten 1/2 und 5/6 joinen. Die Seiten wurden neu fotografiert, und Codex VI erschien 1972 als erster Band der 12 bändigen Facsimile Edition of the Nag Hammadi Codices.¹³

Mit dem Erscheinungsjahr 1971 erschien im selben Jahr auch die Erstausgabe der Texte in Codex VI, deren Edition sich wegen verschiedener anderer Arbeiten¹⁴ verzögert hatte.

Unter dem Titel »Heidnische, jüdische und christliche Überlieferung in den Schriften aus Nag Hammadi I« publizierte Carsten Colpe 1972 als Rezension von Codex VI den ersten von 10 Aufsätzen über die Nag Hammadi Schriften.¹⁵ 1973 erschienen auf der Grundlage von Korrekturfahnen der Textausgabe, die ich den Mitgliedern des Berliner Arbeitskreises für koptisch-gnostische Schriften zur Verfügung gestellt hatte,¹⁶ sowohl Übersetzungen der Schriften von Codex VI als auch der Aufsatz von Karl-Wolfgang Tröger über die hermetische Gnosis.¹⁷ 1974 veröffentlichte L.S. Keizer seine Dissertation über die 6. Schrift in Codex VI.¹⁸

Eine englische Übersetzung der hermetischen Texte ist auch in der 1977 erschienenen Gesamtübersetzung »The Nag Hammadi Library in English, translated by members of the Coptic Gnostic Library Project of the Institute for Antiquity and Christianity«¹⁹ enthalten.

Jean-Pierre Mahé, der bereits seit 1971 über die hermetischen Texte arbeitete, legte nach mehreren Vorarbeiten in Aufsätzen²⁰ 1978 eine Neuauflage der 6. und 7. Schrift von Nag Hammadi Codex VI²¹ vor und 1982 einen 2. Band²² mit Traktat 8 u.8 a.²³ 1979 hatten dieselben Autoren,²⁴ die 1977 die hermetischen Texte in der englischen Übersetzung der Nag Hammadi Library übersetzt hatten, eine Textausgabe der hermetischen Texte in der Coptic Gnostic Library als Band XI der Nag Hammadi Studies vorgelegt.

In der Folgezeit sind neben Rezensionen der genannten Editionen einige Aufsätze und zusammenfassende Artikel zu nennen.²⁵ 1984 gab Antonino González Blanco einen Überblick über die Hermetik im bereits genannten Aufsatz.²⁶ Auf den Seiten 2247-53 behandelt er die Hermetika aus Nag Hammadi. In der Nachfolge von Doresse und Puech rechnet er einerseits alle Schriften in Codex VI mit Ausnahme von VI,1 zu den Hermetika und führt daher in seiner Bibliographie²⁷ alle ihm bekannten Erscheinungen zu den Traktaten 2-8 von Codex VI auf, andererseits sagt er unter Berufung auf meinen Aufsatz von 1969²⁸ und den Forschungsbericht von Kurt Rudolph,²⁹ daß nur die Traktate 6-8 eindeutig hermetische Schriften seien. Seine Bibliographie zeigt außerdem – was leider für viele Bände dieser Reihe festzustellen ist – daß das Manuskript wohl bereits 1981/82 abgeschlossen wurde. Daher wird – wie schon ausgeführt – die 1982 erschienene Textausgabe von Codex VI,8 durch Mahé nicht aufgeführt. In demselben Band bespricht David N. Wigtill den Asclepius.³⁰

In Fortsetzung seines Forschungsberichtes zur Gnosis behandelt Kurt Rudolph 1985 in

der Theologischen Rundschau Neuerscheinungen, dabei auch die Arbeiten über die Hermetika in Codex VI.³¹

In dem 1988 erschienenen 14. Band des Reallexikons für Antike und Christentum sind die Spalten 780-808 der »Hermetik« gewidmet. Innerhalb dieses Artikels hat Robert McL. Wilson den Teil »Hermetik und Christentum«³² geschrieben und berührt³³ auch Traktat 6 von Codex VI. In der Theologischen Realenzyklopädie ist der Artikel »Hermetika« 1989 von K.-W. Tröger³⁴ geschrieben worden. Vor einigen Monaten hat Alexandr Khosroyev in seinem Buch über »Die Bibliothek von Nag Hammadi«³⁵ auch die Hermetica, speziell das Kolophon von Codex VI, behandelt.

Überblickt man die Arbeiten über die drei hermetischen Schriften in Codex VI, kann man feststellen, daß die Erforschung im Verhältnis zu anderen Textgruppen des Handschriftenfundes gut vorangekommen ist, daß aber auch noch eine Reihe von Fragen kontrovers diskutiert wird oder noch nicht befriedigend gelöst ist.

Übereinstimmung herrscht allgemein darüber, daß die Zählung der Codices nach der Zählung des koptischen Museums in Kairo, die vom internationalen Nag Hammadi Komitee übernommen wurde, durchgeführt wird. Innerhalb der Codices werden die Schriften in ihrer Reihenfolge im jeweiligen Codex nummeriert. Da die drei hermetischen Schriften als 6. bis 8. Schrift in Codex VI niedergeschrieben wurden, werden sie allgemein als Codex VI Komma 6, 7 oder 8 zitiert. Eine Ausnahme bildet die Schreibernotiz auf Seite 65 Zeile 8-14, die zwischen dem 7. und 8. Traktat steht und die vom Schreiber deutlich durch allseitige Linien abgetrennt wurde.³⁶ Sie wird von der Coptic Gnostic Library als Nr. 7a gezählt,³⁷ während sie von der Bibliothèque Copte de Nag Hammadi³⁸ als Nr. 8 a beziffert wird. Diese verschiedene Zählung geht auf ein unterschiedliches Verständnis der Zugehörigkeit

dieser Schreibernotiz zurück, wie wir noch sehen werden.

Zunächst zu den Titeln der drei Schriften von VI,6-8: Der Titel der 6. Schrift von Codex VI stand am Anfang auf Seite 52 Zeile 1, ist aber nicht erhalten geblieben. Inhaltlich handelt es sich um eine bisher unbekannt hermetische Schrift. Daher ist es nicht möglich, den nicht erhaltenen Titel nach einem Paralleltext zu ergänzen wie das für VI,7 und VI,8 möglich ist. In der Erstaussgabe³⁹ wird sie daher neutral als »Hermetische Schrift, deren Titel nicht erhalten ist,« bezeichnet. Der Berliner Arbeitskreis⁴⁰ schlug 1973 den Titel: »über die Achteit und Neunheit«, lateinisch »de Ogdoade et Enneade«, abgekürzt »OgdEnn« vor. Die Bibliothèque Copte de Nag Hammadi⁴¹ benutzt ebenfalls die lateinische Abkürzung beziehungsweise den französischen Titel »L' Ogdoade et l'ennéade«. In der Coptic Gnostic Library⁴² wird in Anlehnung an Seite 53 Zeile 24 bis 26 ΠΩΔΧΕ ΝΤΜΑΖΩΜΟΥΝΕ ΜΗ ΤΜΑΖΉΤΕ als Titel vorgeschlagen: »The Discourse on the eighth and ninth.«. Die zweite Möglichkeit, nach Seite 61 Zeile 21/22 ΘΟΥΔΟΔΣ ΟΥΩΗΖ ΕΒΟΛ ΗΘΕΝΗΔΣ »die Achteit offenbart die Neunheit« die Schrift zu betiteln, wurde nur erwogen.⁴³ Diesen möglichen Titel benutzte Keizer. Er wählte für seine, diesem Traktat gewidmete Dissertation bekanntlich den Titel »The eighth reveals the ninth.«⁴⁴

Vom 7. Traktat ist der Titel am Anfang auf Seite 63 Zeile 33 erhalten geblieben. Er lautet: »Das ist das Gebet, das sie sprachen«. Die Erstaussgabe⁴⁵ verkürzt ihn zu »Das Gebet, das sie sprachen«, die Coptic Gnostic Library⁴⁶ nennt ihn »The Prayer of Thanksgiving«, die Bibliothèque de Nag Hammadi⁴⁷ »La prière d'action de grâces«, abgekürzt PrAcGr.

Die 8. Schrift trägt keinen Titel. Sie entspricht inhaltlich Asclepius 21 Mitte bis 29 Anfang und wurde in der Erstaussgabe⁴⁸ verkürzt »Asklepi-

us« genannt. Die englische Textausgabe⁴⁹ nennt sie »Asclepius 21-29«, die französische Ausgabe⁵⁰ genauer »Fragment du LOGOS TELEIOS«.

Nun zum koptischen Text – und damit auch zur Übersetzung – der drei Editionen. Beide, sowohl die englische als auch die französische, sind besser als die deutsche Erstausgabe auf der sie aufbauen und die sie – wo nötig – verbessern. Jean-Pierre Mahé hat sich – wie bereits ausgeführt – seit 1971 mit den hermetischen Texten befaßt und die Ergebnisse seiner Untersuchungen bereits vor der Publikation der beiden Bände 1978 und 1982⁵¹ in einer Reihe von Aufsätzen veröffentlicht.⁵² Daher konnte auch das amerikanische Team, das seine Ausgabe 1979 vorlegte, nicht nur die Ausgabe von 1978 benutzen, sondern konnte weithin auch die Ergebnisse der erst 1982 veröffentlichten Arbeit,⁵³ denn sie kannten bereits die »preliminary draft« des Buches von 1982.

Während die Erstausgabe⁵⁴ alle drei hermetischen Texte – ebenso wie die englischsprachige Edition⁵⁵ – enthält, veröffentlichte Mahé im 1. Band⁵⁶ die 6. und 7. Abhandlung und im 2. Band⁵⁷ die 8. mit der Schreibernotiz als Appendix I.

Alle Editionen drucken auf der linken Seite den koptischen Text ab und auf der rechten die jeweilige Übersetzung, am unteren Seitenrand den textkritischen Apparat, der in der englischen Ausgabe auch kommentierende Anmerkungen enthält, weil die Ausgabe keinen speziellen Kommentar bietet. Die jeweils zeitlich letzte Edition kann im Apparat die vorhergehenden beiden Editionen verwerfen, während die zweite nur zur Erstedition Stellung nehmen kann. Hinzukommen weitere Notizen aus Rezensionen oder Aufsätzen.

Von der 6. und 8. Schrift sind auf den Seiten 52 bis 58 bzw. den Seiten 67 bis 78 jeweils eine oder mehrere Zeilen am oberen Blattrand unvollständig oder überhaupt nicht erhalten,

während von der 7. Schrift der Text vollständig erhalten ist. Während man im allgemeinen in der englischen Ausgabe große Zurückhaltung gegenüber Textergänzungen feststellen kann, findet man in der französischen mehr Ergänzungsvorschläge.

Zur 7. Schrift sind auch lateinische und griechische Versionen vollständig, zur 8. Schrift die lateinische vollständig, die griechische nur in Bruchstücken erhalten. Während die englische Edition die jeweils erhaltenen Versionen nur unterhalb des koptischen Textes und der Übersetzung nach den gängigen Editionen abdruckt, setzt Mahé⁵⁸ die drei Versionen einschließlich der französischen Übersetzung synoptisch nebeneinander und liefert außerdem noch einen textkritischen Apparat zum griechischen und lateinischen Text. Damit bietet er dem Benutzer die Möglichkeit, selbständig weiter zu arbeiten und die Ergebnisse, die er erzielt, kritisch zu überprüfen.

Wir werden noch sehen, daß nicht nur hinsichtlich des Umfangs der beiden Editionen, sondern auch in ihrer Bedeutung große Unterschiede bestehen. Während die englische Ausgabe nur kurze Einleitungen aufweist und der Kommentar sich nur auf Anmerkungen im Apparat beschränkt, sind in der französischen Edition bereits die Einleitung und der nachfolgende Kommentar weitaus umfangreicher als die eigentliche Textedition mit Übersetzung.

Beide Arbeiten verfolgen offensichtlich unterschiedliche Ziele: die Coptic Gnostic Library einerseits eine möglichst schnelle Edition mit nur den notwendigsten Anmerkungen und die Bibliothèque Copte de Nag Hammadi andererseits eine reich kommentierte Ausgabe von bleibendem Wert.

Zur literarischen Form.

Bereits 1974 legte Mahé⁵⁹ einen Aufsatz vor, in dem er die literarische Form der 6. Schrift in Codex VI als Dialog zwischen Vater (Hermes Trismegistos) und Sohn (Tot) als zunächst ei-

nen Schülerdialog bestimmte, der ab Seite 55,22 sich zu einem dramatischen Dialog steigert, in dem der Leser in die Erfahrung einbezogen wird. Mahé konnte die literarische Verwandtschaft dieses gemischten Schüler-Drama-Dialogs mit Traktat XIII des Corpus hermeticum nachweisen. Diese Sicht wurde in der englischen Ausgabe⁶⁰ ohne Einschränkung übernommen.

Verschieden ist dagegen die Meinung über den Aufbau des Traktates. Während in der Einleitung der englischen Ausgabe⁶¹ eine Einteilung in 10 Abschnitte vorgeschlagen wird, gliedert Mahé⁶² ihn besser in nur vier: in Präambel (52,1-13), lehrhafte Einführung (52,13-55,5), mystische Erleuchtung (55,6-61,17) und Epilog (61,18-63,32).⁶³

Inhaltlich schließt sich das amerikanische Team⁶⁴ dagegen mehr der Meinung von Tröger⁶⁵ an, die nur zum Teil auch mit der von Mahé⁶⁶ übereinstimmt: der bisher nicht bekannte hermetische Traktat weist geistige Verwandtschaft mit dem hermetischen Traktat I (Poimandres, besonders 20-32) und XIII auf. Die Zugehörigkeit des Traktats zur Gruppe der dualistisch(»orientalisch«)-gnostischen Traktate I, IV, VI, VII und XIII, die das Team⁶⁷ in Übereinstimmung mit Tröger annimmt, wird dagegen von Mahé⁶⁸ nicht geteilt. In seinem ausführlichen und bisher besten Kommentar sieht Mahé⁶⁹ vielmehr Bezüge zur astrologischen hermetischen Literatur, die auch in den »Mysterien der Ägypter« nach Jamblichus nachweisbar ist.⁷⁰ Parallelen zur »Dreiprinzipienlehre« (dem Ungewordenen, Selbst-Gewordenen und Gewordenen) in 57,13-17; 63,21-23 findet er in der Gnosis bei den Peraten und im Ägypterevangelium, ebenso Gebete als geistige Opfer, den rituellen Kuß und das Brautgemach auf Seite 54 ff.

Typisch gnostisch-dualistische Vorstellungen kann er im Gegensatz zu Tröger⁷¹ und der englischen Ausgabe⁷² nicht feststellen. Im Hinblick

auf Survivals der altägyptischen Götterlehre von der Achtheit und Neunheit stellt er nur »vulgäre« Überreste fest.⁷³ Das amerikanische Team⁷⁴ möchte bei aller Sympathie gegenüber der Arbeit von Tröger dessen Klassifizierung des Traktates als hermetische Gnosis nicht übernehmen, verweist auf Beziehungen zur Kosmologie des Mittelplatonikers Albinus (Didaskalikos 163-64), will eine Variante der dualistischen Weltanschauung der griechisch-römischen Welt »that is unrelated to Gnosticism«⁷⁵ erkennen und setzt die griechische Vorlage in das 2. Jahrhundert.

Als »Sitz im Leben« dieser Schrift hatte Tröger⁷⁶ gnostische Hermetiker als Esoteriker vorgeschlagen, die »in Kleinkreisen zusammenkamen und sich in die Geheimnisse der Gnosis einübten, wobei die schon erweckten und im Wissen fortgeschrittenen Brüder als Lehrer der Neulinge und noch Suchenden wirkten. Da Hymnen und Gebete in fast allen hermetisch-gnostischen Traktaten eine große Rolle spielen, wird man gemeinsame Gesänge und Gebete bei den Versammlungen annehmen dürfen, in manchen Konventikeln auch einen Bruderkuß und vielleicht auch ein gemeinsames Mahl. Die Traktate waren Grundlage der religiösen Gespräche, dienten aber sicher auch dem einzelnen Hermetiker als Meditations-text.« Mahé⁷⁷ beschäftigt sich mit diesem Problem im Zusammenhang mit der Frage, wie diese Schrift in den Codex VI von Nag Hammadi gelangt ist. Auf das Problem hermetischer Mysteriengemeinden werden wir noch zurückkommen.

Wie bereits ausgeführt, enthält die Edition der 7. Schrift von Codex VI durch unseren Kollegen Mahé in Kapitel II eine Synopse des koptischen, griechischen – Papyrus Mimaut = P. Louvre 2391 – und lateinischen Textes – aus Kapitel 41 des Asclepius – mit französischer Übersetzung und einem sehr ausführlichen Kommentar.⁷⁸

Bereits 1974 hatte er sich in einem Aufsatz in der Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik⁷⁹ mit diesem Gebet befaßt und eine Rekonstruktion des griechischen Urtyps publiziert. In seinem Kommentar erschließt er ein Stemma der Überlieferung⁸⁰ und kommt zu dem Schluß, daß die koptische Version die ältere und bessere ist und nach 340 datiert.⁸¹ Außerdem ist er der Überzeugung, daß das Gebet nicht Teil eines Traktates war. Durch den Vergleich mit anderen Teilen des Corpus hermeticum⁸² ergibt sich, daß die Platzierung nach dem hermetischen Traktat, der 6. Schrift in Codex VI, Parallelen zu den Gebeten am Ende der Traktate I, V, XIII, XIV des Corpus hermeticum, des Asclepius und dem Schluß in Apuleius' Metamorphosen aufweist. Seinem Stil nach ist es den philosophischen Hymnen des 2. und 3. Jahrhunderts verwandt.⁸³ Seinem Inhalt nach kann – nach Meinung Mahés – auch ein Gnostiker dieses Gebet sprechen.

Die Mitarbeiter der Coptic Gnostic Library verzichten – wie in der Reihe üblich – auf einen Kommentar und befassen sich in der kurzen, knapp dreiseitigen Einleitung⁸⁴ mit dem Problem der Textgestalt und -überlieferung ohne Erarbeitung eines Stemmas – wie bei Mahé –, mit der Stellung des Gebetes innerhalb der verschiedensprachigen Textüberlieferung und dem Sitz im Leben des Gebetes, einer hermetisch-gnostischen Gemeinde: »Prayer of Thanksgiving is especially significant for the clear evidence it presents of the existence of Hermetic cultic practices. The prayer itself is certainly liturgical, as its balanced language attests. Moreover the concluding statement mentions a ritual embrace or kiss (also found in VI;6 at 57,26-27) after the prayer, and a cultic meal. These references to cultic practices suggest that the Sitz im Leben for Prayer of Thanksgiving was a Hermetic gnostic community dedicated to the preservation and transmission of the knowledge celebrated in this

prayer (cf. K.-W. Tröger, »Die hermetische Gnosis«, in Gnosis und NT, ed. by Tröger, pp.118-19). While it is not possible to assign a date to such communities, it is reasonable to assume that they flourished in the second and third centuries A.D. and possibly even earlier.«⁸⁵ Nach Meinung der amerikanischen Kollegen ist damit zweifelsfrei eine hermetische Kultpraxis belegt.

In Messina hatte ich 1965 die Frage gestellt, wie die Aussagen der drei hermetischen Texte zu interpretieren seien, ob sie »zur geistigen Sphäre gehören oder sich auf sakramentale Handlungen beziehen«⁸⁶, zumal nur ein Teil des Codex hermetische Schriften enthält. Doresse⁸⁷ hatte schon früher mit der Möglichkeit gerechnet, daß die hermetischen Schriften in Codex VI unter gnostischem Einfluß gestanden haben.

Wenn ich die Aussagen von Tröger recht verstehe, verfolgt er diese Linie weiter. In seinem Aufsatz über die hermetische Gnosis von 1973,⁸⁸ aus dem wir schon Zitate genannt haben, befaßte Tröger auf der Grundlage der Korrekturfahnen der Erstausgabe von Codex VI, die ich ihm zur Verfügung stellte, sich auch mit der Frage nach der Organisationsform der Hermetiker.⁸⁹ Er referiert zunächst die Wissenschaftsgeschichte: sowohl Reitzenstein⁹⁰ als auch Bräuninger⁹¹ nahmen die Existenz von »Hermesgemeinden« an, während Scott⁹² allgemein nur von einer religiösen Bruderschaft sprach. Gerard van Moorsel⁹³ sah in ihnen eine singende Gemeinschaft, die sich täglich in Konventikeln versammelte und Gott hymnische »Opfer« darbrachte und betete, also eine Liturgie, nicht aber ein Dromenon besaß. Von einer hermetischen »Schulgemeinde« hatte Lewy⁹⁴ gesprochen, während Festugière⁹⁵ in den hermetischen Schriften Produkte eines Schulbetriebes sah. Ebenso wie Leopoldt⁹⁶ und Wlosok⁹⁷ lehnte er hermetische Gemeinden

ab. Tröger verweist nicht auf Nilsson⁹⁸, der eine vermittelnde Stellung einnimmt, wenn er schreibt: »Selbstverständlich sammelte der Hermetiker eine Schar von Gläubigen um sich, von der Predigt und Gebete geübt wurden; das ist aber nicht dasselbe wie eine bestehende Gemeinde mit Kult« ... « Es ist nicht glaublich, daß die Hermetiker, welche Mystiker waren, eine wirkliche, d.h. organisierte Gemeinde mit Kult gebildet haben.«

Tröger meint, die genannten Aussagen der drei hermetischen Traktate in Codex VI »können die Annahme einer Mysterienpraxis bei den Hermetikern nahelegen,«⁹⁹ schließt seinen Aufsatz aber mit folgendem Resumé: »Mithin ist deutlich geworden, daß die gnostischen Hermetiker oder hermetischen Gnostiker eine religiöse Gruppe eigener Prägung repräsentieren und man zu Recht von einer »hermetischen Gnosis« spricht. In diesem Sinne und in dem von uns verhandelten Bereich der Hermetik ist Hermes Trismegistos in der Tat ein »Bundesgenosse der Gnosis.«¹⁰⁰

Aus den angeführten Meinungen ergibt sich, daß die kontrovers geführte Diskussion bisher noch nicht zu einem Konsens geführt hat.

Strittig sind auch die Aussagen zu der Schreibernotiz bzw. dem Kolophon in Codex VI Seite 65 Zeile 8-14, die zwischen der 7. und 8. Schrift steht und entweder zur 7., dem Gebet, als 7 a,¹⁰¹ oder zur 8. Schrift, dem Asklepius als 8 a¹⁰², gezählt wird. Vor dem Verglasen des Codex hatte ich festgestellt, daß dort, wo die Schreibernotiz geschrieben ist, der Papyrus rauh ist, und hatte angenommen, daß ein ehemaliger Titel austradiert und durch die Notiz des Schreibers ersetzt wurde, weil am Ende des Papyrus dafür kein Platz vorhanden war.¹⁰³ Der Schreiber hat auf die letzte Seite 43 Zeilen, gegenüber sonst nur 35 bis 38 Zeilen in der 8. Schrift geschrieben. Untersuchungen mit Infrarot und Ultraviolett haben meine Annahme

einer Ersetzung des Titels nicht bestätigt. Mit Infrarot nachzuprüfen wäre m.E., ob die Schreibernotiz anstelle von Diplen geschrieben wurde, die wir am Ende aller Traktate von Codex VI finden.¹⁰⁴ Sie füllen jetzt noch die Zeile 7 von Seite 65 oberhalb der Notiz.

Mit der verschiedenen Zuweisung zum 7. oder 8. Traktat verbunden ist auch die Frage, ob die Notiz zeitlich vor oder nach der Niederschrift des Asklepius anzusetzen ist. Nur Wise¹⁰⁵ vertritt die Meinung, die Notiz sei aus dem Griechischen übersetzt worden, sei also bereits in der Vorlage des Schreibers vorhanden gewesen. Alle, die die Zugehörigkeit der Schreibernotiz zum Asklepius vertreten, sind dagegen der Meinung, daß hier keine Übersetzung aus dem Griechischen vorliegt, sondern der Wortlaut der Notiz auf den Schreiber zurückzuführen ist. Mahé¹⁰⁶ ist durch den Vergleich der Sprache der Schreibernotiz mit der Sprache des Asklepius der Meinung nachweisen zu können, daß der Schreiber nicht auch der Übersetzer des Asklepius aus dem Griechischen ins Koptische gewesen ist, dem ich voll zustimmen kann. Er nimmt ferner an, daß der Übersetzer des 6. Traktates eine andere Person als der Übersetzer des Asklepius gewesen ist und zieht daraus¹⁰⁷ m.E. sehr weitgehende – wenn nicht zu weitgehende – Schlüsse. Es ist zwar anzunehmen, daß die Übersetzung der koptischen *Hermetica* bereits vor der Bildung (constitution) der Nag Hammadi Bibliothek vorgenommen sein muß. Wahrscheinlich ist auch, daß die Texte eine Zeitlang im Umlauf waren, bevor sie in den Codex VI geschrieben wurden. Dagegen ist die Annahme, daß die Bildung (constitution) der Bibliothek von Nag Hammadi zwischen 340 und 370 anzusetzen ist, ebenso unsicher wie das zu früh angesetzte Datum der sahidischen Bibelübersetzung bereits um 230. Auch kann man wohl nicht aus dem Fehlen eines Namens, hier des Hermes Trismegistos, auf den der Logos vom Schreiber zurückgeführt wird, schließen, daß der Schreiber nur

am Inhalt der Texte interessiert war, daß er kein Hermetiker, sondern ein (christlicher) Gnostiker war. Auch die vom Schreiber genannte Vielzahl der Traktate, die in seine Hände gelangt sind, dürfte sich nicht auf die Dubletten einzelner gnostischer Schriften innerhalb der Nag Hammadi Bibliothek in den Codices I-V beziehen. Ich weise darauf hin, daß Herr Kollege Khosroyev kürzlich in Auseinandersetzung mit James M. Robinson einen neuen Vorschlag für die Entstehung der Bibliothek von Nag Hammadi aus kleineren Buchsammlungen gemacht hat. Danach hat Codex VI zu einer Sammlung gehört, die aus den Codices II, VI, IX und XIII bestand.¹⁰⁸

Man muß also wohl ausgehen von ursprünglich kleineren Sammlungen, die erst zu einem späteren Zeitpunkt zur Bildung der Bibliothek von Nag Hammadi geführt hat. Als Besitzer dieser Sammlung nimmt Khosroyev übrigens »eine religiöse Gemeinde (vielleicht eine Familie)« an, »deren Mitglieder eine synkretistische Religiosität besaßen«.¹⁰⁹

Für das Datum der sahidischen Bibelübersetzung beruft sich Mahé¹¹⁰ auf einen Außenseiter, Wolfgang Kosack, keinen Fachmann.

Nun zur 8. Schrift in Codex VI, dem Teleios Logos. Bereits 1978 hatte sich Kollege Mahé auf dem Colloquium von Québec¹¹¹ mit dem lateinischen Asclepius befaßt und eine Scheidung zwischen ursprünglichem Textbestand (Kap. 1-13. 20-27. 37-38) und Zusätzen des letzten Redaktors, die unter dem Gesichtspunkt einer Harmonisierung der dualistischen und monistischen Aussagen vorgenommen wurden, befaßt.

In seiner gewichtigen Doktorarbeit von 1982 bezieht sich nur ein Teil auf den 8. Traktat in Codex VI und die Schreibernotiz, mit der wir uns bereits befaßt haben. Der 1. Teil seiner Arbeit befaßt sich mit der nicht erhaltenen griechischen Urfassung des Teleios Logos, der koptischen Version und der Textgeschichte des

Asclepius. Nach seiner Ansicht¹¹² steht die koptische Version der griechischen näher als die lateinische, was unbestritten ist. Der nach Erscheinen seiner Dissertation erschienene Aufsatz von Wigtil¹¹³ vertieft diese Ansicht. Er verweist nicht nur auf die verschiedenen Tempora im Griechischen und Lateinischen: Während im Griechischen der Aorist verwandt wird, benutzt das Lateinische Präsens und Futur, sondern auch auf Textänderungen. Zusammenfassend urteilt er: « The translator is not composing a revelation but rather playing a dual role, that of copist and of revisor, of keeper of the tradition and of changer of the tradition. To keep the work alive in the west, the Latin translator had to change it – not only in words and grammar, but also in religious content and understanding. Thus the translation shifts toward a work with features more like apocalyptic literature, which indicates the altered frame of thought of the translator, and perhaps of the Latin readership as well, in comparison with the original tractate. »¹¹⁴

Inhaltlich verweist Mahe¹¹⁵ auf ägyptische, iranische, jüdische und alexandrinische Gedankengänge, die in dieser Schrift anklingen, aber auch auf Parallelen zu anderen Nag Hammadi Texten.¹¹⁶ Es sei nur noch auf einen wichtigen Schluß verwiesen, den er aus den armenischen Texten zieht, weil sie für die hermetischen Texte grundlegend sind. Mahé sieht die Ursprünge der Hermetik sowohl in der griechischen Gnomologie als auch in der ägyptischen Weisheitsliteratur. Eine Spruchsammlung wurde von einem uns nicht bekannten Autor überarbeitet und dem Gott Hermes Trismegistos zugeschrieben.¹¹⁷ Sie führt vom Spruch zum Logos, vom Kommentar zum Spruch zum Mythos.¹¹⁸

Damit breche ich den Kommentar zu der wichtigen Arbeit unseres Kollegen Mahé ab und verweise auf das umfangreiche und gründliche Referat von Kurt Rudolph.¹¹⁹ Als Nachtrag für die ägyptische Komponente in der

Hermetik möchte ich Sie auf eine im Entstehen begriffene Arbeit meines Würzburger Kollegen Theodor Zauzich verweisen, der mir mündlich versichert hat, daß er in demotischen Quellen weitere hermetische Gedanken gefunden habe. Die deutsche Forschungsgemeinschaft fördert die Publikation des größten ägyptischen Tempels der ägyptischen Spätzeit, des von Edfu, durch ein Team unter Leitung unseres Hamburger Kollegen Dieter Kurth¹²⁰. Es steht zu erwarten, daß ähnliche Ergebnisse erzielt werden, wie sie in den Publikationen der ägyptischen Tempelinschriften unserer französischen Kollegen bereits vorliegen.

Es hat sich hoffentlich gezeigt, daß die Ansicht von Herrn Blanco González¹²¹ über die Arbeit an den hermetischen Texten – wenigstens soweit sie die koptischen Texte anlangt – nicht zutreffend ist, daß vielmehr diese Textgruppe wohl zu den bisher am besten erforschten Texten aus Nag Hammadi zu zählen ist. Die ersten beiden seiner 5 Hauptforderungen für die zukünftige Arbeit an den Hermetika,¹²² die Publikation der Nag Hammadi Texte und die Untersuchung des Verhältnisses von Hermetik und Gnosis ist abgeschlossen bzw. bereits weit fortgeschritten. Die z.T. abweichenden Meinungen derer, die sich mit diesen Texten befaßt haben, hängen weitgehend auch mit

der Frage zusammen, die Blanco González nicht behandeln wollte: »to what extent Hermetic thought became modified as it was diffused«¹²³. Ich erinnere nur an die schwankende Terminologie unseres Kollegen Tröger¹²⁴, der in Bezug auf unsere Texte von »gnostischen Hermetikern« bzw. von »hermetischen Gnostikern« sprach.

Der Vergleich der verschiedensprachigen Versionen der *Hermetica* miteinander – es sei nur an das Beispiel des Asclepius erinnert – hat z.T. beträchtliche Abweichungen zwischen den erhaltenen Texten aufgezeigt und erinnert uns an die Unterschiede, die auch in den doppelt und mehrfach überlieferten gnostischen Abhandlungen in der Nag Hammadi Bibliothek vorliegen. Die Überlieferung dieser Werke ist nicht vergleichbar mit der des biblischen Schrifttums, mit heiligen Schriften, wohl aber mit der der ägyptischen Texte, die voller Abweichungen sind.

Wir müssen bedenken, daß wir uns in Ägypten in einem synkretistischen Umfeld befinden und es keine klaren Trennlinien zwischen den verschiedenen Religionsgemeinschaften, also auch nicht zwischen der Gnosis und der Hermetik, gab. Deshalb sind literarkritische Untersuchungen von größter Wichtigkeit für unsere weitere Arbeit.

Literaturverzeichnis

- Berliner Arbeitskreis für koptisch-gnostische Schriften 1973: »Die Bedeutung der Texte von Nag Hammadi für die moderne Gnosisforschung«, Gnosis und Neues Testament. Studien aus Religionswissenschaft und Theologie, Berlin, 13-76
- Brashler, J., Dirkse, P. A. and Parrott, D.M. 1977: 'The Prayer of Thanksgiving (VI,7)', *The Nag Hammadi Library in English*, Leiden, 298-99
- Bräuninger, F. 1926: *Untersuchungen zu den Schriften des Hermes Trismegistos*, Berlin
- Browne, G. M., 1974: 'Textual Notes on Nag Hammadi Codex VI', *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 13, 305-309
- Camplani, A. 1986: 'Alcune note sul testo del codice VI di Nag Hammadi: La predizione di Hermes ad Asclepius', *Augustianum* 26, 349-368
- Camplani, A. 1993: 'Riferimenti biblici nella letteratura ermetica', *Annali di storia dell' esegesi* 10/2, 375-425
- Colpe, C. 1972: 'Heidnische, jüdische und christliche Überlieferung in den Schriften aus Nag Hammadi I', *Jahrbuch für Antike und Christentum* 15, 5-18
- Dirkse, P.A. and Parrott, D.M. 1977: 'The Discourse on the

- Eighth and Ninth (VI,6)', *The Nag Hammadi Library in English*, Leiden, 292-297
- Dirkse, P.A. and Parrott, D.M. 1977: "Asclepius 21-29 (VI,8)", *The Nag Hammadi Library in English*, Leiden, 300-307
- Dirkse, P.A. and Parrott, D.M. 1979: 'Asclepius 21-29. VI,8: 65,15-78,43' Leiden, NHS XI, 395-451
- Dirkse, P.A., Brashler, J. and Parrott, D.M. 1979: 'The Discourse on the Eighth and Ninth. VI,6: 52,1-63,32', Leiden, NHS XI,341-373
- Dirkse, P.A. and Brashler, J. 1979: 'The Prayer of Thanksgiving. VI,7: 63,33-65,7', Leiden, NHS XI, 375-387
- Doresse, Jean und H.-Ch. Puech 1948: 'Nouveaux écrits gnostiques découverts en Égypte', *Comptes Rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, 87-95 (séance du 20 février 1948)
- Doresse, Jean 1956: 'Hermès et la gnose. A propos de l'Asclepius copte' *Novum Testamentum* 1, 54-69
- Doresse, Jean 1960: *The Secret Books of the Egyptian Gnostics*, London
- Festugière, A.-J. 1942: 'Le 'logos' hermétique d'enseignement', *Revue des Etudes grecques* 55, 77 ff
- González Blanco, Antonino 1984: 'Hermetism. A Bibliographical Approach', *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt Band II*, 17.4, Berlin/New York, 2241-2281
- Keizer, L.S., 1974, *The Eighth Reveals the Ninth: A new Hermetic Initiation Discourse (Tractate 6, Nag Hammadi Codex VI): Translated and Interpreted*, Seaside = Academy of Arts and Humanities Monograph Series I
- Khosroyev, Alexandr 1995: *Die Bibliothek von Nag Hammadi*, Altenberge = *Arbeiten zum spätantiken und koptischen Ägypten Bd.7*
- Krause, Martin 1967: 'Der Stand der Veröffentlichung der Nag Hammad Texte', *The Origins of Gnosticism. Colloquium of Messina 13-18 April 1966 = Studies in the History of Religions XII*, 61-88
- Krause, Martin 1969: 'Ägyptisches Gedankengut in der Apokalypse des Asclepius', *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft, Supplementa I*, 48-57
- Krause, Martin u. Labib, Pahor 1971: *Gnostische und hermetische Schriften aus Codex II und Codex VI*, Glückstadt = *Abhandlungen des Deutschen Archäologischen Instituts Kairo, Koptische Reihe Bd.2*
- Kurth, Dieter, 1994: *Edfu. Ein ägyptischer Tempel, gesehen mit den Augen der alten Ägypter*
- Leipoldt, Johannes 1960: 'Mysterien'; RGG, 3. Aufl., Bd. 4, 1232-1236
- Lewy 1929: *Sobria Ebrietas*, Gießen
- Lucchesi, E. 1975: 'Essai de traduction d'un mot copte nouveau', *Le Muséon* 88, 371-373
- Lucchesi, E. 1975: 'À propos du mot copte 'Sphransh'', *Journal of Egyptian Archaeology* 61, 254-256
- Mahé, Jean-Pierre 1974a: 'Le sens et la composition du traité hermétique 'L'Ogdoade et l'Ennéade', conservé dans le codex VI de Nag Hammadi', *Revue des Sciences Religieuses* 48, 54-65
- Mahé, Jean-Pierre 1974 b: 'La prière d'actions de grâces du codex VI de Nag Hammadi et le Discours Parfait', *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 13, 40-60
- Mahé, Jean-Pierre 1974 c: 'Remarques d'un latiniste sur l'Asclepius copte de Nag Hammadi,' *Revue des Sciences Religieuses* 48, 136-155
- Mahe, Jean-Pierre 1975: 'Le sens des symboles sexuels dans quelques textes hermétiques et gnostiques', NHS 1975, 123-145
- Mahé, Jean-Pierre 1978: *Hermès en Haute-Égypte. Les textes hermétiques de Nag Hammadi et leurs parallèles grecs et latins, tome I*, Québec = BCH Textes 3
- Mahé, Jean-Pierre 1981a: 'Le fragment du Discours Parfait dans la Bibliothèque de Nag Hammadi', *Colloque International sur les textes de Nag Hammadi (Québec, 22-25 aout 1978)* 304-327 = BCH Etudes 1
- Mahé, Jean-Pierre 1981 b: 'Le Discours Parfait d'après l'Asclepius latin: Utilisation des sources et cohérence rédactionnelle' aO. 405-434
- Mahé, Jean-Pierre 1982: *Hermès en Haute-Égypte. Tome II, Le fragment du discours parfait et les définitions hermétiques arméniennes (NH VI,8.8a)*, Québec = BCH Textes 7
- Mahé, Jean-Pierre 1991: 'La voie d'immortalité à la lumière des Hermetica de Nag Hammadi et de découverts plus récentes', *Vigiliae Christianae* 45, 347-375
- van Moorsel, G. 1955: *The Mysteries of Hermes Trismegistus*, Utrecht
- Motte, L. 1989: 'La vache multicolore et les trois pierres de la régénération', *Études Coptes* 3, 130-149 = *Cahiers de la Bibliothèque Copte* 4
- Nilsson, Martin P. 1961: *Geschichte der griechischen Religion*, München
- Parrott, D.M. 1979: 'The Scribal Note VI,7a: 65,8-14', Leiden, NHS XI, 389-393
- Pearson, B.A. 1981: 'Jewish Elements in Corpus Hermeticum I (Poimandres)', *Studies in Gnosticism and Hellenistic Religions presented to Gilles Quispel on the Occasion of his 65 th Birthday*, 336-348
- Philonenko, J. 1975: 'Un allusion de l'Asclepius au livre d'Hénoch', *Christianity, Judaism and other Greco-Roman Cults: Studies for Morton Smith at Sixty*, Leiden, vol. II, 161-163
- Philonenko, M. 1988: 'O vitae vera vita (Asclépius 41)', *Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses* 68, 429-433
- Puech, H.-Ch. 1950: 'Les nouveaux écrits gnostiques découverts en Haute-Égypte (Premier inventaire et essai d'identification)', *Coptic Studies in Honor of Walter Ewing Crum*, Boston, 91-154
- Reitzenstein, Richard 1904: *Poimandres*, Leipzig

- Rudolph, K. 1969: 'Gnosis und Gnostizismus, ein Forschungsbericht' *Theologische Rundschau* 34, 121-175. 181-231
- Rudolph, K. 1985: 'Die Nag Hammadi-Texte und ihre Bedeutung für die Gnosisforschung', *Theologische Rundschau* 50, 1-40
- De Santis, C. 1987: 'Gli scritti ermetici del sesto codice di Nag Hammadi' *Studi e Materiali di Storia delle Religioni* 11, 57-65
- Scholer, David M. 1971: *Nag Hammadi Bibliography 1948-1969*, Leiden = NHS I; Nachträge: 'Bibliographia Gnostica: Supplementum I in: NT 13, 1971, 322-336 bis Supplementum XXII in: NT 36, 1994, 58-96
- Schwartz, J. 1982: 'Note sur la 'petite apocalypse' de l'Asclepius', *Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses* 62, 165-169
- Scott, Walter 1924: *Hermetica I*, Oxford
- The Facsimile Edition of the Nag Hammadi Codices, Codex VI, Leiden 1972
- Tröger, K-W. 1973 a: »Die sechste und siebte Schrift aus Nag-Hammadi Codex VI: Eingeleitet und übersetzt vom Berliner Arbeitskreis für koptisch-gnostische Schriften«, *ThLZ* 98, Sp. 495-503
- Tröger, K-W. 1973 b: 'Die hermetische Gnosis', *Gnosis und Neues Testament. Studien aus Religionswissenschaft und Theologie*, Berlin, 97-119
- Tröger, K-W. 1974: 'Die Bedeutung der Nag-Hammadi-Schriften für die Hermetik', *Studia Coptica*, Halle, 175-190
- Tröger, K-W. 1978: 'On Investigating the Hermetic Documents contained Nag Hammadi Codex VI. The Present State of Research', *NHS XIV*, 117-121
- Tröger, K-W. 1989: 'Hermetika', *Theologische Realenzyklopädie* Bd.18, 749-752
- Wigtill, D.N. 1984: 'Incorrect Apocalyptic: The Hermetic 'Asclepius' as an Improvement of the Greek Original', *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, Bd. II. 17. 4, Berlin/New York, 2282-2297
- Wilson, R.McL. 1988: 'Hermetik und Christentum', *Reallexikon für Antike und Christentum* 14, 795-808
- Wisse, Frederik 1977: *Rez.: M. Krause u. P. Labib 1971 in: ZDMG* 127, 95-98
- Wlosok, A. 1960: *Laktanz und die philosophische Gnosis*, Heidelberg

Anmerkungen

1. T. Petersen und J.-P. Mahé
2. J. Doresse 1948
3. H.-Ch. Puech 1950
4. J. Doresse 1960, 241
5. A. González Blanco 1984
6. J.-P. Mahé 1982
7. A. González Blanco 1984, 2277
8. A. González Blanco 1984, 2278 f.
9. M. Krause 1967, 61 ff.
10. M. Krause 1967, 77 ff.
11. M. Krause u. P. Labib 1971, 232 f.
12. M. Krause u. P. Labib 1971, 235
13. The Facsimile Edition of the Nag Hammadi Codices, Codex VI
14. M. Krause u. P. Labib 1971, XI f. (Vorwort)
15. C. Colpe 1972
16. K.-W. Tröger 1973 a, 498: »Unsere Übersetzung kann deshalb unmittelbar nach Erscheinen dieser Edition publiziert werden, weil uns M. Krause dankenswerterweise zuvor einen Film der korrigierten 2. Fahnkorrektur des koptischen Textes von NHC VI, 2-8 (bis p. 75) zur Verfügung gestellt hatte« (Korr.-Zusatz)
17. K.-W. Tröger 1973 b
18. L. S. Keizer 1974
19. P. A. Dirkse and D. M. Parrott 1977, 292-307
20. J.-P. Mahé 1974 a-c, 1975
21. J.-P. Mahé 1978
22. J.-P. Mahé 1982
23. vgl. auch J.-P. Mahé 1981 a und b
24. P. A. Dirkse, J. Brashler and D. M. Parrott 1979, 341-451
25. Gute Literaturübersichten bei J.-P. Mahe 1982, XVIII-L; K. Rudolph 1969 u. 1985; K.-W. Tröger 1989; D. M. Scholer 1971 ff.; vgl. auch C. de Santis 1987 u. A. Camplani 1986 u. 1993
26. vgl. A. 5
27. A. González Blanco 1984, A.22 auf S. 2249 ff.
28. M. Krause 1969
29. K. Rudolph 1969
30. D. N. Wigtill 1984
31. K. Rudolph 1985, 13-19
32. R. McL. Wilson 1988
33. R. McL. Wilson 1988, 801
34. K.-W. Tröger 1989
35. A. Khosroyev 1995, 10 ff.
36. The Facsimile Edition 1972, Tafel 69
37. D. M. Parrott 1979, 389 ff.
38. J.-P. Mahé 1982, 459

39. M. Krause u. P. Labib 1971, 170
40. K.-W. Tröger 1973 b, 498
41. J.-P. Mahé 1978, 29
42. P. A. Dirkse u.a. 1979, 341 f
43. P. A. Dirkse u.a.. 1979, 342
44. L. S. Keizer 1974
45. M. Krause u. P. Labib 1971, 185
46. P. A. Dirkse and J. Brashler 1979, 375
47. J.-P. Mahé 1978, 135
48. M. Krause u. P. Labib 1971, 187
49. P.A. Dirkse and D.M.Parrott 1979, 400
50. J.-P. Mahé 1982
51. Vgl. auch seine Nachträge und Verbesserungen zum 1. Band im 2. Band S.469-477 (=Annexe II)
52. Vgl. Mahé 1974 ff
53. P.A. Dirkse and D.M. Parrott 1979, 395
54. M. Krause u. P. Labib 1971
55. P.A. Dirkse and D.M.Parrott 1979
56. J.-P. Mahé 1978
57. J.-P. Mahé 1982
58. J.-P. Mahé 1981, 152 ff
59. J.-P. Mahé 1974 a
60. P.A.Dirkse, J.Brashler and D.M.Parrott 1979, 343
61. P.A.Dirkse, J.Brashler and D.M. Parrott 1979, 344
62. J.-P. Mahé 1978, 31 f.
63. vgl. auch K. Rudolph 1985, 14
64. P.A. Dirkse, J.Brashler and D.M. Parrott 1979, 345
65. K.-W. Tröger 1973 a,b
66. J.-P. Mahé 1978, 52 ff
67. P.A. Dirkse, J. Brashler and D.M. Parrott 1979, 345
68. J.-P. Mahé 1978, 52 ff
69. J.-P. Mahé 1978, 38-52
70. J.-P. Mahé 1978, 50 ff
71. K.-W. Tröger 1973 b, 54
72. P.A. Dirkse, J. Brashler and D.M. Parrott 1979, 345
73. J.-P. Mahé 1978, 35 ff
74. P.A. Dirkse, J.Brashler and D.M. Parrott 1979, 343
75. P.A. Dirkse, J.Brashler and D.M. Parrott 1975, 345
76. K.-W. Tröger 1973 b, 119
77. J.-P. Mahé 1978, 52-29
78. J.-P. Mahé 1978, 160-167
79. J.-P. Mahé 1974 b
80. J.-P. Mahé 1978, 146
81. J.-P. Mahé 1978, 146
82. J.-P. Mahé 1978, 148 ff
83. J.-P. Mahé 1978, 152 ff
84. P.A. Dirkse and J. Brashler 1979, 375-377
85. P.A. Dirkse and J. Brashler 1979, 376 f
86. M. Krause 1967, 88
87. J. Doresse 1960, 248
88. K.-W. Tröger 1973 b
89. K.-W. Tröger 1973 b, 118 f
90. R. Reitzenstein 1904, 248
91. F. Bräuninger 1926, 14
92. W. Scott 1924, 56, 77
93. G. van Moorsel 1955, 129 ff.
94. Lewy 1929, 81 A.1
95. A.J. Festugière 1942, 77 ff
96. J. Leipoldt 1960, 1236
97. A. Wlosok 1960, 229
98. M.P. Nilsson 1961, 609
99. K.-W. Tröger 1973 b, 118
100. K.-W. Tröger 1973 b, 119
101. So die Editoren der Coptic Gnostic Library (NHS XI, 389) und der Berliner Arbeitskreis 1973, 55
102. So die Erstausgabe (M. Krause u. P. Labib 1971,25); J.-P. Mahé 1982, 459 f und A. Khosroyev 1995,10 ff
103. M. Krause u. P. Labib 1971, 25
104. The Facsimile Edition 1972, Tafel 16, 25, 39, 52, 55, 67, 69
105. F. Wisse 1977, 98
106. J.-P. Mahé 1982, 466
107. J.-P. Mahé 1982, 467
108. A. Khosroyev 1995, 13 und 20
109. A. Khosroyev 1995, 13
110. J.-P. Mahé 1982, 467 A. 29
111. J.-P. Mahé 1981 a, 405-434
112. J.-P. Mahé 1982, 62 ff
113. D.N. Wigtil 1984, 2290 ff
114. D.N. Wigtil 1984, 2295
115. J.-P. Mahé 1982, 68 ff
116. J.-P. Mahé, 1982, 113
117. J.-P. Mahé 1982, 410
118. J.-P. Mahé 1982, 424 ff
119. K. Rudolph 1985, 15-19
120. vgl. inzwischen D. Kurth 1994
121. A. Blanco González 1984, 2277
122. A. Blanco González 1984, 2278
123. A. Blanco González 1984, 2251
124. K.-W. Tröger 1973 b, 119

Mental Faculties and Cosmic Levels in *The Eighth and the Ninth* (NH VI,6) and Related Hermetic Writings¹

by
Jean-Pierre Mahé

Along with Homer and Orpheus, Hermes Trismegistus belongs to the very restricted circle of the imaginary poets. His historical existence is unsustainable, his works, apocryphal, and the various writers hiding under his mask, almost unknown. Yet the idea he embodies is perfectly clear: it is the firm belief that man has not completely lost the glory of paradise; the hope he can find either in his or in his ancestors' memory, somewhere in the past of humankind or in the unexplored regions of his innerworld, some kind of mysterious strength to come back up to the primordial times, when Adam was released from God's hand, endowed with divine likeness and the perfect knowledge of his Creator.

To hellenic minds, the remnants of such a remote memory can be found only in Egypt. For Greece, just as the rest of the planet, is a young civilization which appeared only after the flood. As soon as the Greeks try to inquire into their past, they are stopped by the abyss of the last cataclysm, which has swallowed up their former universe. And before that last catastrophe there have been many others of the same kind. Therefore Greece is a new world where everything is recent, transparent, devoid of mystery. On the contrary Egypt has been protected by the Nile from all of those periodic floods, which have swept off so many nations and cities of old. Therefore it displays to the sight of amazed visitors the enigma of its gigantic monuments which witnessed the life of primordial humankind conversing with their gods.

Who else could be able to retrace the secrets of creation but those self-begotten, self-impregnated deities which emerged spontaneously from the primordial chaos, such as Ptah-Hephaestus or Kamephis, "his mother's bull", or Khnum, the Good Genius? Nobody else but these Gods have taught Hermes-Thoth, the first scribe, the true names of everything; furthermore they inspired him to carve secret hieroglyphic inscriptions on stelae and obelisks, and to write hieratic books, which he and his descendants handed over to the scriptoria, the so-called "Houses of Life" of the Egyptian shrines.

Let us accept, at least temporarily, the data of this myth. As a result, Egypt is the mother of any hidden knowledge concerning the basic and genuine nature of all beings. The wise of other nations necessarily depend on her. Which truth can be found either in Moses' *Genesis* or in Plato's *Timaeus*, which must not be traced back to Hermes-Thoth's antediluvian writings? Therefore whoever would take the risk of mixing up Bible and Platonism, with some additional ingredients such as Egyptian cosmogony or Jewish gnosis, would by no means bear the blame (so obnoxious to modern philology) of syncretism. On the contrary he might well be on the way to rediscover the primordial science of an unanimous humankind, still speaking the language of their origins.

In order to translate the Egyptian equivalent of a superlative the Greek oracles delivered by

Thoth in the ptolemaic period are normally ascribed to “the greatest greatest god, the great Hermes” (HHE 1,1). Eventually this phrase is shortened into Hermes Trismegistus “the thrice greatest”.

Four or five hundred years later, when in the first three centuries A.D. the Egyptian god, who had already authored a lot of astronomical, alchemical and magical writings, was also credited with Greek philosophical dialogues, the etymology of Trismegistus had long ago sunk into oblivion. Therefore people sought more sophisticated explanations.

E.g. according to a hermetic fragment preserved in Byzantine chronicles, as well as in Syriac and Armenian philosophical anthologies, Hermes “was a man from Egypt outstanding in wisdom; he interpreted and said that the name of the ineffable One and the Creator consists of threefold powers of majesty, but the Godhead, he said, is one. For this reason he was called by the Egyptians ‘Trismegistos’, i.e. of three-fold greatness” (Brock 1983).

According to another explanation preserved in Hermias of Alexandria’s commentary on Plato’s *Phaedrus*, Hermes was called Trismegistus because he came thrice to Egypt and each time led a most philosophical life, but the last time he remembered himself and recognized himself (NF 4, 148 s.).

Both of these explanations are also echoed by the sixth writing of Nag Hammadi codex VI, a hermetic dialogue whose lost title can be reconstructed as *Discourse on the Eighth and the Ninth* (NH VI⁶).

In this treatise, an anonymous disciple reminds Hermes of his former promise to bring his mind into the Ogdoad, i.e. the eighth sphere, and afterward into the Ennead, i.e. the ninth, according to the order of the tradition (NH VI,52,1-7). Then follows a theoretical dialogue concerning spiritual regeneration (52,8-55,5). Hermes and his disciple begin praying the Invisible God and are granted two mystical

illuminations, the first one including only the Eighth and the second one the Eighth and the Ninth (55,6-61,17). After giving thank to God for this favor, the disciple is prescribed to carve the book of his vision on turquoise stelae which shall be put in the court of Hermes’ shrine in Diospolis under the guard of frog- and cat-faced keepers. In addition Hermes writes an oath, in order to protect the book from any misuse by unworthy readers (61,18-63,33).

From several passages of the dialogue, we understand that the highest god, whose name (62,24) is ineffable, consists of threefold powers called the Unbegotten, the Self-Begotten and the Begotten (63,21-23), which provides a good explanation for the statement that Hermes Trismegistus has taught that three powers of Majesty form the essence of the Creator.

On the other hand during the two visions of our text, both Hermes and his disciple cry out “I see myself” (58,8. 60,32), which reminds us of the fact that Hermes was called Trismegistos after he had remembered or recognized himself. Indeed the word Trismegistos occurs only twice in the dialogue (59,15. 24), both times after Hermes has been able to see himself and before he communicates this spiritual gift to his disciple.

It must be granted that seeing oneself is not exactly the same thing as remembering or recognizing oneself. The latter sounds more intellectual. It can be the result of a long-lasting effort, whereas the former is a sudden and ecstatic vision. But we can easily account for this difference by noting that our text confessedly is nothing but an initiation dialogue, whose purpose is to bring about mystical enlightenment and that this experience is depicted as the final stage of a long intellectual cursus and spiritual progress.

As Hermes states, “Those who read this book should not bring the Name into abuse and not (use it) to oppose the acts of fate. Rather they should submit to the law of God, without hav-

ing transgressed at all, but in purity asking God for wisdom and knowledge. And he who has not been begotten at the start by God should limit himself within the *General Lectures* and the *Detailed Lectures*. He will not be able to read the things written in this book, although his conscience is pure within him, since he does not do anything shameful nor does he consent to it. Rather, by stages he advances and enters into the way of immortality" (62,24-63,11).

Thus we understand that recognizing oneself is a complex process which demands gradual efforts, methodical readings and moral perfection, the final stage of which is the mystical illumination described in our dialogue.

But since both of the traditional explanations of the name Trismegistus occur in this writing, we might ask what is the connection between the two of them? Can really recognizing the three powers of God be one and the same thing as remembering or seeing oneself? Indeed it should be so, since the Armenian *Hermetic Definitions* teach us: "Who knows oneself knows the All" (DH IX,4).

Moreover the "three worlds" God, the cosmos and Man are closely related to each other. "God: intelligible world; world: sensible god; man: destructible world. God: motionless world; heavens: moving world; man: reasonable world. Therefore there are three worlds. The motionless world is God and the reasonable world is Man: but both of them are one, God and Man in his essence" (DH I,1).

As a result, Unbegotten, Self-Begotten and Begotten can mean, as well as divine powers, categories of beings, and we may be fairly sure that these beings are located at different levels of the cosmos, e.g. the Unbegotten atop, and the Begotten down below.

On the other hand "seeing oneself" cannot possibly mean "looking at oneself in a mirror". It must be some more sophisticated kind of self vision. As we can read in the "Secret dialogue of Hermes Trismegistus (...) on being born

again, and on the promise to be silent", which bears close similarities to our text, "seeing within me an unfabricated vision that came from the mercy of God, I went out of myself into an immortal body, and now I am not what I was before. I have been born in mind. This thing cannot be taught, nor can it be seen through any elementary fabrication that we use here below. Therefore, the initial form even of my own constitution is of no concern. Color, touch or size I no longer have; I am a stranger to them. Now you see me with yours eyes, my child, but by gazing with bodily sight you do <not> understand what <I am>; now I am not seen with such eyes, my child" (CH XIII,3).

Thus the vision of oneself forces man to strip off his mortal body and to get an immortal one, that cannot be seen with the eyes of flesh. In other words, seeing oneself somehow means acquiring new mental faculties, or perhaps re-activating forgotten or latent virtualities.

Now gaining or recovering those faculties brings about an ascent through the different cosmic levels, from the Begotten, here below, up to the Unbegotten, there atop, from the mortal up to the immortal. That is what our text calls "the way of immortality", which other hermetic writings also name "the way of truth" (SH II B,5), "the road that leads above" (CH IV,11; SH II B, 8), to the "light of knowledge" (CH X,21), "to the beautiful" (CH VI,5), "to the good" (CH XI,21). This way is one and the same thing as the scale of beings. It includes all of the trip that the human soul has made before birth and during life (CH X,8), as well as after-death journey (CH XII,12).

Consequently human ascension along this road is necessarily tridimensional. It simultaneously takes place in space, in time and within oneself.

As to the spatial dimension, we may quote the final oath of our dialogue, where Hermes provides a vertical section of the universe by naming, first upwards, the different levels of

the lower world, then downwards, the entities of the upper one.

“I make him who will read this holy book swear by heaven and earth and fire and water and the seven Ousiarchs and the demiurgic spirit dwelling in them – thus far for the lower world, then the upper one – by the Unbegotten God, the Self-Begotten one and him who has been Begotten, that he keeps the things that Hermes has said” (NH VI,63,16-24).

Above the ground floor, where the material elements (air, earth, fire and water) are, dwell the seven Ousiarchs, who, in this context, must be identified with the seven planetary Governors of *Poimandres* (CH I, 14. 16). They constitute the harmonia, i.e. the cosmic framework moved by fate (CH I,19) or the demiurgic spirit (CH I,11). Then comes the Begotten one, i.e. the rational soul of the cosmos, level with the Eighth, abode of the individual souls and angels (NH VI, 58,17-20; 59,29-30). One step higher we meet the Self-Begotten one, that is mind, level with the Ninth. Over the heights of heaven reigns the Unbegotten God “and in his place there is neither heaven, nor stars, and nothing like a body” (NH VI,75,9-13).

It would be easy to show that the after death ascent of *Poimandres* also takes place along these ten cosmical levels. Once man has stripped off his material body, “he rushes up through the cosmic framework” (CH I,25), i.e. the seven spheres or the Hebdomad (NH VI,56,27), “then he enters the regions of the Ogdoad; he has his own proper power, and along with the beings he hymns the Father” (CH I,26), just as the soul and the angels in our text (NH VI,58,17-20; 59,29-31). But there are two additional levels, since “certain powers dwell above the ogdoadic region and hymn God with a sweet voice” (CH I,26). According to our text the Ennead is specifically the abode of powers (NH VI,59,31-32) and the Unbegotten God is the one “who rules over the kingdom of power” (55,24-26). Therefore from that

kingdom, you “rise up to the Father” (CH I,26), on the tenth level.

As we know from the *Three stelae of Seth* (NH VII⁵) “the way of ascent is the way of descent” (NH VII, 127, 20-21). However, since the descent leads from God and the primordial man to present humankind it sheds light on the anthropogonic process and may help us understand which parts of the human compound, i.e. which mental faculties are related to the different cosmic levels.

According to *Poimandres*, the “essential man” (CH I,15) has been brought forth by “Mind, the father of all, who is life and light” at his own image and form (CH I,12). Since this man has received “every power” (*pasan exousian*, CH I,13. 14), we may assume he was first living in the realm of power (NH II,55,24-26), i.e. the Ennead, just below the divine Decade. Then this noetic man wants to create craftworks, and he enters the demiurge’s sphere (CH I,13), which must be one stage, lower, i.e. in the Ogdoad, where he probably receives something of the demiurgic mind, i.e. a rational soul derived from the soul of the universe.

Eventually the seven planetary Governors also give him “part of their order”, i.e. of the irrational passions they rule over. Finally the man breaks through the planetary spheres and embraces material nature (CH I,14). As a result, he receives a body made of the four elements. Therefore, “humankind is the only living thing that is twofold: one part of it is simple, what the Greeks call *ousiodes*, essential, what we call a form of divine likeness. What the Greeks call *hulikos*, material, and we call earthly is fourfold: from it is made the body that covers over what we have already termed divine in humankind” (Ascl 7).

Since each element of the human compound has been gained at a different level of the universe, we can live either on earth or in heaven depending on which part of ourselves we decide to give leadership.

Let us consider the case of people who "divert their attention to the pleasures and appetites of their bodies, believing that humankind came to be for such purpose" (CH IV,5). Such individuals are sprawling on the ground, like "unreasoning animals" (ibid.). Instead, those who want to raise themselves to heavens should first "rip off the tunic that they wear, the garment of ignorance, the foundation of vice, the bonds of corruption, the dark cage, the living death, the sentient corpse" (CH VII,2). For bodily delight "is a noose round the soul's neck that keeps humankind tied to the part that makes them mortal" (Ascl 12).

Whoever longs to enter the way to heaven and immortality shall reactivate his mental faculties and go through three successive stages which the *Prayer of Thanksgiving* of Nag Hammadi codex VI calls "Nous, Logos and Gnosis" (NH VI,64,9-10). Since we know from another text (CH IX,10) that Logos and Nous are the last two stages, we must assume the Gnosis is the first one.

Within hermetism *Gnosis* is indeed a portal (CH VII,2), and a starting point: "it furnishes us the beginning of the good that will be known" (CH IV,9). It consists in rejecting *agnosia*, i.e. sinful ignorance of God and getting sure that He exists (CH XIII,8) and wants to be known (CH I,31). This spiritual research is one and the same thing as reverent piety (CH I,27. VI,5. IX,4).

But soul cannot possibly gain piety without waging war against oneself (CH X,19). It has got to fight and "make a great division in order to be defeated by one part of itself. There begins a struggle of one against two, the former trying to escape, the two latter dragging it down towards the bottom" (SH II B,6). The adversaries of this combat are to be identified with the rational part of soul and its two irrational parts, *thumos* "passionate will" and *epithumia* "desire". The psychic force which is specially intended for controlling desires and passions

is called *logismos*, i.e. "reasoning faculty". "When passionate will and desire agree with each other to create a balanced disposition by adhering to the reasoning faculty, they become justice" (SH XVII,3).

When we overcome our passions with the help of the *logismos* we somehow get over the planetary influences which determine our temper and fix our fate. Therefore we ascend to the highest of seven spheres ruled by the Ousarchs or the Governors, as we can read in the *Discourse on the Eighth and the Ninth*: "We have already advanced to the Hebdomad, since we are pious and walk in thy law" (NH VI,56,28-30).

In the new hermetic fragments *On Soul* discovered in the manuscript Clarke 11 of the Bodleian Library (Paramelle-Mahé 1991), we are told that "when the reasoning faculty raises its head out of the irrational, it drags along with itself the irrational and fills it up with understanding <which cures> the irrational impulses" (HO IV,4). The verb "to raise one's head" (*anakuptein*) is particularly interesting because it describes the opposite motion to that of the Primordial man falling into the material world: "he broke through the vault and stooped (*parakuptein*) to look through the cosmic framework" (CH I,14). The image is very clear: man belongs by his essence to a place located above the seven planets. When he bends his head to watch the lower world, he falls under the dominion of the cosmic framework; on the contrary, if he overcomes his instincts with the help of the *logismos*, he comes back to his former position and gets his head raised again over the planetary fate.

No extant hermetic writing or fragments exactly tell us about the location of the *logismos* within the human body and which level it mirrors in the Macrocosm. According to the Oxonian fragments, "between (*metaxu*) mind and reason (*logos*) is the reasoning faculty (*logismos*), escorting mind" (HO IV,4). Whatever "between" may mean in this context we cannot

possibly regard the *logismos* as the upper part of the rational soul (*logike psukhe*), because its function is to domesticate the lower irrational parts. Therefore it must be located somewhere at the bottom of the rational soul, or perhaps constitute a septum separating the rational from the irrational.

There is indeed such a septum both in the cosmos and in the human body: “Since the cosmos is a sphere – a head that is – and since there is nothing material above the head (just as there is nothing of mind below the feet, where all is matter), and since mind is a head which is moved spherically – in the manner of a head, that is – things joined to the membrane of this head (in which is the soul) are by nature immortal, as if they have more soul than body because their body has been made in soul; things far away from the membrane, however, are mortal, because they have more body than soul” (CH X,11).

The membrane (*humen*) which separates the head from the body also marks the limit between rational and irrational. On a cosmic scale, it must be identical to the *kutos* i.e. the envelope wrapping up the seven spheres (CH I,14). This provides a good location for the *logismos*. Just above, in the Ogdoad, must be the rational soul itself, and one level higher, mind, in the Ennead. Thus “the mind is in the reason; the reason is in the soul” (CH X,12).

Once man has fully domesticated his irrational soul, he enters the Ogdoad, which is the realm of Logos, the second stage of spiritual progress. Since Hermes-Thoythos is the “first man, the interpreter of all beings, the one who gave a name to all material things” (FH 21), the Hermetic writings contain the Logos par excellence, i.e. the true name and the true essence of everything.

In order to gain sound knowledge of these teachings, we must follow the cursus described in the *Discourse on the Eighth and the Ninth* (NH VI, 63,1-2): first the *General Lectures*, a summary

of which is provided in *The Key of Hermes Trismegistus* (CH X,1), then the *Detailed Lectures*. The meaning of this latter title, *Diexodikoi Logoi*, can be explained by the preamble to a hermetic gnomology: “Now, my child, I want to enumerate (*diexelthein*) in brief sentences the complete series of all beings” (SH XI,1). Detailed lectures are those teachings which aim at going through all of the existing creatures “in order to hasten toward the One and Only” (CH IV,8).

But can human speech and *logos* exhaust the infinite of being? It is all the more impossible that we want to reach God himself beyond his creature, the eternal and the invisible beyond the temporal and visible. “What the eye can see, the tongue can say; but what has got neither a body, nor an outline, nor any aspect, what is not even made out of matter cannot possibly be perceived by our senses. I see it within my mind, o Tat, I see it: but what cannot be expressed is God” (SH I,2).

Therefore spiritual progress still demands another mental faculty, which is mind: “For reason and *logos* do not get to the truth, but mind is powerful, and when it has been guided by the *logos* up to a certain point of the road, it has means to get as far as the truth. After mind has included everything in an all-embracing glance and has discovered that all of it is in harmony with the interpretation of the Logos, it comes to believe, and in this beautiful belief he finds his rest” (CH IX,10).

Mind is much more than a mental faculty. It “comes from the very essence of God”, however, it “has not been cut off from God’s essentiality; it has expanded, as it were, like the light of the sun. In humans this mind is God; among humans, therefore, some are gods and their humanity is near to divinity. For the Good Demon (i.e. Khnoum-Agathos Daimon) has said that gods are immortal <humans> and humans are mortal gods” (CH XII,1).

Therefore “one who gives thanks to God

must pray to acquire a good mind" (CH X,22). We need not describe here in every detail the various exercises man should perform in order to develop his mind, or to shift up from logic to noetic existence. Mere rational teaching has got only a limited impact. E.g. we can lead somebody up to a monument or tell him about the way to go there. But in the last analysis he will not be able to see the monument unless he looks at it with his own eyes. Likewise in the intellectual field, the teacher's words enable the disciple to understand, provided he thinks with his own mind. Then he will get sudden and complete understanding. Whereas the logos goes forward, as it were, step by step, mind, which is the eye of heart (CH VII,2) and the sight of soul (DH VII,3) has got the same all-embracing abilities as glance: it catches everything at once. It immediately fills the gap or covers the distance between the sum of our successive impressions and total reality.

Therefore in order to develop our mind we must learn to see or to contemplate. Any trivial experiment, any humdrum sight from everyday life can virtually become a matter for contemplation. "If you want to learn how (God) creates (...) consider this lovely image, that is very like him: see a farmer casting seed upon the earth, here the wheat, there the barley, elsewhere seed of some other kind (...). In the same way, God sows immortality in heaven, change in the earth, life and motion in the universe" (CH XIV,9-10).

But we can also raise our eyes up to heaven and look at the sun, which is an image of the Creator above the sky: "Just as this latter has at once created the world, the sun models the living beings, begets the plants and rules over the breaths" (SH XXI,2; CH X,2). Beyond the sun, contemplation can also extend as far as the whole cosmos: "if you want to see God, consider the sun, consider the circuit of the moon, consider the order of the stars" (CH V,3).

Since man as well as the world is an image of

God, we can also behold the creator within ourself: "if you wish also to see the vision through mortal things on earth and in the deep, consider how the human being is crafted in the womb, examine the skill of the craftwork carefully, and learn who it is that crafts this beautiful, godlike image of humankind" (CH V, 6).

Even the innermost feelings of our body enable us to go further into the secrets of divine creation: "notice what happens to you when you wish to beget; it is not quite like the work of God, for God takes no pleasure in his work nor does he have assistance in it" (CH XI,14).

By frequently training our mind in contemplation we gradually learn to combine and catch at a glance both of God's images, the world and man, that we formerly used to look at separately. We suppress the limit that consciousness normally fixes between me and others, inside and outside, present, past and future. Whoever gets rid of these distinctions becomes Aion, i.e. Eternity. He no longer sees with a human and partial glance, now this thing and now that one, he embraces at once the totality of being, space and time.

In other words his mind compares with God's intellect. "Unless you make yourself equal to God you cannot understand God; like is understood by like. Make yourself grow to immeasurable immensity, outleap all body, outstrip all time, become Aion, eternity; then you will understand God (...). Be everywhere at once, on land in the sea, in heaven; be not yet born, be in the womb, be young, old, dead, beyond death. And when you have understood all these at once (...) then you can understand God" (CH XI,20).

Such an experiment results from a transformation of mental faculties, so that individual mind is lifted up to the universal. According to the *Hermetic Definitions*, "there are two minds, the godly one and that which belongs to soul" (DH VIII,4). Soul's mind levels with heaven

since “heaven is an eternal body, an immutable unchanging body, mixed up out of soul and mind” (DH II,2). By heaven we should here understand the Ogdoad, abode of the star-gods, for “men cultivate earth, and stars decorate heaven. Gods have heaven, and men, earth and sea” (DH IX,7).

On the contrary when individual mind becomes universal, it also becomes superior to the world, being raised from the eighth up to the ninth sphere, since “soul is bound to be born in this world, but mind is superior to the world” (DH X,5).

That godly mind is male and female like God himself (CH I,9). Along with its female partner, called Silence, it begets a pure Logos: “For mind conceives Logos in Silence” (DH V,2). This Logos is identical to the Primordial man who was conceived in a womb made out of “intelligible wisdom in silence, whereas the seed is the true god”, i.e. mind itself (CH XIII,2). Needless to stress the similarity of this myth, with gnostic and especially valentinian traditions.

We can now more fully understand why reaching the Eighth and the Ninth has both a cosmic and a mental significance. Mental elevation requires renouncement of evil, moral conversion and long-lasting spiritual exercises aimed at freeing the rational soul from the irrational, then again intellectual vision, mind, from mere discursive reason. This last stage which results in ecstatic enlightenment, cannot be reached without mystic initiation as described in the Nag Hammadi *Discourse on the Eighth and the Ninth*.

For mind’s illumination does not depend on human virtue nor can it be taught “but God reminds you of it when he wishes” (CH XIII,2). Therefore it is a grace which must be asked for by prayer. “What is fitting is to pray to God with all our intelligence and all our heart and all our soul (Dt 6,5), and to ask him that the gift of the Eighth extend to us” (NH VI,55,11-16).

In fact, despite our efforts to progress and

overcome deficiency (54,13-17), we advance only as far as God comes down and condescends to visit us. The only thing we can possibly do is to prepare ourselves to welcome him and take advantage of his indulgence. Oral prayer styled “sacrifice of words” (57,19) can help us reach the Ogdoad which is the abode of Logos and rational soul, but “language is not able to reveal” (58,16-17) the silent hymn of souls and angels to the Ennead (58,20).

Therefore we must train ourselves to speechless praise which can be understood only by mind (58,21-22). A transition from articulate prayer to mental orison can be provided by the vocalic invocations of God’s hidden name (56,17-22; 61,10-15; cf. Ro 8-26) which at once may symbolise the location of the divine Triad above the Seven planetary spheres. The insistence of our text on silence (56,10-12; 58,20. 25-26; 59,20-22; cf. HHE, t. 2, p. 302) is nothing like a commonplace usual in revelation discourses since Silence is the female partner that enables divine mind to perform spiritual regeneration.

The godly triad – Unbegotten, Self-Begotten and Begotten – is also to be found in *Eugnostos* and the *Sophia Jesu Christi*. There we can read that “the source of what is revealed, i.e. the beginningless First Father, beholds himself within himself as with a mirror. He was revealed in his likeness as Self-Father, i.e. Self-Begetter, and as confronter, since he confronted the Unbegotten First-Existing One (...). Afterward he revealed a multitude of confronting, self-begotten ones, equal in age (and) power, being in glory and without member” (NH III, 74,23-75,16).

From this, we may understand that God, the Unbegotten, is like an ever-gushing source of glorious light. This gush is mirrored, as it were, in water and brings forth the Self-Begotten Mind that confronts him, so that he beholds himself in it. The Self-Begotten One in turn reveals a crowd of Self-Begotten minds, i.e. the elected spiritual human beings.

This myth is no doubt also known to the author of the *Eighth and the Ninth*, to whom the "Beginning of the Power that is above all Powers, the One that has no beginning" is also "a source bubbling with life" (NH VI, 58,10-14). We may assume that the Self-Begotten is Mind, i.e. his own reflection in the luminous water of this source. Therefore "seeing oneself" (58,8; 60,32) through mystic initiation must also mean being self-begotten as God's Mind in the ninth sphere.

When we undergo this process we do not only free our individual mind from soul and matter, but we also catch up with time. We go back up to the creation of the first man, who had got no human parents, but was – so to say – self-begotten from godly mind. On the contrary the son of this first man must have been born in a time when men had somehow already been divided into male mind, and female soul (CH I,17). Consequently he must have been begotten.

If we remember that between Seth, the first begotten man, and Noah, the father of post-diluvian, i.e. historical humankind, there are seven generations (Enos, Cainan, Mahalaleel, Jared, Enoch, Methuselah, Lamech), that can be compared to the "seven exalted men" of *Poimandres* (CH I,16) "whose natures were like those of the seven (planetary) governors" we understand that reaching the Ogdoad also means coming back to the time of Seth, and reaching the Ennead equals coming back to the time of Adam.

Recent research has proved that hermetism is not a philosophical system but a way (cf. HHE, t. 2, p. 455 s.; Fowden 1986, p. 111 s.). From this standpoint, traditional charges of inconsistency, by such eminent scholars as Festugière, Zielinski or even Bousset, are completely irrelevant. When you progress on a way, essential realities assume different aspects, depending on the stage you have reached. E.g. when you are

on earth and raise your eyes up to heaven it looks magnificent. Such is the position of the *Perfect Discourse*, parallel to the Latin *Asclepius*, from which an excerpt has been preserved in Nag Hammadi codex VI: "the beautiful world of God, the incomparable work, the energy that possesses goodness, the many-formed vision, the abundance that does not envy, that is full of every vision" (NH VI,72,9-16).

However once we have begun ascending to sky, the heavenly vault, which shortly before seemed so attractive, suddenly turns into an obstacle thwarting our spiritual ascension: "Can you see how many bodies we must pass through, how many troops of demons, <cosmic> connections and stellar circuits in order to hasten toward the One and Only?" (CH IV,8). Thus the same material world can look good in a preliminary stage and evil in a more advanced section of the road.

The Hermetic spiritual way runs always upwards. Nevertheless, as we have tried to show, we ascend simultaneously in space, in time and within ourselves. Therefore our mental faculties – senses, irrational soul, reason and mind – level with the cosmic spheres and these, in turn, level with the antediluvian ages and generations as depicted in *Genesis*.

Should we locate the three Hermetic writings preserved in Nag Hammadi codex VI on the "way to immortality" (NH VI,63,11), we would say that the fragment of the *Perfect Discourse* (NH VI⁸) belongs to the first stage, i.e. conversion and gnosis, whereas the *Eighth and the Ninth* (NH VI⁶) concerns the "most perfect that is" (63,32), namely the final stage, mystic enlightenment and spiritual regeneration. The *Prayer of thanksgiving* (NH VI⁷) recapitulates the three main stages: noûs, logos, gnosis (64,9-10).

The main interest of the *Eighth and the Ninth* lies in three essential reasons: 1) unlike the two other hermetic writings of Nag Hammadi, it was, thus far, completely unknown 2) by de-

scribing an initiation mystery, it shows us the real religious and existential dimension of Hermetism. Many Hermetic writings deal with theoretic or philosophical issues. But the real concern of Trismegistus is to open a path, to guide his disciples up to spiritual rest and illumination. This goal could hardly be met without the organization of brotherhoods (NH VI,52,27-29; 53,5-15. 26-30; 54,20-22) and mystery ceremonies, whose existence can now be proved despite the traditional doubts or objections of previous researchers on Hermetism (See Giversen 1989). 3) The mythological basis of our treatise (along with CH I. XIII) displays both very clear allusions to Egyptian religion and to the same tradition as *Eugnostos* (and secondarily *Sophia*

Jesu Christi). *Eugnostos* points at a Jewish interpretation of *Genesis*; but from the Hermetic point of view there is no contradiction, not even the slightest discontinuity between Egyptian and Jewish inspiration, since Moses supposedly was a disciple of Hermes Trismegistus.

Other similarities could be pointed at with many writings of Nag Hammadi, mainly with the *Paraphrase of Sem*, which uses the same *Genesis* commentary, and with the so-called Sethian treatises, which also offer a “threefold path of Gnostic enlightenment”, as has brilliantly been proved by the pioneering works of John Turner. It would certainly be worthwhile in the future to compare the Hermetic and the Sethian paths.

Bibliography

- Complete bibliography*: HHE vol.2, p. XVIII-L with Fowden 1986 and Mahé 1991, p.336 n.2; since then see Holzhausen 1994; Kingsley 1993. 1995
- Brock (S.) 1983, “A Syriac Collection of Prophecies of the Pagan Philosophers”, *Orientalia Lovaniensia Periodica* 14 (1983) 206-246
- Copenhaver (B.P.) 1992, *Hermetica*, Cambridge [CH. Ascl]
- DH = *Definitiones Hermeticae* (See HHE, vol. 2; Paramelle-Mahé 1991 b)
- Fowden (G.) 1986, *The Egyptian Hermes. A Historical Approach to the Late Pagan Mind*, Cambridge
- Giversen (S.) 1989, “Hermetic Communities?”, in Podemann Sørensen (J.), *Rethinking Religion*, Copenhagen 1989, p. 49-54
- HHE = J.-P. Mahé, *Hermès en Haute-Egypte*, 2 vol., Québec 1978. 1982
- HO = *Hermetica Oxoniensia* (See Paramelle-Mahé 1991 a)
- Holzhausen (J.) 1994, *Der “Mythos vom Menschen” im hellenistischen Aegypten*, Bodenheim
- Kingsley (P.) 1993, “Poimandres: the Etymology of the Name and the Origins of the Hermetica”, *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes* 56 (1993) 1-24
- Kingsley (P.) 1995, *Ancient Philosophy, Mystery, and Magic*, Oxford
- Mahé (J.-P.) 1991, “La voie d’immortalité à la lumière des *Hermetica* de Nag Hammadi et de découvertes plus récentes”, *Vigiliae Christianae* 45 (1991) 347-375
- Mahé (J.-P.) 1993, “Le rôle de l’élément astrologique dans les écrits philosophiques d’Hermès Trismégiste”, in Abry (J.-H.) ed., *Les tablettes astrologiques de Grand (Vosges) et l’astrologie en Gaule romaine*, Lyon
- Paramelle (J.) – Mahé (J.-P.) 1991 a, “Extraits hermétiques inédits dans un manuscrit d’Oxford”, *Revue des Etudes Grecques* 104 (1991) 109-139
- Paramelle (J.) – Mahé (J.-P.) 1991 b, “Nouveaux parallèles grecs aux *Définitions* hermétiques arméniennes”, *Revue des Etudes Arméniennes* 22 (1990/91) 115-134.
- Robinson (J.) 1977 (ed.), *The Nag Hammadi Library in English*, San Francisco

Notes

1. See abbreviations and bibliography below. We use (sometimes with minor changes) the following English translations: Brashler-Dirkse-Parrott for NH VI 6.7.8 (Robinson 1977, p. 292-307); Copenhaver 1992 for CH

and Ascl.; Parrott, for NH III 3. 4 (Robinson 1977, p. 206-228); Robinson-Wisse, for NH VII 4 (Robinson 1977, p. 362-367).

Hermetism and Gnosticism: The Question of the “Poimandres”

by
Hans Dieter Betz

The problem of the relationship between Hermetism and Gnosticism is still puzzling scholars even after it has been discussed for a long time. This paper, however, does not intend to review the lengthy history of scholarship on this point¹. Rather, we begin by asking the principal question, Which way may be best to approach the problem? Also, it must be admitted that finding an answer that applies to all the extant literature, both Hermetic and Gnostic, should not be expected from the outset. Both, the *Hermetica* and the *Gnostica* are too diverse in character and origin, and they lead to different results depending on the texts one takes into consideration. It may therefore be useful to concentrate on the “Poimandres”², the first, most famous and most puzzling tractate of the “Corpus Hermeticum”³. As is well-known, this tractate is not only unique among the *Hermetica* – this, of course, is true of others as well – but its origin and relative date are still open to discussion. Was it the earliest of the tractates or the latest? What was its origin? Should one look, to mention only some of the more recent representative scholars, at the “Poimandres” as a kind of rewriting of the Book of Genesis, or at apocalyptic Judaism⁴, or at Egyptian religion in its late period⁵, or Platonism⁶, or Christianity⁷?

All of these scholars have advanced good reasons for their positions, but these positions also seem to be one-sided and strongly depend upon circumstantial conclusions, rather than the analysis of the text itself. There are, however, two literary indicators in the text itself.

1. Literary Indications of Sources in the “Poimandres”

First, the dialogue is, as Ernst Haenchen has convincingly shown, primarily interested in anthropology, which means, not in cosmology for its own sake. Needless to say, the “Poimandres” does include a cosmology as well as an eschatology, but they are in the service of an anthropology which stands in the center and takes up most of the space.

Second, the “Poimandres” points to sayings as a source. This sayings source may be identical with the “seminal sayings” (γενικοί λόγοι), quoted in other parts of the “Corpus Hermeticum”⁸. These sayings may also be related or even represented by the “Definitions” extant in the Armenian Hermetic tradition, which have been edited by Jean-Pierre Mahé⁹, and of which another fragment has been edited and re-translated into the Greek by Joseph Paravelle and Jean-Pierre Mahé. The Bodleian Library in Oxford possesses a collection of excerpts (MS Clark 11) from the 13th/14th century in Armenian translation, among them a Hermetic florilegium. What has emerged is a collection of sayings, some of which have parallels in the “Corpus Hermeticum”, others are new. In this collection we find the definition¹⁰:

“Toute chose peut être vue (de) qui a l’intellect; qui se réfléchit en intellect se connaît et qui se connaît connaît le Tout. Le Tout est dans l’homme.”

“Everything can be seen by the one who has the intellect;
 he who reflects in his intellect recognizes himself and
 he who recognizes himself recognizes the All.
 The All is within the human being.”

This maxim is an interpretative reformulation of the famous Delphic maxim “Know yourself” (γνώθι σαυτόν), the ultimate source of which is without doubt Greek philosophy¹¹. The definition states the consequence of the maxim, which merely recommends self-knowledge without explaining what the self is. What is the “self” that one is to know? The answer in Greek philosophy is that the self is the “human being” (ἄνθρωπος). But what is the “human being”? The standard answer in Platonism is that the ἄνθρωπος is the immortal soul, a kind of ἄνθρωπος within the ἄνθρωπος¹². But Hermetic interpretation has further interpreted this answer, when in the re-translated “Definitions”¹³ and the new florilegium from Oxford we read¹⁴:

Ἄνθρωπος ἀμφοτέρας ἔχει τὰς φύσεις
 καὶ τὴν θνητὴν καὶ τὴν ἀθάνατον
 Ἄνθρωπος τρεῖς οὐσίας ἔχει,
 τὴν νοητὴν καὶ τὴν ψυχικὴν καὶ τὴν ὑλικὴν.

“The human being has both natures, the mortal as well as the immortal.
 The human being has three essences, the intellectual and the emotional and the material.”

In the “Poimandres”, however, the Delphic maxim has been given still different interpretations, when it is quoted in §18 in this form¹⁵:

... καὶ ἀναγνωρισάτω <ὁ> ἔννουσ ἐαυτὸν ὄντα ἀθάνατον, καὶ τὸν αἴτιον τοῦ θανάτου ἔρωτα, καὶ πάντα τὰ ὄντα.

“Let the one who has the Intellect recognize himself as immortal,
 love as the cause of death,
 and all the things that are.”

This interpretation of the Delphic maxim “Know yourself” specifies that not everybody is capable of self-knowledge, but only the one who is by nature an οὐσιώδης or ἔννουσ ἄνθρωπος, that is, the one who possesses the essential capacity for knowing, the νοῦς. While only this νοῦς is capable of knowing immortality, it will thereby also understand the cause of death to be ἔρωσ, and knowing that amounts to knowing the origin of everything else.

2. The Connection with the Nag Hammadi Texts

This interpretation is confirmed by another passage, to which Gilles Quispel calls attention in an article¹⁶; it is found not in a Hermetic tractate but in the “Teachings of Silvanus” from Nag Hammadi (NHC VII,4,92,10-11)¹⁷:

“But before everything (else), know your birth.
 Know yourself, that is, from what substance you are, or from what form, or from what species.
 Understand that you have come from three races: from the earth, from the formed, and from the created.
 The body has come into being from the earth with an earthly substance, but the formed, for the sake of the soul, has come into being from the thought of the Divine.
 The created, however, is the mind, which has come into being in conformity with the image of God.”

This Christianized version, coming from a Hellenistic-Jewish wisdom background, has combined Platonic anthropology with the

cosmology and anthropology of LXX Genesis (Gen 1:27; 2:7). The important fact is that behind this interpretation of the maxim appears the narrative account of the Book of Genesis.

The connection with the Delphic maxim is also made in another important saying from the Coptic Gospel of Thomas from Nag Ham-madi, Logion 67¹⁸:

“Jesus said: If one who knows the all still feels a personal deficiency, he is completely deficient.”

The saying starts from a hypothetical misunderstanding of a “scientific” knower of the all, a polymath who fails in the one element most important to the gnostic, knowledge of the self, and concludes that such a person is not only partially deficient but totally, and in reality knows nothing.

If then the knowledge of the self connects us with the knowledge of the All, it connects us also with the cosmology of the “Poimandres”. This linkage is important for the understanding of the reasons why the “Poimandres” was written in the first place.

The Hermetic interpretations of the Delphic maxim cited in the “Poimandres” point out elements of special interest to the author. Recognizing the immortality of one’s self requires an explanation of the opposite, of death, that is, the origin and cause (αἰτία) of death. This cause and origin, we learn from the “Poimandres”, was “love” (ἔρως). The different versions of the Delphic maxim cited in the tractate indicate an entire process, beginning at the initiative of the νοῦς (§21)¹⁹:

ὁ ἔννοος ἄνθρωπος ἀναγνωρισάτω ἑαυτόν.

“Let the man who has the intellect recognize himself.”

The νοῦς residing in those ἄνθρωποι who have it tells that ἄνθρωπος to recognize his self, which is none other than the νοῦς, so that self-knowledge in effect means that the νοῦς knows itself. This knowledge then implies the return of the self to its origin (§21)²⁰:

ὁ νοήσας ἑαυτόν εἰς αὐτὸν χωρεῖ

“He who has recognized himself departs into him(self).”

As the initiate in the same context (§21) has learned, that self is identical with the nature of the divine, “life and light.” Thus, “out of life and light consists the Father of the All, out of whom originated the Anthropos” (“Ὅτι ἐκ φωτὸς καὶ ζωῆς συνέστηκεν ὁ πατήρ τῶν ὅλων, ἐξ οὗ γέγονεν ὁ Ἄνθρωπος.”). Then the process concludes (§21)²¹:

ἐὰν οὖν μάθῃς αὐτὸν ἐκ ζωῆς καὶ φωτὸς ὄντα καὶ ὅτι ἐκ τούτων τυγχάνεις, εἰς ζωὴν πάλιν χωρήσεις.

“If you learn that he is out of life and light and that you are constituted of these (same substances), you will return into life.”

3. From the Sayings to the Cosmogonic Myth

As we shall see in the following, these variations of the Delphic maxim provide the fundamental outline of the narrative of cosmology, anthropology and eschatology which make up the story of the “Poimandres”. Before we look at the details of the narrative more closely, it should be pointed out that the very “raison d’être” of the tractate is deeply connected with the problem of theodicy. The reason for making such a claim is that another saying of great antiquity stands behind the statement about ἔρως being the αἰτία of death. This saying has

its roots both in the ancient Egyptian and the Orphic-Pythagorean tradition.

In the literature of the Middle Kingdom of Egypt there appear pessimistic complaints about the state of the land and its people. In some parts, criticism is levelled at the deity for not having prevented evil from occurring or for not having punished and eliminated the wicked²². Well-known is a passage in "The Admonitions of Ipuwer"²³:

"Lo, why does he [sc. the sun-god] seek to fashion <men>, when the timid is not distinguished from the violent? If he would bring coolness upon the heat (12,1) one would say: 'He is the herdsman of all; there is no evil in his heart. His herds are few, but he spends the day herding them.' There is fire in their hearts!

If only he had perceived their nature in the first generation! Then he would have smitten the evil, stretched out his arm against it, would have destroyed their seed and their heirs! But since giving birth is desired, grief has come and misery is everywhere.

So it is and will not pass, while these gods are in their midst. Seed comes forth from mortal women; it is not found on the road. Fighting has come, (5) and the punisher of crimes commits them! There is no pilot in their hour.

Where is he today? Is he asleep?

Lo, his power is not seen."

In other words, the world is out of order, the creator god has failed to create it right in the first place, and he has also failed to straighten things out²⁴. Obviously spoken against such criticism are declarations of defense made by the deity, such as in the Coffin Text Spell 1130, where the god provides a list of his accomplished deeds; among the items is this²⁵:

"I made every man like his fellow; and I did not command that they do wrong. It is their hearts that disobey what I have said. This is one of the deeds."

Extraordinary is the fact that we find a similar statement in some very old Greek texts which may be derived from Orphic-Pythagorean sources²⁶. Of course, Greek religion allows no reason for accusing Zeus or the other Olympian gods for having created a deficient world because the cosmos was not created by him or them. Yet, the problem of theodicy is present in Greek thought seemingly from very early times.

In the center of Plato's myth of Er, most likely going back to Orphic-Pythagorean traditions, a prophet makes a statement that looks very much like a quotation from an earlier source. This statement also sums up the essence of the myth of Er itself (Plato, "Rep." 10.617e)²⁷:

αἰτία ἐλομένου· θεὸς ἀναίτιος.

"The blame is his who chooses;
God is blameless."

As the myth narrates, the soul in its primordial state makes the choice that determines its destiny henceforth. The choices offered include an option of what is "the best life" (ὁ ἄριστος βίος). As a result, each person has chosen his or her own destiny, and "the divine judgment of the soul is right" δικαία ἡ κρίσις, "Plato, "Gorg." 523e-524a).

Plato returns to the creation of humans in the "Timaeus", when he has the supreme deity, who calls himself ἐγὼ δημιουργὸς πατήρ τε ἔργων and ὁ τότε τὸ πᾶν γεννήσας, make a speech (41a-d) and mix the souls in the mixing-bowl. After ordaining what needs to be done, Plato reports: Διαθεσμοθετήσας δὲ πάντα αὐτοῖς ταῦτα, ἵνα τῆς ἔπειτα εἴη κακίας

ἐκάστων ἀναίτιος ... (“When he had fully declared unto them all these ordinances, to the end that He might be blameless in respect of the future wickedness of any one of them ...), the demiurge then turns the actual moulding of humans over to the younger gods (νέοις θεοῖς)”²⁸.

Blaming the gods for the calamities of life is a common human excuse, as Zeus tells his fellow gods already in Homer, “Od.” 1.32-33: “Look you now, how ready mortals are to blame the gods. It is from us, they say, that evils come ...”²⁹. Exonerating the deity from such blame is the purpose of the saying from Plato’s “Rep.” 10.617e. This saying is often quoted, and myths explain how it is to be understood. Thus, Plutarch deals with the matter in his myth of Thespesios³⁰, as well as Iamblichus in his Life of Pythagoras³¹. Surprisingly frequent are citations and discussions in Christian sources: Justin Martyr (“Apol.” 44.8)³², Clement of Alexandria (“Strom.” 1.1)³³, and the “Pseudo-Clementine Homilies”³⁴, to name only the earliest passages³⁵.

After looking at this evidence it is not surprising that the old Orphic-Pythagorean “sententia” turns up in the “Corpus Hermeticum”, and in contexts in which we would expect it. The fourth tractate, entitled ὁ κρατήρ ἢ μόνας, “The Mixing Bowl or the Monad”, is based on Plato’s “Timaeus” 41d, where the mixing of the world-soul is described³⁶. Again, the deity is being exonerated, now of course in Hermetic terms. Thus, in IV.7-8 the old “sententia” is quoted and given a Hermetic interpretation: ἐπεὶ ὁ μὲν θεὸς ἀναίτιος, ἡμεῖς δὲ αἴτιοι τῶν κακῶν, τὰ ταῦτα προκρίνοντες τῶν ἀγαθῶν (“Since the god is blameless, we are the ones who are to be blamed for the evils, because we give preference to them rather than the good things.”)³⁷.

Also the tractate “Asclepius”, its Greek original lost but Latin and Coptic versions extant, brings up the issue of the origins of evil in §16, the speaker being Hermes Trismegistos³⁸:

“Thus, Asclepius and Hammon, I have not said what the many say: ‘Was god not able to put an end to evil and banish it from nature?’ One need not respond to them at all, but for your sake I shall pursue this question as well since I have opened it, and I will give you an answer.”

“ne ergo dixi, o Asclepi et Hammon, quod a multis dicitur: ‘non poterat deus incidere atque auertere a rerum natura malitiam?’ quibus respondendum nihil omnino est; uestri tamen causa et haec prosequar, quae coeperam, et rationem reddam.”

The answer is given in a short paragraph that follows, but the remainder of the tractate explains it in greater detail.

“Now these people say that the god should have freed the world of every kind of evil, yet evil is so much in the world that it seems almost to be an organ of the world. Acting as reasonably as possible, the supreme god took care to provide against evil when he deigned to endow human minds with consciousness, learning and understanding, for it is these gifts alone, by which we surpass other living beings, that enable us to avoid the tricks, snares and vices of evil. He that avoids them on sight, before they entangle him, that person has been fortified by divine understanding and foresight, for the foundation of learning resides in the highest good.”

“dicunt enim ipsi deum debuisse omnifariam mundum a malitia liberare; ita enim in mundo est ut quasi membrum ipius esse uideatur. prouisum cautum que est, quantum rationabiliter potuisset a summo deo, tunc cum sensu, disciplina, intelligentia mentes hominum est munerare dignatus. hisce enim rebus, quibus ceteris antestamus

animalibus, solis possumus malitiae fraudes, dolos uitiaque uitare. ea enim qui, antequam his implicatus est, ex aspectu uitarit, is homo est diuina intelligentia prudentiaque munitus; fundamentum est enim disciplinae in summa bonitate consistens.”

While this brief explanation has all the appearance of Greek philosophy, the subsequent sections turn to more Egyptian doctrines, such as the lament over the conditions of the land, its coming devastations and the withdrawal of the gods from Egypt. The upshot of it all is that the creator god is exonerated because through the mysteries he has provided a way out of the calamity³⁹. The tractate concludes with the great thanksgiving prayer (§41, p. 353-55), of which we find versions also in the Nag Hammadi Library⁴⁰, and in the Greek Magical Papyri (Papyrus Mimaout, “PGM” III.591-609)⁴¹.

4. The Interpretation of the Cosmogony in the “Poimandres”

It should be made clear that up until now we have discussed only the presuppositions for the Poimandres. These must first be clarified, if one wants to understand the force of the tractate. To say it in brief, the author of the “Poimandres”, on the one hand, restates anew the old Egyptian complaint that the divine creation, in particular the creation of the human race, was a failure and that the present condition of life is the result of that failure. On the other hand, he intends to show that the deity has provided a way out of that failure. These goals are revealed by a didactic dialogue between the god Poimandres and an initiate, in which a vision of the creation myth is received by the initiate and then interpreted in dialogue with the god. The vision, which is narrated by the initiate, is actually a re-vision of an older cosmogonic myth. In the dialogue, therefore, the reader is led through what appears to be

theological reflection on the major issues of the Hermetic doctrine of fall and redemption. Reasons of time preclude a detailed examination of all the important points that ought to be examined. Thus, we must confine ourselves to looking at the essential argument the author is trying to make.

How did the created world go wrong? Basically, the Hermetist agrees that primordial failure occurred because of the way the cosmos originated. The problem is not that the creator god had intended such a failure. Rather, as we have learned in the saying quoted in §18, the cause of death was ἔρωσ. This is explained in detail in the tractate.

The entire cosmogony and anthropogony is a result of acts of erotic love, begetting and giving birth⁴². These processes started out with the creator god and replicate themselves at every stage of the development. It is the “beauty” (κάλλος) of the cosmos that caused the creator god to fall in love with his creation. Sexual metaphors occur as early as in the description of the movements of the primordial elements, such as the “λόγος ἄγιος” “coming upon nature” (ἐπέβη τῇ φύσει), and there is report of “clinging” (κρεμᾶσθαι) and “mixing together” (καθ’ ἑαυτὰ συμμεμιγμένα, §5). The very next paragraph (§6) states that the Father god Intelligence (Νοῦς) who is identical with Poimandres begat Logos, a son of god (ὁ δὲ ἐκ Νοῦς φωτεινὸς Λόγος υἱὸς θεοῦ). Father and son were not separate but their “union” (ἔνωσις) was “life” (ζωή). Next (§8), the “elements of nature” (τὰ στοιχεῖα τῆς φύσεως) are explained as having been born by the “will of god,”⁴³ a female deity, who “received the Logos, and beholding the archetypal beauty of the cosmos imitated it, thereby creating the world through her own elements and their fruits, the souls”⁴⁴. In §9 the Father god, divine Nous, who is androgynous became pregnant and gave birth to a duplicate, the Νοῦς δημιουργός. This second Nous then created the seven planetary gover-

nors which encompassed the visible cosmos, their government making up what is called Fate (είμαρμένη). In §10, the “Logos of god” “leaped upon the pure creation of Nature, and united with the other Nous (ἠνώθη τῷ δημιουργῷ Νῶ). This act left behind the lower, “logos”-less elements of nature, and that is what is called “matter” (ύλη), from which the animals are produced (§11).

As we have pointed out as the center of the cosmogony, the anthropogony begins in §12, when the Father god Nous became pregnant with another son, the Anthropos, “who is like himself and whom he loves as his own child” (... αὐτῷ ἴσον, οὐ ἠράσθη ὡς ἰδίου τόκου). He loved this son so much because he was exceedingly beautiful (περικαλλῆς γάρ, τὴν τοῦ πατρὸς εἰκόνα ἔχων). In fact, the result of this love was that he turned over to him all the creatures thus far created. And when this son, the Anthropos, contemplated this creation, he himself also wanted to create (§13). Having obtained the permission from his Father, he, now having his own creative powers, went and explored the creations of his brother. They loved him (οἱ δὲ ἠράσθησαν αὐτοῦ) and let him take part in their order. And after having learned and partaken in their nature, the Anthropos wanted to go further and break through the periphery of the planetary orbits, so as to understand the power of fire. Once he had broken through the vault and bent downward to take a look at the lower nature, he showed his own divine beauty to that lower nature. The catastrophe came with unrelenting speed (§14). Nature below, a female, smiled with love when she saw the mirror image of the divine Anthropos in the water and his shadow on the earth, beholding his immense beauty and absolute power. The Anthropos above, however, saw his own mirror image in the water. He loved it and wanted to inhabit it. Instantly, his will became power, and he inhabited the lower nature. “And Physis took the beloved and em-

braced him wholly and they mingled, for they were lovers” (ἡ δὲ φύσις λαβοῦσα τὸν ἐρώμενον περιεπλάκη ὅλη καὶ ἐμίγησαν· ἐρωμενοὶ γὰρ ἦσαν).

The consequences are quickly told (§15). First of all, the result of the love affair of the divine Anthropos and the lower Physis is that all living beings are subject to death and that the human race has a double (δίπλους) nature: as far as the body is concerned, humans are mortal, and as far as their immortality is concerned, it pertains only to “the essential human” (ὁ οὐσιώδης ἄνθρωπος). This is called “the mystery that has been kept hidden to this very day” (Τοῦτό ἐστι τὸ κεκρυμμένον μυστήριον μέχρι τῆσδε τῆς ἡμέρας. [§16]). Physis then produced from the four elements seven ἄνθρωποι, of the kind of the seven governors, all of them androgynous. After that she brought forth the human bodies, modelled after the divine Anthropos and containing in themselves the ingredients of heaven and earth (§17). Finally, the male-female units were cut apart, and empirical humanity had become reality (§18-19). That done, the god could order all the creatures “by a holy word” to “increase and multiply,” and this is what they have been doing ever since. For the human being, however, there was the special order which we have quoted above (§18):

“... καὶ ἀναγνωρισάτω <ὁ> ἔννοος ἑαυτὸν ὄντα ἀθάνατον, καὶ τὸν αἴτιον τοῦ θανάτου ἔρωτα, καὶ πάντα τὰ ὄντα.”

“Let the one who has the Intellect recognize himself as immortal, love as the cause of death, and all the things that are.”

The human being, therefore, continues to have the ability to recognize himself, to escape from loving “the body of the error of love” (τὸ ἐκ πλάνης ἔρωτος σῶμα), and to ascend to the higher world of the good (§19). There is, how-

ever, a difference at this point between Hermetism and main-line Neoplatonism. Hermetism assumes that self-knowledge, in order to facilitate the redemption of the human being, must be rekindled by a cultic initiation of the kind the "Poimandres" presupposes, an initiation that has been instituted by the deity. At this point, to some degree Hermetism and Iamblichus agree, and one wonders whether Iamblichus has learned his lesson from the Hermetists⁴⁵.

How this can be accomplished is the subject of the final part of the tractate (§§21-29). Basically, the way out is through self-knowledge. This self-knowledge leads to the dissolution of the body through radical asceticism (§§22-25) and, stripped of the body, to the ascension through the planetary spheres to the ogdoad and, finally, to the reunion with the Father god, the "being in god" (ἐν θεῷ γίνεσθαι), and the "becoming god" (θεωθῆναι). "This complete return from where things began is, of course, reserved only "for those who possess the knowledge" (τοῦτό ἐστι τὸ ἀγαθὸν τέλος τοῖς γνῶσιν ἐσχηκόσι [§26]).

Seemingly a paradox, the end of the works of ἔρως and radical asceticism does not mean the end of love altogether. Rather, the initiates love in a non-sexual sense. From the beginning the initiate "loves" (ἐρᾶν) and "desires" (ποθεῖν) the words of Poimandres (§§4; 16; 18; 22), and he enjoys the company of the god who promises to be together with him always (§§ 2; 30-32), as well as the company of the fellow-initiates (§29).

The final hymn (§§31-32) is the expression of the love of god: "Therefore, I give praise to the Father god out of all my soul and strength" (διὸ δίδωμι ἐκ ψυχῆς καὶ ἰσχύος ὅλης εὐλογίαν τῷ πατρὶ θεῷ (§30)). It is the testimony of the reconstituted οὐσιώδης ἄνθρωπος ("essential human"), reunited with god: "Your human being wishes to be sanctified together with you, as you have handed over to him your whole pow-

er" (ὁ σὸς ἄνθρωπος συναγιάζειν σοι βούλεται, καθὼς παρέδωκας αὐτῷ τὴν πᾶσαν ἐξουσίαν [§32])."

5. Conclusion

The syncretistic interpenetration of Hermetism and Gnosticism should be clear from the preceding examination of the texts⁴⁶. Apart from the narrative framework (§§1-3, 27-29) and the concluding hymn (§§30-31), the dialogue between Poimandres and the initiate constitutes the upper literary level in the tractate. The sayings in §§18-21, derived from Greek philosophy, provide the key elements of "self-knowledge" (γνῶσις) which lead to the questions of cosmology and anthropology pursued in the dialogue (cf. §3: Μαθεῖν θέλω τὰ ὄντα καὶ νοῆσαι τὸν τούτων φύσιν καὶ γῶναι τὸν θεόν). This question, in turn, raises the issue of theodicy, an issue that is deeply embedded in both Egyptian and Greek thought. Proceeding from this basis, the older Egyptian creation myth is then examined.

This examination takes two steps: (a) the recalling of the myth by way of an ecstatic vision. This re-visioning of the myth, then, constitutes the narrative of the cosmogony, anthropology, and eschatology; (b) the dialogue critically reinterpretes the myth in accordance with gnostic concerns. These gnostic concerns are identified with redemptive γνῶσις, so that the old Delphic maxim "Know yourself," now reformulated in several versions, serves to express the basic concern of gnosticism and also contains the basic outline of the tractate as a whole. Accordingly, also the older creation myth is re-narrated in such a way that it corresponds to the reformulated philosophical maxims.

The fact that similar hermeneutical procedures can be observed in some of the Gnostic texts from Nag Hammadi can explain why the Gnostics took an interest in the Hermetic writ-

ings, took over some of them and included them in the Nag Hammadi library. Why those who collected that library seem not to have

known the “Poimandres” remains a puzzle, – just one of the many puzzles that will no doubt keep scholars busy for years to come.

Notes

1. For recent surveys of the research see Antonino González Blanco, “Hermetism: A Bibliographical Approach,” *ANRW* II, 17:4 (1894) 2240-81; David N. Wigtul, “Incorrect Apocalyptic: The Hermetic ‘Asclepius’ as an Improvement on the Greek Original,” *ANRW* II, 17:4 (1984) 2282-2297; Jean-Pierre Mahé, “Hermès Trismégiste et Nag Hammadi,” *Histoire et Archéologie* 70 (1983) 34-43; Harry J. Sheppard, Alois Kehl, Robert McL. Wilson, “Hermetik,” *RAC* 14 (1988) 780-808, esp. on the “Poimandres” 790-94, and on the question of Hermetism and Gnosticism 802-5.
2. For the possible origin of the name Poimandres which refers to the god as well as to the tractate, see Peter Kingsley, “Poimandres: The Etymology of the Name and the Origins of the Hermetica,” *JWCI* 56 (1993) 1-24.
3. In the following, the “Poimandres” is cited according to the edition by Arthur Darby Nock and André-Jean Festugière, *Corpus Hermeticum*, vol. I: “Traité I-XII” (Paris: Société d’édition “Les belles lettres,” 1945). Unless indicated otherwise, the translations are mine.
4. See for references Sheppard, Kehl, Wilson, “Hermetik,” 794-95.
5. *Ibid.*, 786-94; Garth Fowden, “The Egyptian Hermes: A Historical Approach to the Late Egyptian Mind” (Cambridge: Cambridge University Press, 1986).
6. André-Jean Festugière, “La Révélation d’Hermès Trismégiste”, vol. 3: “Les doctrines de l’âmes” (Paris: Galbada, 1953), 26: “La gnose hermétique, dans son fond, reste dans la tradition platonicienne.”
7. See Sheppard, Kehl, Wilson, “Hermetik,” 795-800; Jörg Büchli, “Der Poimandres: Ein paganisiertes Evangelium. Sprachliche und begriffsgeschichtliche Untersuchungen zum 1. Traktat des Corpus Hermeticum” (WUNT 2.27; Tübingen: J. C. B. Mohr [Paul Siebeck], 1987).
8. This name occurs several times in the C. H. (e.g., X.1,7; XIII.1); see Nock & Festugière, “Corpus Hermeticum”, 1.112, n. 2; William C. Grese, “Corpus Hermeticum XIII and Early Christian Literature” (SCHNT 5; Leiden: Brill, 1979), 67-71; Jean-Pierre Mahé, “Hermès en Haute Égypte”, vol. 1: “Les Textes Hermétiques de Nag Hammadi et leur parallèles Grecs et Latins” (Quebec: Université Laval, 1978), 1.95-96.
9. “D’Hermès Trismégiste à Asclépius: Définitions,” in: Jean-Pierre Mahé, ed., “Hermès en Haute-Égypte” vol. 2 (Quebec: Université Laval, 1982).
10. “Definitions,” IX,4, ed. Mahé, “Hermès en Haute Égypte”, 2.393, with notes. The English translation is mine.
11. See my article, “The Delphic Maxim ΓΝΩΘΙ ΣΑΥΤΟΝ in Hermetic Interpretation,” in: “Hellenismus und Urchristentum: Gesammelte Aufsätze I” (Tübingen: J. C. B. Mohr [Paul Siebeck] 92-111, esp. 94-95.
12. *Ibid.*, 98-99.
13. Mahé, “Hermès en Haute-Égypte”, 2.375.
14. Section VI,1, eds. Joseph Paramelle and Jean-Pierre Mahé, “Nouveau parallèles grecs aux Définitions Hermétiques arméniennes,” *Revue des Études Arméniennes* 22 (1990-91) 115-34, with the citation on p. 119. The English translation is mine.
15. Nock & Festugière, “Corpus Hermeticum”, 1.13; see also Betz, “Hellenismus und Urchristentum”, 94; for other forms of the maxim in “Poimandres” see *ibid.*, 94-95.
16. Gilles Quispel, “Hermes Trismegistus and the Origins of Gnosticism,” *Vigiliae Christianae* 46 (1992) 1-19, with the citation on p. 3.
17. Cited according to the translation in James M. Robinson, ed., “The Nag Hammadi Library in English” (3rd ed.; San Francisco: Harper & Row, 1988), 384. See also “The Book of Thomas the Contender” (NHC II,7,140,39-40) and “Allogenes” (NHC XI,3,63,14-15), translated in Robinson, *ibid.*, pp. 203, 498.
18. Cited according to the translation by Thomas O. Lambdin, in: Bentley Layton, ed., “Nag Hammadi Codex II,2-7” (NHS 20; Leiden: Brill, 1989), 1.53; also in Robinson, “The Nag Hammadi Library in English”, 134. See, furthermore, the exegesis of the Delphic maxim “Know yourself” in the Greek sayings collection of the P. Oxyr. 654, Log. 3,15-21, in Layton, “Nag Hammadi Codex II,2-7”, 1.114.
19. Nock and Festugière, “Corpus Hermeticum”, 1.14.
20. *Ibid.*
21. *Ibid.*

22. See Eberhard Otto, "Der Vorwurf an Gott. Zur Entstehung der ägyptischen Auseinandersetzungsliteratur" (Orientalische Tagung Marburg 1950, Fachgruppe: Ägyptologie, Vortrag no. 3; Hildesheim: Gerstenberg, 1951); Winfried Barta, "Das Gespräch des Ipuwer mit dem Schöpfergott," "Studien zur altägyptischen Kultur" 1 (Hamburg: Ruske, 1974), 19-33; Erik Hornung, "Verfall und Regeneration der Schöpfung," "Eranos-Jahrbuch" 46 (1977) 411-49; Wolfgang Westendorf, "Theodizee," "Lexikon der Ägyptologie" 6 (1986) 474.
23. Cited according to the translation by Miriam Lichtheim, "Ancient Egyptian Literature", vol. 1: "The Old and Middle Kingdom" (Berkeley & Los Angeles: University of California Press, 1973), 159-60.
24. Cf. Otto, "Der Vorwurf", 7: "Die Schöpfung ist unzulänglich, u. zw. wiederholt sich ihre Unzulänglichkeit in der wiederholten Schaffung der gleichen Menschentypen. Verantwortlich ist der Schöpfer des 'ersten Geschlechts', wie der Ägypter sagt, und ebenso die Götter, die auf des Schöpfers Geheis die Unzulänglichkeit in immer neuen Schöpfungsakten fortsetzen."
25. Lichtheim, "Ancient Egyptian Literature", 1.132.
26. Cf. the statement by Erik Iversen, "Egyptian and Hermetic Doctrine" (Copenhagen: Tusculanum Press, 1984), 43: "As an additional example of direct accordance between the Egyptian and the Hermetic approach to philosophical problems, it is highly interesting to observe their identical attitude toward the theodicean question raised by the Asclepius (16; vol. II, 314, 24-25): Whether God would not be able to abolish evil. By the Hermetist the question is answered in the negative in the doctrine: 'God is not responsible for our evil deeds; but we ourselves are responsible for them because we prefer evil to goodness' (treatise IV, 8; p. 52, 7). In the Coffin texts exactly the same solution of the problem is propounded by the creator himself in the authoritative statement 'I did not order them (i.e. mankind) to commit evil, it is their hearts which have violated my commands' ..." Iversen does not discuss the parallels in Plato, although he regards the "Timaeus" "the most 'Hermetic' of the dialogues" (p. 32).
27. The translation is by Paul Shorey, "Plato" (LCL; Cambridge, MA: Harvard University Press; London: Heinemann, 1935), 6.507; see also "Rep." 2.379b-c.
28. "Tim." 42d, according to the text and translation by R. G. Bury, "Plato" (LCL; Cambridge, MA: Harvard University Press; London: Heinemann, 1929), 9.93.
29. Cited according to the edition and translation by A. T. Murray (LCL; Cambridge, MA: Harvard University Press; London: Heinemann, 1919), 1.5.
30. Plutarch, "De sera num. vind." 560A-B and 563E-568A; see Betz, "Hellenismus und Urchristentum", 196-97, 204.
31. Iamblichus, "De vita Pythagorica liber" 218, ed. Ludwig Deubner (BT; Stuttgart: Teubner, 1975), 118, lines 14-15: ... ἐπέδειξεν ὅτι οἱ θεοὶ τῶν κακῶν εἰσὶν ἀνάιτιοι, ...
32. Justin quotes Plato, claiming that he got the quote from Moses.
33. See the edition by Otto Stählin, Ludwig Früchtel, Ursula Treu, "Clemens Alexandrinus" (GCS 17.2; Berlin: Akademie-Verlag, 1960), p. 427.
34. 3.55-56; 4.9.1-2; 8.9-11; 15.18; 19.1-25, ed. Bernhard Rehm, "Die Pseudoklementinen", vol. 1: "Homilien" (GCS 42; Berlin: Akademie-Verlag, 1969).
35. For further bibliography see my Hermeneia commentary, "The Sermon on the Mount, including the Sermon on the Plain (Matthew 5:3-7:27; Luke 6:20-49)" (Minneapolis: Fortress Press, 1995), 313-15; 324 with n.1006.
36. The doctrine is related to Orphic traditions. See for further references West, "The Orphic Poems", (Oxford: Clarendon Press, 1983), 10-13.
37. Nock & Festugière, "Corpus Hermeticum", 1.52; the translation is mine.
38. The Latin text follows the edition by Nock & Festugière, "Corpus Hermeticum", tome II: "Traité XII-XVIII, Asclepius" (Paris: Société d'édition "Les belles lettres", 1945), p. 314-15. The English translation is by Brian P. Copenhaver, "Hermetica: The Greek Corpus Hermeticum and the Latin Asclepius in a new English translation with notes and introduction" (Cambridge: Cambridge University Press, 1992), 76. For the Coptic text and commentary see also Mahé, "Hermès en Haute-Égypte", 2.54, 215-16.
39. For the concept of "mysterium" see "Ascl." 19 (p. 318, l. 5); 21 (p. 322, l. 13; 323, l.3; 32 (p. 341, l. 24); 37 (p. 347, l.18).
40. See Peter Dirkse and James Brashler, in: Douglas Parrott, ed., "Nag Hammadi Codices V,2-5 and VI with Papyrus Berolinensis 8502, 1 and 4" (NHS 11; Leiden: Brill, 1979), VI,7,63,33-65,7; for bibliography on the prayer see Copenhaver, "Hermetica", 259.
41. See Hans Dieter Betz, "The Greek Magical Papyri in Translation" (2nd ed.; Chicago, IL: University of Chicago Press, 1992), 33-34.
42. For an examination of the terminology of creation see Mahé, "La création," 10-15.
43. For this concept, see Mahé, "La création," 21-23.
44. The translation follows Festugière who takes up a suggestion by Benedict Einarson and translates "... selon ses propres éléments et ses propres produits, les âmes ..." See Nock and Festugière, "Corpus Hermeticum", 1.20, n. 23.
45. See Carlos G. Steel, "The Changing Self. A Study on the Soul in Later Neoplatonism: Iamblichus, Damascius and Priscianus" (Verhandelingen van de Konin-

klijke Academie voor Wetenschappen, Letteren en
schone Kunsten van België, Klasse der Letteren, Jaar-
gang XL, Nr. 85; Brussel: Paleis der Academiën, 1978),

esp. 21-75. Steel, however, does not consider the role of
the Hermetica at all.

46. Cf. Sheppard, Kehl, Wilson, "Hermetik," 802-5.

Hermetic Dualism? CH. VI. against the Background of Nag Hammadi Dualistic Gnosticism

by
Tage Petersen

Cosmological dualism is generally considered a prime factor in the conceptual framework of the complex phenomenon of gnosticism. This understanding is often based on the distinction between on the one hand an absolute transcendent God untainted by matter and on the other hand a creator God responsible for the creation of the world. In the Nag Hammadi literature this type of cosmology is found in texts such as "The Hypostasis of the Archons" (NHC.II,4) and "The Apocryphon of John" (NHC.II,1), texts which are generally considered to express classical gnostic mythology. In "The Apocryphon of John", as is well known, the physical world is due to Sophia's wish to create. Since she created without the approval of either "the great Spirit" or her consort the result was "imperfect and different from her appearance" (NHC.II,1,10,4)¹, i.e. a monstrous being, the creator-God Yaldabaoth. By his own hand he created yet another line of aeons and authorities (NHC.II,1,10,19ff). In The Hypostasis of the Archons, where the creation of the world as an image of heaven is likewise blamed on Sophia's error, a veil separates the lower world from the higher aeons, and thus the light of incorruption is prevented from shining through to the lower world – that world which is a product of the perverted demiurge and ruled by the stupid archons (NHC.II,4,94,5ff).

At the centre of this type of gnostic cosmolo-

gy is the distinction between the misery of a world which was not meant to be, but was created because of a mistake (by an incompetent demiurge), and the transcendent world; a distinction which in "The Hypostasis of the Archons" is given a physical expression in the veil which separates the two realms. But in the Nag Hammadi literature there are texts where this fundamental dualistic conception of the world is absent, where the creation of the world is not due to a mistake. Contrary to what we would expect to find in gnostic literature we find expressions in two of the hermetic tractates in NHC VI which explicitly state that the highest God is also the creator God. In "The Discourse on the Eighth and Ninth" (NHC.VI, 6)² the highest God is called "the father of the universe" (53, 29-30), "He is the one whose will begets life for the forms in every place (55, 31-33), His nature gives form to substance" (55, 33-34) and "He created everything" (56, 9). In "The prayer of Thanksgiving", NHC.VI,7, he is among other things called "the womb of every creature" (64,26).

However, this is less of a surprise if we bear in mind that among the hermetic tractates known before the discovery of the Nag Hammadi texts, we nowhere find that the world has been created by an evil demiurge, even though there are treatises such as CH.VI that seem to come close to the negative cosmologies of the gnostics³.

Dualism has nevertheless been a key concept in the study of hermetism, too. Since Bousset's review of Krölls book "Die Lehren des Hermes Trismegistos"⁴, it has been generally assumed that in *Corpus Hermeticum* two ideas are advanced relating to the question of cosmology, a dualistic idea versus a monistic one, or transcendence versus immanence – a difference which Festugière describes as a "curieuse anomalie"⁵.

Going along the lines of Bousset, A.-J. Festugière states that in *Corpus Hermeticum*, there are two incompatible doctrines concerning the view of God and the world:

"Dans l'une de ces doctrines, le monde est pénétré par la divinité, donc beau et bon: par la contemplation de ce monde on atteint Dieu (V, VIII, IX). Dans l'autre doctrine, le monde est essentiellement mauvais, il n'est pas l'oeuvre de Dieu, en tout cas, du Premier Dieu, car ce Premier Dieu se tient infiniment au-dessus de toute matière, il est caché dans le mystère de son être: On ne peut donc atteindre Dieu qu'en fuyant le monde, on doit se comporter ici-bas comme un étranger (I, IV, VI, VII, XIII)"⁶.

Referring to CH.VI,4, Festugière describes "the world" of the hermetic theology as "la totalité du mal"⁷ and he finds that:

"On peut dire d'une manière générale que, dans la gnose, Dieu et matière s'opposent comme deux principes également coexistants, comme un Dieu et un anti-Dieu, et que donc, dans la gnose, le dualisme est absolu ..."⁸.

"... dans la gnose, on aboutit nécessairement à une conception pessimiste du monde et de la vie."⁹.

The assumption of two incompatible doctrines has further consequences for the understanding of the "Sitz im Leben" of the hermetic tractates.

It is the main reason for Festugière's opposition to the idea of the existence of a religious hermetic brotherhood, since he finds that they can not lead to the same morality. He likewise finds the absence of a religious brotherhood confirmed by the lack of traces of ritual and organization in the hermetic tractates¹⁰.

Recent research, however, has shown that we do find elements that indicate the existence of a hermetic community¹¹ and these indications are supported by the research by J.-P. Mahé and G. Fowden which has made it clear that it is a mistake to divide the *Hermetica* into two incompatible doctrines since hermetism is not a system but a way¹². To walk the way requires spiritual guidance and this requires some sort of brotherhood¹³.

Garth Fowden has shown that the differences in world-view from tractate to tractate do not comprise a disparity in the Hermetic system, but that they reflect a teaching and initiation process. According to Fowden, the positive view of the world fits into an early stage of the initiate's work¹⁴, where, as added by Copenhagen, the physical needs are still great, while the negative view of the world fits into a later stage, closer to gnosis, which implies a release from the body¹⁵.

Fowden is certainly right in emphasizing that the introduction to knowledge was a gradual process, as can be seen from some of the tractates, but was monism really considered the beginner's stage and dualism a more advanced stage closer to gnosis? This seems to be explicitly contradicted by the monistic tractate CH.IX,4 pointing out that for the enlightened person all things are good, even things that others find evil. To say the least, the world-view foreseen for the person who has gnosis is not dualistic, but rather has monistic traits. Thus it is at least open to doubt whether it is possible to arrange the tractates in a more or less elaborated order, in which the degree of dualism corresponds to the degree of insight. Two "du-

alistic" tractates, CH.VI and VII, are clearly marked out as missionary texts and would thus be addressed to beginners. If it is possible to use the so-called monistic and dualistic traits of the tractates as attitudes to be adapted as one walks along "the road of immortality" it must be the other way around, so that "the way" starts with the dualistic and ends with the monistic tractates.

On the whole, it is a question whether – or to what degree – it makes sense to use concepts such as monism and dualism in relation to the hermetic writings. It appears to me that the words monism and dualism have often been used as a kind of dogma-finding device, sometimes obscuring more than they explained. In order for the word dualism to be helpful we need to be explicit about its content, and this means that we must have a definition of the concept which is clearcut and easily identifiable. Such a definition is offered by U.Bianchi.

In Bianchi's definition dualism is exclusively connected to dichotomies which "involve the duality or polarity of causal principles" involved in cosmogony and anthropogony which means that the concept does not involve "ethical dualism, stressing the moral opposition between good and evil, and their respective protagonists ... unless good and evil are also connected with opposite ontological principles"¹⁶. The definition has the advantage that it becomes relatively easy to ascertain whether or not a given tractate is an exponent of a cosmogonic or anthropogonic dualism since we do not have to consider whether an attitude to e.g. the world is sufficiently pessimistic to be called dualistic. Instead we may concentrate on trying to understand why the writer writes as he does, and what he seeks to gain from it.

With this as a point of departure I intend in the following to question the assumed division through an analysis of C.H.VI, which is generally considered an expression of a dualistic cos-

mology, and to show that this view is inadequate. The hypothesis is that the cosmological dualism in this tractate is only apparent and that a closer study of the tractate will show that the cosmology is probably monistic. The reason why the tractate has been considered dualistic is threefold: 1) an inconsistent use of the concept of dualism, 2) that the individual statements of the tractate have not been seen in their context, and 3) that no attempt has been made to identify the author's intentions in writing the tractates in the actual way chosen. This last point is important because it seems that the apparent cosmological dualism of the tractate is due to its "Sitz im Leben".

Tractate VI

What distinguishes tractate VI, according to W. Scott, from the others in *Corpus Hermeticum* is its pessimistic tone, and he finds that the writer of the tractate insists that nothing good or beautiful can be found in the world in which we live; we can, through knowing God, know the good and the beautiful, but even for those who have gnosis, as long as they are in their bodies, the good and the beautiful are unattainable. Scott calls this a radical condemnation of cosmos and all things in it¹⁷.

It is true that there are many statements such as the following that point in this direction:

"The good, Asclepius, is in nothing except in God alone", (§1)

"... things begotten are full of passions, but where there is passion, there is no good to be found, and, where the good is, there is not a single passion", (§2)

"Material body, squeezed on all sides by vice, sufferings pains, longings, angry feelings, delusions and mindless opinions, has no room for the good", (§3)

“... it is impossible for the good to exist in the cosmos. For the cosmos is a plenitude of vice, as God is a plenitude of the good”, (§4)

“... God’s essence ... is the beautiful, but the beautiful and the good are not to be detected in any of the things in the cosmos”, (§4)

Such passages convey a certain denigration of the cosmos, but this must not lead us to premature conclusions concerning the cosmology. The quotes are taken out of context, and according to Bianchi’s definition of dualism they cannot justify a categorization of the tractate as dualistic. What is of interest is not so much the denigrating statements about the world, but what the writer seeks to gain from his way of expressing himself. This is all the more interesting since it seems that the denigrating statements are at odds with other statements concerning the origin of the world.

The answer to the question why the writer has chosen this way of expressing himself is to be found at the end of the tractate where it is evident that the tractate has been written with the aim of correcting a misinterpretation of the way of things. The tractate concludes as follows:

“Hence, those who remain in ignorance and do not travel the road of reverence dare to say that mankind is beautiful and good, but a human cannot see nor even dream of what the good might be. Mankind has been overrun by every evil, and he believes that evil is good; therefore, he uses evil the more insatiably and fears being deprived of it ...” (§6)

From this passage, it would appear that a group of people believed that man was good and beautiful. These people are described as being

without knowledge and piety and the tractate goes on to state how hopelessly far, with his limited (everyday) intellect, man is from being able to understand what the good is. And this is the reason why the confused souls mistake the evil for good (§6).

One might consider the possibility of identifying the people whom the tractate counters with some definite group, philosophic or religious, but the reference to those “who do not travel the road of reverence” makes it likely that the tractate contests statements of people in general who are unacquainted with the road of Hermes, and thus that the tractate, like CH.VII, is addressing people at the beginning of “the road of immortality”. It is also worth noticing that the character of the mistake which ignorants are guilty of is linked to the hermetic conception of man and his creation. What is important, according to hermetic anthropogony, is that man is considered a copy of the heavenly Anthropos, and as such earthly man cannot be but a pale reflection. Thus, in stating that mankind is beautiful and good the ignorants turn their attention in the wrong direction and in doing so they actually make the same mistake as Anthropos did when he was looking downwards (*παρακύπτω*, CH.I,14) at the material world, falling in love with his own reflection and mistaking the copy for the original.

Thus, the myth of the fall of the Anthropos is a mythological pattern not to be followed. What these people must do instead is to raise their heads (*ἀνακύπτω*, HO.IV,4) and look upwards so that they can get rid of “the irrational impulses” (HO.IV,4)¹⁸ and with it their sinful ignorance of God, (CH.XIII,8).

Accordingly, the “Sitz im Leben” of tractate VI is an attack on people whose understanding of the good differs from that of the author and it is this difference in view about what is good and beautiful which has motivated the author to write as he does. When assessing the trac-

tate, it is important to keep this in mind; it is not a “simple” explanation of the state of things. On the contrary, it disputes other views.

On the basis of this identification of the author’s aim, it is time to look more closely at the other statements in their context in order to investigate 1), which cosmology is behind the claims made in the tractate, and 2), how the good is used in relation to God, the world and evil.

The tractate starts by identifying the good with God. It says that “The good ... is in nothing, except in God alone” (§1a) and although this is a very exclusive fixation of the good to God and as such a presentation of something which might be a point of departure for a dualistic cosmology, the tractate instead goes on to say that “if it is so”, namely that God is the good, “the good must be the substance of all motion (κίνησις) and generation” (§1a). This is emphasized in the following, where it says “nothing is abandoned by it”, where “it” refers to the the good/God, and later that it is “present in the beginning of all things” (§1a). This can hardly be explained in any other way than that creation in one form or another participates in the good/God. That this is a correct understanding is confirmed by the fact that the good is subsequently called “a source of supply” (χορηγός) and “what supplies everything” (χορηγέω) (§1a). χορηγός/χορηγέω are used specifically about those who defray the costs of theatre productions and therefore generally about supplying or equipping somebody with something. Thus it also points to God being behind the world and so does the indication of an emanation from God in the sentence “if indeed there are things preeminently beautiful near to God’s essence, those seem perhaps cleaner and purer to some degree which are part of him” (§4).

For the cosmology, this means both that this world is not the work of some “demiurge” and

that there cannot be absolute opposition between this world and God, since the good is the substance of all motion and generation. Thus, we must dismiss the assumption that the tractate is an exponent of cosmological dualism, both according to Bianchi’s understanding of the concept of dualism in the history of religions and according to Festugière’s understanding of dualism as an absolute opposition between God and matter.

After these introductory comments on cosmology, which are aimed at setting the scene for the real discussion¹⁹, the author argues in the rest of the tractate, in accordance with its aim, that the only thing which makes sense to call good is God. Thus understood, the aim of the tractate is not to pass on a dualistic or a pessimistic world-view: It is an explanation of the way in which it is meaningful to speak about the good, and closer study will show that for this reason the tractate speaks of the good on two levels – 1) that which is good in every respect and always – and 2) that which is good by participation.

The good which is good in every respect and always can only be found in God: The first half of §1 ends by specifying that the good which supplies everything “is wholly and always good”. And the second part adds that “This good belongs to nothing else except to God alone” (§1b). The reason for this is, although he is “present in the beginning of all things” and “the substance of motion” (κίνησις), that he is not subject to motion, that is change, i.e. ἐπιθυμία, λύπη, ἔρος, ὀργή and ζῆλος (§1b). Thus the only quality which belongs to him is the good.

This good, exclusively attached to God, may be contrasted with the good which is good by participation, and this difference is what the rest of the tractate deals with. The good which is good by participation is mixed with passion (πάθος), a quality alien to the good in God.

That is why it is said in paragraph two: “Just as none of these other qualities exists in such a substance, by the same token the good will be found in none of the other substances”. In what follows in §2 it is explained that in those things where God is not, the good is not to be found. This is given its strongest expression in the statement “things begotten are full of passions, but where the good is, there is not a single passion” (§2), and in the image “There is no night where it is day and no day where it is night” (§2).

Expressions such as these make it seem reasonable to argue that a cosmological dualism is expressed in the tractate, but neither does such an argument accord with the conception of dualism as defined by Bianchi, nor is it possible to refer to Festugière’s understanding of the concept, without neglecting the statements in §1 which have shown that there cannot be an absolute opposition between God/the good and the world. Instead the statements of §2 must be seen in relation to what was said earlier in the tractate, namely that when God was called good it meant “wholly and always good”, (§1).

This offers the possibility that something can be good on a lower level or in another way, and this assumption is supported by that which follows the night and day image. This makes it evident that it is by participation in the good, i.e. God, that the world can be good. The passage runs as follows:

“But participation in all things has been given in matter; so also has participation in the good been given. This is how the cosmos is good, in that it also makes all things; <thus,> it is good with respect to the making that it does. In all other respects, however, it is not good”. (§2)

After this has been stated the tractate discusses the use of the good with reference to humanity. Among humans, the good is only relatively good: “Here below, the evil that is not excessive

is the good, and the good is the least amount of evil here below”(§3). As this is the case, it follows that “the good cannot be cleansed of vice here below ..., it no longer remains good. Since it does not remain so, it becomes evil”, (§3). This is so because “the good is in God alone ... or God himself is the good”, (§3).

This reasoning leads to the double conclusion, that the good is only found in God, and that consequently “only the name (ὄνομα) of the good exists among mankind – never the fact/manifestation (ἔργον),” (§3).

When the writer in the following returns to the understanding of the good as synonymous with God, this must be seen in the light of the contrast between ἔργον and ὄνομα, manifestation and name. The famous hermetic sentence “the cosmos is a plenitude of vice, as God is a plenitude of the good” (§4) is not a statement of hermetic dogmas of cosmological dualism, but serves to illustrate that although it makes sense to say that God is in the world, since he is its substance (§1), he is at the same time something completely different from the world, as different as good and vice. The difference is so vast that “the good is not to be detected (καταλαμβάνω) in any of the things in the cosmos” (§4). The reason for this is, that even though the world participates in the substance of the good, it is impossible to seize or comprehend (καταλαμβάνω²⁰) the good in the world with the physical eye.

From another tractate we learn that to understand God and the good, one is to look with the eye of the mind instead (CH.V, 2), but the paradox is that the mystical union with God apparently means that the dichotomy of God and the world disappears, which means that a person who has knowledge is able to see God in the world even with his physical eye, CH.V,2;10. However, these things are not a part of the lesson to be learned in CH.VI, but are meant for students, who have travelled further up the road of immortality.

Conclusion

On the basis of the analysis, I believe that it is possible to conclude that the cosmology which lies behind the tractate is not dualistic, but is more adequately described as monistic. The analysis has shown that it is due to the aim of the tractate: to counter an idea which exclusively attaches the good to mankind and the material world, that the tractate on the face of it has come to stand for an expression of radical dualism. The analysis has also shown that in order to contest the impious and restrict the quality of the good to God the tractate evolves the two concepts concerning the good. In the words of the tractate, it is God who is "wholly and always good"; this is in contrast to "the name of the good, that exists among mankind". It is possible to call the world good, but the world is good in a completely different way and on another level than the ignorants imagine. God is good in himself, and everything else is good as far as it participates in God.

There are various reasons why the tractate has been considered dualistic: 1) The lack of attention given to its "Sitz im Leben", 2) the reading of statements in the tractate without due attention to the line of argument in which they occur, and 3) an unclear understanding of

the concept of dualism, which, used as a dogma-finding device, has obscured the dynamics of the tractate by making us believe that the denigrating statements concerning the cosmos and the pessimistic world-view are to be understood as expressions of the well-known gnostic cosmological dualism. The analysis has shown that this is not the case and that the reason for the denigrating statements is to be found in the fact that the tractate must be located at an early stage on the road of immortality, and thus serves the purpose of conversion.

The analysis also indicates that there is an important difference between the understanding of the cosmos in NH.-texts such as NHC.II, 1 and 4, and that of the hermetic tractates, which is based on the hermetic assumption that the world is created by the unchanging God. The consequence of this is, that the world can not cease to exist, since this would imply a change in the unchangeable God, which is a philosophical and theological impossibility. That this is a reasonable assumption is supported by the absence of statements concerning the end of the world in the hermetic tractates known to us.²¹ The world in the Hermetica seems to be an everlasting "divine body" (CH.IV,2).

Notes

1. The translations quoted are those of Robinson, J.M.: ed.: *The Nag Hammadi Library in English*, third rev.ed. New York 1978, and Copenhaver, B.P.: *Hermetica*, Cambridge 1992.
2. Tröger, K.-W.: *Gnosis und Neues Testament*, p.54, 103, Berlin 1973, and Dirkse, P.A., J. Brashler and D.M. Parrott: "Discourse on the eighth and the ninth", p.345, *Nag Hammadi Codices V,2-5 and VI*, HNS XI Leiden 1978, group NHC VI,6 with the dualistic tractates of Corpus Hermeticum; against this see Mahé, J.-P.: *Hermès en Haute-Égypte. Les textes hermétiques de Nag Hammadi et Leur parallèles grecs et latins*, t.I, p.52f., Québec 1978. See also Krause, M.: "Die hermetischen Nag Hammadi Texte" in this vol.
3. Comparing the worldview of the gnostic and the hermetist, Roelof van den Broek ("Gnosticism and Hermetism in Antiquity" p.9-10, *Gnosis and Hermeticism, from Antiquity to modern times*, ed. by van den Broek, R. and W.J. Hanegraff, 1998) states that the gnostics in contrast to the hermetists could only see the world as the work of God's opponent and they did not believe that the world was transparent towards God or that it was essentially divine. However, if we look at e.g. *The Hypostasis of the Archons* it seems that although it is the

- incompetent demiurge who is creating the world, he is in reality doing this like a puppet with God as the puppeteer. Several times we are told that the reason why things happen is the will of God. The result is that even though the world is created by the hand of demiurge, it is still made "after the pattern of all the things above" (NHC.II,4,96,13), see also *The Apocryphon of John* (NHC.II,1,12,34f.). This indicates that also other gnostics apart from the hermetists were able recognize the *typos* of the *pleroma* in the world.
4. Bousset, W.: "Rezension von "Die Lehren des Hermes Trismegistos"", *Göttingische Gelehrte Anzeigen* 176, 1914.
 5. Festugière, A.-J.: *L'Hermetisme*, p.10, Lund 1948.
 6. Festugière, A.-J.: *L'Hermetisme*, p.10, Lund 1948. For a similar classification see Tröger, K.-W.: *Gnosis und Neutestament*, p.102-103, Berlin 1973, For a survey of the classification in older research see Tröger, K.-W.: *Mysterienglaube und Gnosis in Corpus Hermeticum XIII* p.4ff. Berlin 1971. In *Révélation d'Hermès Trismégiste*, t.2, p.XI Festugière distinguishes between optimistic and pessimistic tractates, which results in a somewhat different grouping. E.g. for some reason he groups CH.VI together with the optimistic tractates although he refers to it as pessimistic in t.2, p.11. It is notable that in t.3, p.36 n.3 he states that the gnostic (dualistic) tendency is nowhere present in pure form apart from CH.I and XIII, see also t.4, p.54.
 7. Festugière, A.-J.: *L'Hermetisme*, p.40 Lund 1948.
 8. Festugière, A.-J.: *L'Hermetisme*, p.44 Lund 1948. There are however a number of places in tractates such as IX,4 XIV,7 VI,2 and Asclepius 15, where this dualism appears in a weaker form. Festugière solves this problem in a somewhat unsatisfactory way by stating that these weaknesses are not contained in "les traités proprement gnostiques du Corpus Hermeticum", Festugière, A.-J.: *L'Hermetisme*, p.41 Lund 1948.
 9. Festugière, A.-J.: *L'Hermetisme*, p.45 Lund 1948.
 10. Festugière, A.-J.: *L'Hermetisme*, p.10 Lund 1948.
 11. Giversen, S.: "Hermetic Communities?" *Rethinking Religion, studies in the Hellenistic Process*, ed. Podemann Sørensen, J. Copenhagen 1989.
 12. Fowden, G.: *The Egyptian Hermes: a historical approach to the late pagan mind*, p.103, Cambridge 1986, Mahé, J.-P.: "La voie d'immortalité, à la lumière des *Hermetica* de Nag Hammadi et de découvertes plus récentes", *Vigiliae Christianae* 45 (1991) Leiden. Mahé, J.-P.: *Hermetica Philosophica, Encyclopédie Philosophique Universelle*, t.3,1, dir. par Mattéi, J.-F. Paris 1992.
 13. Fowden, G.: *The Egyptian Hermes: a historical approach to the late pagan mind*, p.98, Cambridge 1986.
 14. Fowden, G.: *The Egyptian Hermes: a historical approach to the late pagan mind*, p.97-104, Cambridge 1986.
 15. Copenhaver, B.P.: *Hermetica*, p.XXXIX, Cambridge 1992.
 16. Bianchi, U.: "Dualism", *The Encyclopedia of Religion*, ed. by M. Eliade, New York 1987.
 17. Scott, W.: *Hermetica* vol.II, p.169, Oxford 1925.
 18. See Mahé, J.-P.: "Mental faculties and cosmic levels in *The eighth and the ninth* (NH VI,6) and related hermetic writings" in this vol.
 19. A somewhat similar rhetorical composition can be seen in CH. V, whose purpose is to initiate Tat into the mysteries of the God who is greater than any name: In the first two paragraphs it deals with the opposition between the unbegotten and invisible God on the one hand and on the other the begotten and visible world, created and separated from God. From this dichotomy the tractate moves through the teaching and the mystical experience towards dissolving the dichotomy. So the tractates are similar in that they are both starting out at the same place, but they develop differently because of the different purpose of the tractates.
 20. *A greek-english lexicon of the New Testament*, second ed. revised and augmented by F.Wilbur Gingrich and F.W. Danker from W. Bauer's fifth.edition, 1958.
 21. Concerning *Asclepius* 26, see David N. Wigtill "Incorrect Apocalyptic: The Hermetic 'Asclepius' as an Improvement on the Greek Original", particularly p.2290, *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, Principat II, 17,4, Berlin, New York 1984.

The Background in Greek, Egyptian and Jewish Traditions

La notion grecque du Destin et la sotériologie gnostique

par
Giulia Sfameni Gasparro

«Ainsi donc, jusqu'au baptême, la Fatalité (Εἰμαρμένη), disent-ils, est réelle: mais, après le baptême, les astrologues ne sont plus dans la vérité. Ce n'est d'ailleurs pas le bain seul qui est libérateur, mais c'est aussi la gnose: 'Qui étions-nous? Que sommes-nous devenus? – Où étions-nous? Où avons-nous été jetés? – Vers quel but nous hâtons-nous? D'où sommes-nous rachetés? – Qu'est ce que la *génération*? Et la *ré-génération*?'»¹.

Ce fameux texte des *Extraits de Théodote* de Clément d'Alexandrie nous donne une des définitions les plus efficaces et pénétrantes des contenus et des objectifs de la connaissance pour les Valentiniens et les nombreux mouvements religieux contemporains qu'on peut rassembler sous la dénomination de gnosticisme justement par rapport à cette notion². Il nous introduit en même temps au coeur du problème posé dans le présente communication. On voit s'affronter et se mesurer deux situations et deux temps, où deux entités agissent puissamment: l' *Heimarménè* d'un côté, l' *éleutheria* de l'autre. La première condition est celle de l'homme avant le baptême et la gnose: il vit sous le pouvoir de l' *Heimarménè*, dont les astrologues connaissent l'activité et peuvent prévoir les influences sur le monde et sur les hommes. Après le λουτρόν et la participation à la γνῶσις, il obtient la libération du pouvoir de cette Fatalité, dont il faut évaluer la nature et l'efficacité qui lui sont attribuées par l'auteur valentinien.

L' *Extrait* 78 cité, en effet, s'inscrit à l'intérieur d'une argumentation très homogène et bien structurée qui développe précisément le

thème du Destin astral, de sa nature et des modalités de son fonctionnement. La descente du Sauveur du Plérôme est présentée comme une victoire sur l' *Heimarménè*: elle brise de façon définitive l'action contraignante du Destin exercée déjà sur les hommes qui accueillent sa doctrine rédemptrice: «A cette dissension et à cette bataille des Puissances le Seigneur nous arrache et nous apporte la paix en nous <retirant> du front de combat des Puissances et des Anges, où les uns sont engagés pour nous, les autres, contre nous»³.

Mais, avant de décrire l'apparition soudaine du Sauveur qui, tel «un astre étranger et nouveau», «s'est levé, détruisant l'ancienne ordonnance des astres, brillant d'une lumière neuve qui n'est pas de ce monde, et traçant de nouvelles voies de salut»⁴, l'auteur valentinien propose à ses lecteurs, dans une formule prégnante, la définition de l' *Heimarménè*: «Le Destin est la rencontre de Puissances nombreuses et opposées: celles-ci sont invisibles et n'apparaissent point; elles règlent le cours des astres et gouvernent par eux»⁵.

Après cette affirmation très claire, qui souligne le rapport entre les éléments cosmiques – les astres – instruments de l' *Heimarménè*, et les agents véritables de leur pouvoir, c'est-à-dire les *Dynameis* invisibles qui, nombreuses et turbulentes, se donnent bataille dans les cieux, l'auteur valentinien fait sur le sujet un exposé assez ample⁶. Il révèle une bonne connaissance des doctrines astrologiques courantes pendant le deuxième siècle après J.C. dans les milieux populaires ou de culture moyenne, écho plus

ou moins fidèle des spéculations complexes de l'astrologie, élaborées dans les cercles spécialisés⁷.

En soulignant que «les astres mêmes, ils ne font rien; mais ils indiquent l'influence des Puissances dominantes»⁸, le Valentinien se plaît à évoquer un scénario animé et mouvant: si la tâche première et typique des Puissances astrales est celle de régir les générations [ou: les «natifs»] et d'y présider, selon que chacun des astres auquel elles sont attachées «se trouve arrivé à la première place, étant élevé dans le mouvement collectif du monde»⁹, il faut distinguer – selon les règles bien connues de la science astrologique – des «espèces différentes» d'astres, et de Puissances. Ils sont en effet «bénéfiques» ou «maléfiques», «dextres» ou «senestres», dont la «conjoncture» produit l'engendré¹⁰.

On accepte donc l'axiome fondamental de la notion du Fatalisme astral, selon lequel la vie de l'individu est déterminée par les conjonctions astrales au moment de la naissance. Pourtant, cette situation qui concerne la vie humaine tout entière est bouleversée par l'action du Sauveur extra-cosmique: en pénétrant dans la charpente du monde, avec les sept cieus superposés – eux-mêmes conçus comme des Archontes-Anges, selon la Grande Notice d'Irénée¹¹, il transfère «de la Fatalité à sa Providence ceux qui ont cru dans le Christ»¹².

Ce passage de l'*Heimarménè* cosmique – qui agit «par l'intermédiaire du corps et des choses extérieures»¹³ – à la *Pronoia* divine, étrangère à ce monde-ci, est accompli par le Sauveur, comme victoire sur la violence et le désordre produits par les *Dynameis* astrales.

Toutefois, si «la naissance du Sauveur nous fait sortir du devenir et de la Fatalité»¹⁴, cette libération est liée à deux conditions préalables, c'est-à-dire au baptême¹⁵ et surtout à la participation à la gnose. Ces conditions sont accomplies uniquement par une élite, par ces «spirituels» que la doctrine valentinienne identifie à

la troisième race d'hommes, la «pneumatique», héritière de la «semence supérieure» émise par Sophia¹⁶ et introduite dans le corps d'Adam à l'insu du Démon et des Anges créateurs du premier homme¹⁷.

«Mais que la Fatalité existe, disent-ils, pour tous les autres, c'est ce que montre la réalisation des horoscopes: et une preuve manifeste en est encore la spéculation de l'astrologie»¹⁸. L'emprise sur le monde et sur les hommes des Puissances cosmiques qui exercent leur activité par l'intermédiaire des astres, persiste tout entière même après la descente du Sauveur pléromatique. Celle-ci, en effet, brise leur pouvoir en manifestant dans le cosmos les réalités spirituelles déjà présentes mais jusque là inconnues, les semences pneumatiques produites par la Mère déchue et ensevelies dans une race d'hommes privilégiés. Pour ceux-ci seulement, donc, la libération des lois contraignantes de la Destinée cosmique, régie par des Puissances nombreuses et malfaisantes, est possible: pour les autres, hommes «matériels» (ὕλικοί) et «psychiques», l'*Heimarménè* astrale maintient toute son efficacité, liée au processus «fatal» de la génération, de la corruption et de la mort.

Le temps nouveau du salut gnostique, selon l'auteur valentinien des *Excerpta*, tout en ayant une dimension historique par rapport à la manifestation du Sauveur Christ dans la personne de Jésus de Nazareth, révèle à présent une efficacité toute intérieure et métaphysique. Il est libération de la race des élus pneumatiques qui, par le baptême et la gnose, échappent d'ores et déjà à l'emprise des Puissances cosmiques pour ce qui est de leur «germe» spirituel, force toute intérieure, cachée dans l'enveloppe de l'âme et du corps matériel, encore soumis aux lois de l'*Heimarménè*.

On peut remarquer que dans les sources patristiques concernant les Valentiniens on ne trouve pas des témoignages explicites de l'intérêt pour le thème du Destin astral, tel qu'il est développé dans les *Excerpta ex Theodoto*¹⁹. Sur-

tout, on ne voit pas évoqué ce motif en connexion avec la perspective éschatologique²⁰, fondamentale dans l'économie générale du système valentinien. En effet, lorsque la Grande Notice d'Irénée et l'*Elenchos* d'Hippolyte présentent la fin du monde et du temps démiurgique selon la doctrine valentinienne²¹, la notion d'une défaite de l'*Heimarménè* ne vient pas à marquer cette destruction.

Irénée connaît la formation des sept cieus intelligibles (νοητοί), identifiés à des anges, par le Démiurge, qui est lui-même appelé «Hebdomade»²²; Hippolyte lui-aussi rappelle l'identification feu-substance psychique, nommée par les Valentiniens «lieu de la Région moyenne (μεσότης) et Hebdomade»²³. Toutefois, dans le système exposé avec des variations et des différences plus ou moins notables par les deux auteurs, l'attention s'avère centrée sur la figure du Démiurge, le fils de la Mère *Sophia*, qui crée, à partir d'une matière préexistante, le monde et l'homme, les gouverne et les domine jusqu'à la manifestation du Sauveur. *Sophia*²⁴ ou le Christ²⁵ lui apprennent l'existence du Père inconnu et des Éons du Plérôme, tandis qu'à la consommation finale, qui contemple le retour des semences pneumatiques à leur patrie céleste, le Démiurge lui-même sera enlevé du septième ciel à l'Ogdoade, le huitième ciel. Ici il aura le repos final avec la substance psychique qui est à lui consubstantielle, tandis que le monde de la matière sera entièrement détruit²⁶.

D'autres documents confirment pourtant que le thème du Destin, comme loi cosmique associée aux corps célestes, planètes, étoiles fixes, zodiaque, et constellations en général, constitue une composante essentielle dans la vision religieuse des gnostiques. Il montre en même temps un rapport très particulier justement avec la perspective sotériologique, dans laquelle les structures théologiques, cosmologiques et anthropologiques trouvent leur aboutissement et leur signification complète et définitive.

Il n'est pas possible d'analyser en détail tous les contextes qui révèlent, de la part des gnostiques, la conception d'une puissance «fatale», manifestée par des entités invisibles, nombreuses et violentes (archontes, *dynameis*, *exousiai*), qui agit sur les origines et le fonctionnement du monde et sur la vie humaine, par la médiation de la structure cosmique elle-même, telle que la tradition grecque l'avait élaborée pendant les siècles, avec des apports de plus en plus nombreux et influents des différentes cultures orientales.

On ne peut pas songer à évoquer ici l'histoire de la notion grecque du Destin, même pour ce qui concerne sa dimension astrale, ou bien astrologique *stricto sensu*, qui a influencé profondément la pensée et le sentiment religieux des peuples de la Méditerranée dès l'âge hellénistique, lorsque l'*Heimarménè* s'identifie presque entièrement avec la destinée établie et régie par les corps célestes. Il faut cependant signaler quelques aspects et contenus de cette histoire, qui représentent autant d'assises portantes de la vision générale à laquelle les gnostiques se confrontent pour affirmer leur notion du salut.

Dans le monde grec, à partir des philosophes ioniens et en général pré-socratiques, on voit se développer la réflexion sur les notions corrélatives d'*εἰμαρμένα* et d'*ἀνάγκη* en tant que lois cosmiques, régissant tous les phénomènes physiques de l'univers²⁷. Lorsqu'il s'agit du rapport de ces lois avec la vie des hommes, les philosophes affirment, avec des modalités et des degrés différents, la liberté morale comme possibilité de choix entre bien et mal, justice et injustice. D'un autre côté, les croyances religieuses reconnaissent à l'homme la possibilité de suivre librement les normes éthiques traditionnelles et donc la responsabilité morale de sa conduite, tout en faisant une partie plus ou moins large à la volonté et à l'action souveraines des dieux et à de «présences» mystérieuses et fuyantes mais très efficaces,

telles les Moïres²⁸. Il y a aussi la notion d'une αἶσα, une «part» ou d'un «lot» établis à l'avance pour chacun, qui s'impose même à la βουλή Διός²⁹. D'ailleurs, la dimension cosmique de l'Heimarménè des philosophes et la croyance religieuse en des entités divines personnelles se rejoignent dans la perspective grecque, où les dieux sont aussi des puissances cosmiques et le κόσμος est une réalité foncièrement divine. La maxime célèbre de Thalès de Milet, «toutes les choses sont pleines de dieux» (πάντα πλήρη θεῶν)³⁰, donne la mesure d'une structure mentale axée sur la conception d'une force divine qui envahit la scène cosmique et qui se manifeste dans une pluralité de figures, chacune avec son *ethos* et son activité dans un domaine cosmique et humain.

Une attention particulière pour la composante astrale de ce tableau se manifeste pendant le IV^e siècle avant J.C. dans les cercles pythagoriciens³¹ et chez Platon³², dont l'influence sera tout à fait décisive pour le développement ultérieur de la notion de Destin pas seulement chez les Grecs mais aussi chez toutes les cultures des peuples de plus en plus ouverts à l'influence de l'hellénisme après l'«aventure» d'Alexandre le Grand.

Un nouveau facteur contribua sans doute à éveiller cette attention, et précisément l'apport des doctrines orientales, surtout «chaldéennes»³³ et égyptiennes³⁴, dont on a peut-être exagéré quelquefois l'étendue et l'efficacité, mais qui pourtant ont certainement joué un rôle très important dans l'histoire du problème.

L'auteur de l'*Epinomis*, qui a proclamé avec force la nature divine des astres³⁵ en affirmant l'opportunité voire la nécessité pour la cité d'instituer le culte officiel pour ces dieux célestes au même titre que pour les dieux invisibles de la tradition³⁶, déclare que les peuples d'Orient ont pu observer plus clairement avant les Grecs les astres et leurs mouvements réguliers. «Mais – ajoute-t-il – posons en principe

que tout ce que les Grecs reçoivent des barbares, ils l'embellissent et le portent à sa perfection»³⁷.

Cette affirmation, qu'elle soit du vieux Platon ou de Philippe d'Oponthe³⁸, exprime d'une façon emblématique le noyau du problème, soulignant la rencontre et la fusion d'éléments orientaux et grecs dans le processus de formation de la notion du rôle fondamental des dieux-astres dans la vie cosmique, qui dominera la vision du monde pendant l'âge hellénistique et les premiers siècles après J.C.³⁹

Il faut rappeler encore du moins quelques éléments bien connus, qui à différents titres mais tous également importants, entrent en jeu dans la conception de l'Heimarménè comme puissance cosmique relevant de l'influence des astres, ceux-ci étant conçus comme les sièges d'âmes divines selon Platon et la tradition platonicienne ou comme les instruments des dieux traditionnels, selon la science astrologique chaldéenne.

Sous la forme imagée du mythe du Timée, le dialogue qui aura une fortune profonde et durable dans toute l'histoire de la culture ancienne, Platon affirme la συγγένεια entre les astres et les âmes, pour ce qui concerne la composante divine de ces dernières, c'est-à-dire le νοῦς créé par le Démonstrateur et «semé» dans «les instruments du temps»⁴⁰. Le philosophe attribue aussi aux dieux-astres une capacité démonstratrice en ce qui concerne l'homme. En effet Dieu, pour ne pas être responsable du mal de la création⁴¹, a confié aux «dieux jeunes» la tâche de façonner la partie irrationnelle de l'âme, celle où naissent «les passions redoutables et inévitables»⁴², et aussi le corps périssable, dans lequel cette âme et l'intellect sont introduits pour la formation de l'homme. Le Démonstrateur confie aussi à ces collaborateurs la fonction de «gouverner le vivant mortel, avec le plus de beauté et de bonté qu'ils le pourraient, et de telle sorte qu'il ne devînt pas lui-même la cause de ses propres malheurs»⁴³.

De ce tableau mythique ressort clairement l'équilibre typique de la conception platonicienne entre la loi physique, ontologique et cosmique à la fois, avec une forte composante de «fatalisme» astral, qui régit la vie humaine, d'un côté et de l'autre l'affirmation de la liberté souveraine du *voûς*, partie rationnelle de l'homme. Le choix de l'intellect garde donc tout le poids d'une délibération éthique responsable⁴⁴, qu'il soit accompli dans l'état de préexistence, selon le mythe d'Er dans la *République*⁴⁵, ou pendant la vie terrestre.

Dans la vision grandiose du voyage céleste des âmes jusqu'au siège d'*Anankè*, la loi cosmique de la Nécessité est manifestée dans le mouvement régulier des cercles planétaires à l'intérieur de la sphère des fixes, à quoi les trois Moïres concourent en faisant tourner le fuseau de la déesse⁴⁶. Cependant cette loi inflexible se conjugue avec la liberté des âmes qui choisissent leur *daimon*, bien que les conséquences, positives ou négatives, de ce choix soient entièrement sous le pouvoir du Destin⁴⁷.

Selon la doctrine énoncée dans les *Lois*, la providence divine régit l'univers dans sa totalité mais elle confie le gouvernement des différentes régions et des êtres particuliers à des gardiens que Platon identifie aux «dieux et aux démons»⁴⁸. Toutefois, la qualité morale des âmes dépend totalement de la volonté et de la responsabilité de chacun⁴⁹. Les changements (en mieux ou en pis) qui découlent de la conduite éthique des hommes sont soumis à «l'ordre et à la loi fixés par le Destin».

La philosophie stoïcienne, avec sa doctrine de l'immanence du principe divin et de la sympathie universelle⁵⁰, contribua d'une façon décisive à la croyance dans le pouvoir absolu de l'Heimarménè, en donnant un support systématique aux théories de la science astrologique.

Dans une perspective qui identifiait la Raison (*Logos*) et la Providence (*Pronoia*) à la Nature (*Physis*), la loi du Destin qui s'impose aux

phénomènes physiques en même temps qu'aux êtres rationnels vint à se conjuguer avec la notion de l'influence des corps célestes sur la vie cosmique, selon une conception déjà bien établie dans les milieux philosophiques grecs, surtout pythagoriciens et platoniciens. Cette notion, sous la forme d'un véritable fatalisme astral, constituait le noyau fondamental des doctrines chaldéennes, désormais de plus en plus répandues dans les milieux populaires.

La doctrine fataliste des Stoïciens, qui semblait affaiblir ou bien détruire la liberté morale de l'homme, avec toutes ses implications astrologiques a suscité un débat très animé et vivace dans les cercles philosophiques, dont témoigne une ample littérature de traités «Sur le Destin»⁵¹.

Au delà des polémiques parfois très âpres entre les tenants de la libre décision morale de l'homme et les Stoïciens, qui identifiaient cette liberté à l'adhésion volontaire et totale aux décrets inébranlables de la loi divine universelle, le sentiment religieux des différents peuples du monde méditerranéen pendant l'âge hellénistique s'avère progressivement conquis par la notion du fatalisme astral. On voit se constituer une *communis opinio* qui reconnaît aux corps célestes et à la structure cosmique tout entière à laquelle ils président, dont ils gouvernent le fonctionnement, la faculté de déterminer, d'une façon plus ou moins complète, la vie même de l'homme et sa destinée.

L'évaluation de ce pouvoir est, pourtant bien différente dans les divers milieux: pour le sage stoïcien l'ordonnance du cosmos et l'Heimarménè qui la régit, sont des réalités divines toutes positives et bienfaisantes, étant donné que le malheur et la souffrance de l'individu coopèrent à l'harmonie du dessein général de la *Pronoia*. Le commun des hommes, préoccupé de sa destinée personnelle, redoute la puissance des astres qui peuvent être bons ou mauvais, bienfaisants ou malfaisants, et il cherche

leur faveur pour se soustraire aux dangers de la vie et se réjouir de ses biens⁵². A cette fin, il fait appel aux moyens que la science astrologique lui offre (divination, conjurations) pour connaître d'avance le déroulement des événements⁵³. On constate en effet que la notion du fatalisme astral, qui domine la croyance populaire et s'exprime dans toute la littérature astrologique, florissante dès l'âge hellénistique, a son centre d'intérêt unique dans la vie de ce monde, sans aucun souci pour la destinée de l'âme après la mort.

Ce souci au contraire est fondamental dans les milieux platoniciens et pythagoriciens et dans les cercles mystiques d'où proviennent des écrits comme les Oracles Chaldaïques⁵⁴ ou la littérature hermétique⁵⁵ qui, tout en reconnaissant le pouvoir de l'Heimarménè sur les phénomènes physiques et sur la vie même de l'homme pour ce qui concerne sa dimension matérielle (le corps avec ses fonctions et l'âme irrationnelle avec les passions), affirment la liberté souveraine de l'intellect (νοῦς) et son affinité avec les réalités spirituelles transcendantes⁵⁶. Ils aspirent au retour de l'esprit à sa source divine, qui est en même temps purification des passions et libération de la nécessité de la loi cosmique⁵⁷.

Celle-ci pourtant n'est pas l'objet d'une évaluation négative ni d'une condamnation⁵⁸, étant donné la notion de la nature en tout cas positive et divine du monde, surtout dans ses niveaux supérieurs, célestes⁵⁹, enracinée dans la mentalité hellénique. Cette notion, qui inspire la vision du Timée et la pensée platonicienne tout entière, a déployé toutes ses virtualités conceptuelles dans la philosophie stoïcienne. Elle a donné également l'essor à ce «mysticisme astral» et à cette «religion du dieu cosmique» dont les recherches de F. Cumont⁶⁰ et de A.-J. Festugière⁶¹ ont reconstitué l'histoire d'une façon magistrale. Plotin, un des derniers maîtres à penser de la tradition hellénique, se fera encore le champion de cette croyance et le

défenseur de la nature divine du monde et des astres contre la dépréciation foncière et le refus du cosmos prônés par les Gnostiques⁶².

Il est donc important de vérifier l'ampleur et les modalités d'expression de la notion d'Heimarménè cosmique chez ces derniers, pour évaluer la signification et l'influence que cette notion a exercées dans la formation même de la vision religieuse gnostique.

La perception du pouvoir du Destin cosmique se révèle absolument décisive et presque totalisante chez les Pérates, dont Hippolyte relate les doctrines en soulignant leurs attaches nombreuses et constitutives avec les postulats propres de l'astrologie⁶³. Ces gnostiques s'appellent eux-mêmes «ceux qui traversent», c'est-à-dire ceux qui seuls, par la gnose qu'ils possèdent, peuvent passer à travers le réseau solidement tissu des niveaux et des puissances cosmiques, pour faire retour, étant des semences spirituelles provenant d'en haut, à leur source divine: «Nous seulement, nous qui avons reconnu la nécessité du devenir et les chemins par lesquels l'homme entra dans le monde, nous seulement pouvons, soigneusement enseignés, traverser et outrepasser la corruption»⁶⁴.

En effet les Pérates se montrent presque hantés par une foule de Puissances astrales, dominant sur la structure cosmique, dont la connexion avec l'Archonte et Démiurge de la matière⁶⁵ n'est pas expliquée clairement dans notre texte; sans doute, elles dépendent, en ce qui concerne leur origine et leur pouvoir, de ce personnage qui reçoit les «formes» (χαρᾶκτῆρες) supérieures du Fils-Logos, intermédiaire à son tour entre le Père parfait, premier principe ἀγέννητος, et la matière (τὸ ἰδικόν),⁶⁶ pour engendrer «les choses de ce monde»⁶⁷.

Celui-ci est défini «comme un flux» de la substance d'en haut (ἀπόρροια τῆς ἄνω), étant donné la structure triadique du Tout, avec ses trois Principes (le Père, le Fils-Logos, la matière), dont le second agit en médiateur entre les

deux extrêmes, faisant descendre dans la matière les «formes» divines pour la constitution du cosmos⁶⁸. Pareillement, «les réalités de ce monde-ci, disent ils, tient du flux des astres leur génération, comme leur destruction, et elles sont régies par eux»⁶⁹.

Hippolyte, qui connaît plusieurs livres des Pérates où, souligne-t-il, on trouve une Puissance appelée «de la dextre ou de la gauche»⁷⁰ avec des implications astrologiques très claires, cite un long morceau d'un écrit intitulé «Les préposés jusqu'à l'éther»⁷¹. Il s'agit d'un traité d'astrologie ésotérique, qui décrit dans une langue obscure et surchargée d'images mythiques, puisées dans les différentes traditions religieuses grecques et orientales, l'apparition, à partir du chaos, de nombreuses puissances, dont le groupe des cinq «serviteurs» (λειτουργοί) de Koré, «fidèles administrateurs de sa magistrature du jour et de la nuit, qui reposent dans son propre pouvoir. Ceux-ci, l'ignorance les appelle planètes, et la génération corruptible vient d'eux»⁷².

Après l'énumération des différents puissances cosmiques qui président aux vents, à la fécondité et aux autres domaines du monde, l'auteur, montrant qu'il connaît le célèbre mythe de la *Republique* de Platon, affirme: «Il y a trois Puissances au milieu, suspendues dans l'air, qui sont les causes de la génération. L'ignorance les appelle Moïras»⁷³.

On voit donc bien placées au centre de la complexe machine cosmique, les trois déesses grecques du Destin, dont la domination s'exerce souveraine sur le processus de génération, corruption et mort, qui constitue *in radice* ce monde-ci. Dans cette structure solidement bâtie, les astres, «dieux de la destruction» (οἱ θεοὶ τῆς ἀπωλείας) jouent le rôle principal: «ils imposent aux créatures qui naissent la nécessité du changement de la génération»⁷⁴. Seul atteint le salut celui qui place son espoir dans le Logos Sauveur, «Serpent parfait», qui fait traverser la Mer Rouge, figure du cosmos⁷⁵, à tous

ceux qui reconnaissent être les «formes» descendues des hauteurs du Père et consubstantielles à Lui⁷⁶.

Si les Pérates distinguent le groupe des «cinq», c'est-à-dire les planètes, en séparant d'elles le Soleil et la Lune, dans plusieurs systèmes gnostiques dont témoignent les Pères de l'Église ou leurs textes originaux, on voit en action, comme chez les Valentiniens d'Irénée, un groupement de sept Archontes dont, très souvent, la connexion céleste et planétaire est évidente ou franchement déclarée.

Tel est le cas des Ophites, que nous connaissons par le chapitre 30 du premier livre du *Contra haereses* d'Irénée: à partir du fils de Sophia-Prunikos, le Demiurge androgyne Jaldabaoth, six archontes sont produits par générations successives. Ils constituent «l'Hebdomade parfaite», tandis que la Mère réside dans l'Ogdoade, la huitième région⁷⁷. En effet, les puissances hebdomadaires sont définies par les Ophites *Caelos et Areothas, et Virtutes, et Angelos et Conditores*. Ils croient que les Sept *sedentes in caelo secundum generationem ipsorum, non apparentes regere quoque caelestia et terrestria*⁷⁸.

Il s'agit donc d'une Hebdomade planétaire de Puissances invisibles qui résident dans les sept cieus, d'où elles gouvernent toutes les créatures et tous les événements du ciel visible et de la terre.

Selon les présupposés typiques du dualisme anti-cosmique des gnostiques, les Sept Archontes sont aussi les créateurs des réalités extérieures au Plérôme divin, sur lesquelles ils exercent leur pouvoir. L'identification aux sept planètes est formelle: «*Sanctam autem Ebdomadem septem stellas, quas dicunt planetas, esse volunt*», affirme Irénée. Cette Hebdomade supérieure est opposée à une Hebdomade mauvaise, produite par le diable dans le niveau terrestre⁷⁹.

La région du monde au-dessous de l'Ogdoade, le ciel des étoiles fixes où la Mère déchue a actuellement son siège, est donc une structure

à sept degrés, dont chacun est en même temps un ciel, un astre-planète et une Puissance personnelle qui a créé tous les êtres terrestres dont il gouverne la vie et la destinée. La descente du Sauveur sur la terre est cachée aux Archontes planétaires: «Le Christ descendit donc à travers les sept Cieux, en se rendant semblable à leurs fils, et il les vida graduellement de leur puissance»⁸⁰.

Le salut des hommes, qui possèdent une *virtus* divine, consubstantielle aux êtres du Plérôme, est donc corrélatif à l'évacuation de la puissance des Archontes planétaires. Ce processus a été inauguré déjà par la manifestation du Christ dans le monde et par l'adhésion des élus gnostiques à sa révélation; il sera pourtant totalement achevé seulement à la fin du temps cosmique, lorsque «*tota humectatio spiritus luminis colligatur et abripiatur in Aeonem incorruptibilitatis*» («toute la rosée de l'esprit sera rassemblée et emportée dans l'Éon d'incorruptibilité») ou «de l'Incorruptibilité»⁸¹.

Ce système présente des affinités remarquables avec celui des Γνωστικοί dont Irénée expose les doctrines dans le chap. 29 du même livre, en utilisant un document écrit dans lequel on a désormais reconnu une des premières rédactions du texte actuel de l'*Apocryphon Johannis*.⁸² Cet ouvrage, dont les quatre exemplaires transmis en traduction copte dans le Pap. Berol. 8502 et les papyrus II, III et IV de NH⁸³ révèlent clairement l'importance et la diffusion dans les milieux gnostiques, développe d'une façon extraordinaire le thème de l'Heimarménè cosmique dans sa dimension spécifiquement astrale.

Dans le *Livre des secrets de Jean* on perçoit une attitude et un jugement absolument négatifs à l'égard du monde visible, produit de la chute de Sophia, et du premier fruit de la déchéance de cet Éon, un avorton émis dans le chaos ténébreux qui sera le Démiurge de la matière. En conséquence, tout ce qui concerne la structure cosmique, son fonctionnement et ses sou-

verains, se charge des couleurs sombres d'un scénario démoniaque, où des puissances agressives et malfaisantes agissent pour la ruine de l'homme, bien avant sa création, au moment de sa formation et pendant son histoire individuelle et collective.

Dans ce cadre, il y a une insistance volue et de plus en plus marquée tout au long du récit sur le lien inébranlable entre les Puissances démiurgiques et le système astral, avec les planètes, les étoiles fixes, le Zodiaque, le déroulement des jours, des semaines et de l'année qui découle de leurs mouvements, et surtout la loi inflexible de l'Heimarménè. Celle-ci, en effet, résume et manifeste tout entière l'essence mauvaise et l'efficacité violente de cette structure cosmique animée dans toutes ses jointures.

L'organisation de l'espace démiurgique débute par la génération des «douze anges» du Zodiaque par Jaldabaoth uni «à la démence (ou à «l'ignorance»⁸⁴) qui est avec lui». Après l'énumération de leurs noms, l'auteur remarque qu'«ils ont d'autres noms qui viennent de la convoitise et de la colère»⁸⁵, soulignant ainsi la nature funeste de ces Puissances.

Le Démiurge donne le pouvoir à «sept rois», c'est-à-dire aux Archontes des planètes, «sur les cieux», tandis qu'à cinq d'entre eux il commande de régner «sur le chaos infernal»⁸⁶. Selon l'interprétation de M. Tardieu il s'agit de l'établissement de l'horoscope du monde, c'est-à-dire d'«une explication de Gen. 1,14b par la théorie «egyptienne» des domiciles planétaires assignés aux signes»⁸⁷.

Le récit présente la formation de l'année, dont les jours (360 ou 365) sont autant d'anges – «autorités» (ἐξουσίαι) ou Puissances (δυνάμεις) qui «sont dans l'ignorance de celui qui les a engendrées», le Démiurge «premier gouverneur de la ténèbre». Celle-ci est suivie par la semaine, avec sept archontes «préposés aux sept cieux». L'auteur conclut: «Voilà l'hebdomade de la semaine, voilà ceux qui régissent le monde»⁸⁸.

L'utilisation très ample des doctrines astrologiques courantes à son époque a permis à l'auteur gnostique de bâtir un tableau cosmique bien agencé, dont la structure figée et le fonctionnement rigoureusement préétabli se révèlent tout à fait aptes à l'énonciation de sa vision dualiste anti-cosmique. Il affirme l'existence d'un monde divin transcendant, étranger au niveau démiurgique, défini comme chaos, ténèbre et matière, produit par la déchéance de Sophia. La construction du cosmos, dans tous ses degrés, et du temps qui en découle, apparaît alors comme un moyen pour éloigner de ce monde spirituel l'homme, en fonction de qui, selon le récit biblique, le cosmos lui-même a été organisé. En effet, le «Livre secret de Jean», comme la presque totalité des gnostiques, dans son exégèse dualiste anti-cosmique, nourrie de notions astrologiques, suit de près le schéma narratif de la Genèse, aboutissant à la plasmation d'Adam.

C'est exactement dans la création du premier homme que ces notions affleurent avec le plus d'ampleur et d'efficacité. Après avoir marqué le rapport étroit entre chacun des Sept Archontes créateurs et la créature psychique qu'ils façonnent «selon l'image céleste manifestée dans les eaux», l'auteur développe une véritable «mélothésie»⁸⁹. Il propose en effet un rapport spécifique entre chaque archonte créateur et chaque âme qui constitue le corps psychique de l'homme, tandis que le corps matériel lui-même est bâti selon une mélothésie anatomique corrélative à une mélothésie démonologique⁹⁰.

Les doctrines astrologiques sont puisées par l'auteur au «Livre de Zoroastre»⁹¹, ce qui confirme l'usage de cette littérature par les gnostiques qui pourtant transforment à leur façon la valeur et la signification de la notion centrale du cadre astrologique, c'est-à-dire le principe de la correspondance macrocosme-microcosme et de la sympathie entre les différents niveaux du Tout. En effet, après l'insuf-

flations dans le corps inerte et sans vie d'Adam de «la puissance qui vient de la Mère»⁹², la substance pneumatique que Sophia déchue avait donné au Démiurge, les sept Archontes, jaloux de l'homme qui désormais possédait une intelligence bien plus pénétrante que la leur, «l'enlevèrent et le transférèrent dans les parties inférieures de l'immense matière»⁹³.

De cette façon l'opposition des niveaux et des substances, cosmiques d'une part et plérômiques de l'autre, devient manifeste: à partir de ce moment l'histoire humaine se déroule sur le fil d'une lutte acharnée entre les sept Archontes et les Puissances divines, dont l'enjeu est l'homme, divisé par sa conformation ontologique, entre les deux domaines, matériel et spirituel. Alors, pour prévaloir dans ce combat, les seigneurs du cosmos songent à l'instrument le plus puissant et inflexible qui pourra assujettir les hommes à leur pouvoir: «Il (le Démiurge) tint conseil avec ses autorités qui sont ses puissances, et ils consommèrent tous ensemble l'adultère avec la Sagesse et donnèrent naissance à une vile Fatalité – c'est le dernier lien – versatile, et c'est ce qui explique qu'on est changé tantôt dans un sens tantôt dans un autre. Et elle (= la Fatalité) est (le lien) le plus dur et le plus fort qui unit les dieux, les anges et les démons et toutes les générations jusqu'à aujourd'hui. C'est en effet de cette Fatalité-là qu'ont surgi toute iniquité, abomination et blasphème, ligature d'oubli et d'ignorance, ainsi que tout précepte écrasant et ces péchés écrasants et ces grandes frayeurs. Et c'est ainsi que la création tout entière fut rendue aveugle, pour qu'on ne puisse pas connaître le Dieu qui est au-dessus d'eux tous. Et c'est à cause du lien de l'oubli que furent cachés leurs péchés car ils ont été liés à des mesures, des temps et des moments, puisqu'elle (= la Fatalité) domine sur toute chose»⁹⁴.

A cette déclaration qui montre toute la création démiurgique et l'humanité entière subjuguées par le pouvoir aveugle et nuisible du

Destin astral, correspond, par contraste, l'hymne final de la «Providence du Tout» qui annonce ses descentes dans le cosmos, pour vaincre «les anges de la pauvreté», «les démons du chaos» et éveiller l'étincelle pneumatique enlevée dans «la prison du corps»⁹⁵.

Bien qu'aucune mention de l'Heimarménè démiurgique ne soit faite dans cet hymne, la définition même du principe divin, révélateur de la gnose et sauveur des hommes, comme Providence universelle, révèle, à l'arrière-fond de la pensée gnostique, l'opposition radicale de ce principe pneumatique à la loi du Destin astral dominant sur le cosmos matériel. On perçoit en effet un écho du débat bien connu, assez courant dans les écoles philosophiques contemporaines, sur les rapports, les différences et parfois le contraste entre *Pronoia* et *Heimarménè*, en relation plus ou moins étroite avec le thème fondamental de la liberté de l'homme.

Cette conclusion est confirmée à travers la comparaison avec le discours de révélation de la *Protennoia Trimorphe* du Codex XIII, dont les affinités de contenu et de structure avec l'hymne d'AJ ont été déjà mises en lumière⁹⁶. L'être divin annonce sa descente à la fin (*συντέλεια*) de l'éon cosmique et sa manifestation aux Puissances du cosmos/chaos, qui est en même temps destruction de cet éon et libération des gnostiques. La victoire de la *Protennoia* est représentée en effet comme une défaite des «lots de l'Heimarménè» (*κλήρος εἰμαρμένης*) et de «ceux qui mesurent les maisons (*οἶκος*)» des cieus, c'est-à-dire des astres, définis aussi comme «ceux qui suivent l'Heimarménè»⁹⁷.

Parmi les écrits de Nag Hammadi, le *Traité sans titre* du Codex II⁹⁸ est sans doute celui qui révèle au plus haut degré la centralité du thème de la destinée dans l'horizon religieux des gnostiques, en tant que paramètre de référence pour la notion même du salut.

Bâtie sur une affabulation mythique complexe, la scène du monde démiurgique est

structurée selon l'échelle à sept étages qui sont à la fois les sept cieus planétaires et leurs archontes; ils sont androgynes et ont donc des noms masculins et féminins. Toutefois, si les premiers noms sont différents pour chacun d'eux⁹⁹, les seconds se résument dans une dénomination collective, celle de «la Pronoia (*πρόνοια*) Sambathas, c'est-à-dire l'Hebdomade (*ἑβδομάς*)»¹⁰⁰.

L'identité astrale du groupe est bientôt déclarée: «Ceux-là sont les sept pouvoirs (*δύναμις*) des sept cieus du chaos (*χάος*)»¹⁰¹. L'auteur renvoie ses lecteurs à des livres où ils trouveront «la propriété (*ἐνέργεια*) des mâles» et des femelles. Il s'agit de deux écrits, l'*Archangélique de Moïse le Prophète* et le premier *Livre de Noréa*¹⁰², qui confirment l'existence d'une très riche littérature de contenu astrologique, connue et utilisée par les gnostiques. À cette littérature appartient aussi le *Livre de Salomon* auquel l'auteur renvoie pour connaître les noms et les propriétés des sept Puissances androgynes mauvaises, enfantées par la Mort, et de leurs démons¹⁰³.

Pourtant à cette génération démoniaque correspond la création – par Zoè et Sabaoth – de sept «pouvoirs (*δύναμις*) bons androgynes»; «et, à partir de ceux-là, il y a beaucoup d'esprits (*πνεῦμα*) bons (*ἀγαθός*) et innocents. Leur but (*ἀποτέλεσμα*) et leurs propriétés (*ἐνέργεια*), tu les trouveras dans les figures (*σχῆμα*) de la Fatalité (*εἰμαρμένη*) du ciel, qui est au-dessous des douze <signes>»¹⁰⁴.

Par rapport au caractère en partie positif du régime de Sabaoth, enlevé par la Mère Sophia et sa fille Zoè au septième ciel à la place du mauvais Jaldabaoth, l'Heimarménè s'avère ici liée à des *Dynameis* et à des *Pneumata* bons. Il s'agit en tout cas du Destin cosmique, lié au pouvoir démiurgique et à la matière d'où ce monde a été modelé, qui, pour l'auteur gnostique, est toujours «celui du manque»¹⁰⁵, de la déficience, en tant que produit de la chute d'un éon divin, lieu de l'ombre et du chaos¹⁰⁶.

Cette dévalorisation du cosmos et de la Fatalité affleure bientôt dans notre traité à propos du thème de l'agression d'Ève par les sept Archontes: la souillure de la première femme par les Puissances et la génération d'Abel et d'autres fils, déclare l'auteur, sont arrivées «conformément (κατά) à la prescience (πρόνοια) de l'Archigénitor, afin que la première mère engendrât en elle toute semence (σπέρμα) mélangée [et] accordée (ἀρνόζειν) à la Fatalité (εἰμαρμένη) du monde (κόσμος), avec ses figures (σχῆμα) et la justice (δικαιοσύνη)»¹⁰⁷.

La vie des hommes charnels, fruit de l'union d'Ève avec les Archontes des planètes, est donc entièrement assujettie à l'action du Destin astral. Nous avons ici une métamorphose du thème très répandu des «dons» ou bien des qualités données par les astres aux hommes au moment de la naissance. Dans la perspective gnostique de la condamnation totale du monde d'un côté et des activités du sexe et de la génération de l'autre, ce thème devient celui de la souillure physique de la première femme, dont la procréation charnelle est marquée par la Fatalité, par le biais d'une brutale union archontique¹⁰⁸.

La présence obsédante de l'Heimarméné démiurgique dans l'expérience de l'auteur du *Traité sans titre* et du milieu gnostique auquel il adresse son enseignement, est confirmée par l'interprétation du récit de Genèse 6, 1-4. Les anges descendus des cieux, qui «apprirent aux hommes des nombreux errements (πλάνη), magies (μαγεία) et sortilèges (φαρμακεία) «et les cultes idolâtriques, sont en fait des démons envoyés sur la terre par les sept Archontes pour égarer les hommes et les éloigner du vrai Dieu. Ces démons «possèdent leur coopératrice, la Fatalité (εἰμαρμένη), celle-là qui est apparue conformément (κατά) à l'accord (συμφωνία) des dieux de l'injustice (ἀδικία) et de la justice (δικαιοσύνη)»¹⁰⁹.

On souligne ainsi l'origine double de l'Hei-

marméné, constituée par l'accord des Puissances bonnes de Sabaoth (la «justice») et de celles, méchantes, de Jaldabaoth (l'«injustice»). Néanmoins elle s'avère toujours une réalité cosmique ennemie de l'homme, que ce pouvoir «fatal» empêche de vivre selon l'esprit, en le plongeant dans les pires vices et égarements.

La manifestation dans le monde et «dans les créations (πλάσμα) des Archontes» des parfaits, appartenants au γένος pneumatique consubstantiel aux êtres du Plérôme et au Logos Sauveur, révélateur de la gnose¹¹⁰, est en même temps une défaite des Archontes cosmiques et une victoire sur la Fatalité: «ils humilièrent toutes les sagesse (σοφία) des dieux, et leur Fatalité (εἰμαρμένη) se trouva comme étant condamnation (κατάγνωσις), et leur pouvoir (δύναμις) s'éteignit. Leur seigneurie fut disloquée (καταλύειν). Leur prescience (πρόνοια) devint ce qui [n'a pas existé dans] la gloire»¹¹¹.

Il y aura un retour du τέλος à l'ἀρχή, lorsque «la réalité (ἔργον) qui précédait la ténèbre, se désagrègera, et la déficience sera extirpée à sa racine, en bas, dans la ténèbre, et la lumière se retirera (ἀναχωρεῖν) vers sa racine, et la gloire de l'Inengendré (ἀγέννητος) se manifestera et remplira tous les éons (αἰών)»¹¹².

Mais à présent, la condition des hommes est marquée par une ambiguïté foncière: le salut, déjà réalisé pour les spirituels qui possèdent la connaissance, n'est pas encore accompli dans sa dimension totale et définitive. Le cosmos continue à fonctionner, avec sa structure graduée et ses puissances astrales: l'Heimarméné est là pour régir la vie humaine, bien que démasquée dans son origine et son essence archontique. Seuls les gnostiques se reconnaissent libres du pouvoir universel du Destin cosmique, pour ce qui concerne l'étincelle pneumatique cachée dans le πλάσμα des Sept.

Le salut gnostique, qui est libération du «moi» divin par la connaissance de sa consub-

stantialité avec le révélateur/sauveur et le niveau spirituel d'où il est descendu, n'est pas seulement corrélatif à la notion générique d'un refus et d'une condamnation du cosmos et de son créateur. Plus spécifiquement il permet à l'homme de se soustraire à l'emprise d'un pouvoir malfaisant qui dirige toute sa vie quotidienne et le conduit, selon ses dessein hostiles, vers le mal, le vice, la ruine.

L'homme gnostique a le sentiment très vif d'être pris au piège par des nombreuses puissances qui, à travers la machine du cosmos, font tourner la route des naissances, de la corruption et de la mort au fil mouvant du temps

démiurgique. Pour lui, se sauver signifie aussi briser, par la gnose, le réseau inflexible des lois de l'Heimarménè. On perçoit ainsi, encore active, l'ancienne notion du fatalisme astral, bien que transposée et transformée selon les valeurs propres au nouveau champ sémantique du dualisme anticosmique. Il s'agit d'une croyance que la pensée religieuse des Grecs avait élaborée pendant une histoire longue de plusieurs siècles et riche en contacts avec les cultures et les traditions de l'Orient, chaldéennes et égyptiennes surtout, où les doctrines astrologiques s'étaient profondément enracinées.

Notes

1. Exc. Theod. 78, 1-2 éd. F. Sagnard, Clément d'Alexandrie. Extraits de Théodote (SCh 23), Paris 1970, pp. 200-203: "Μέχρι τοῦ βαπτίσματος οὖν ἡ Εἰμαρμένη, φασίν, ἀληθής· μετὰ δὲ τοῦτο οὐκέτι ἀληθεύουσιν οἱ ἀστρολόγοι. Ἔστιν δὲ οὐ τὸ λουτρὸν μόνον τὸ ἐλευθεροῦν, ἀλλὰ καὶ ἡ γνῶσις, τίνες ἡμεν, τί γεγόναμεν· ποῦ ἡμεν, [ἦ] ποῦ ἐνεβλήθημεν· ποῦ σπεύδομεν, πόθεν λυτρούμεθα· τί γέννησις, τί ἀναγέννησις".
2. Pour une définition cf. le Document final du Colloque de Messine (U. Bianchi, éd., Le origini dello gnosticismo. Colloquio di Messina 13-18 aprile 1966, Leiden 1967, pp. XX-XXXIII). Parmi les nombreuses discussions critiques sur ce Document voir S. Pétrement, Le Colloque de Messine et le problème du gnosticisme, «Revue de Métaphysique et de Morale» 72 (1967), pp. 344-373; K. Rudolph, Randerscheinungen des Judentums und das Problem der Entstehung des Gnostizismus, «Kairos» 9 (1967), pp. 105-122 réimp. dans: Id. (ed.), Gnosis und Gnostizismus, Darmstadt 1975, pp. 768-797; Id., Gnosis und Gnostizismus, «Theologische Rundschau» 36 (1971), pp. 15-33; H.J.W. Drijvers, The Origins of Gnosticism as a Religious and Historical Problem, «Nederlands Theologisch Tijdschrift» 22 (1968), pp. 321-351 réimp. dans: K. Rudolph, op.cit., pp. 798-842; U. Bianchi, A propos de quelques discussions récentes sur la terminologie, la définition et la méthode de l'étude du gnosticisme dans: G. Widengren-D. Hellholm, éd., Proceedings of the International Colloquium on Gnosticism Stockholm August 20-25 1973, Leiden 1977, pp. 16-26.
3. Exc. Theod. 72, 1 éd. Sagnard p. 194 s. L'auteur continue: «Les uns, en effet, en tant que serviteurs de Dieu, sont semblables à des soldats qui combattent avec nous. Les autres ressemblent à des «brigands»; car le Mauvais ne s'est pas ceint pour prendre l'épée de la part du Roi: c'est à son bénéfice que, dans sa démente, il s'est livré à ses déprédations».
4. Exc. Theod. 74, 2 éd. Sagnard p. 196 s.: «Διὰ τοῦτο ἀνέτειλεν ξένος ἀστήρ καὶ καινός, καταλύων τὴν παλαιὰν ἀστροθεσίαν, καινῶ φωτί, οὐ κοσμικῶ, λαμπόμενος, ὁ καινὰς ὁδοὺς καὶ σωτηρίου προπέμπων». Cf. Exc. Theod. 25, 2 éd. Sagnard p. 110 s.: «Les Apôtres, dit <Théodote?>, ont été substitués aux douze signes du Zodiaque: car, comme la génération est réglée par ceux-ci, ainsi la «régénération» (ἀναγέννησις) est dirigée par les Apôtres».
5. Exc. Theod. 69, 1 éd. Sagnard p. 192 ss.: «Ἡ Εἰμαρμένη ἐστὶ σύνοδος πολλῶν καὶ ἐναντίων δυνάμεων· αὐταὶ δὲ εἰσὶν ἀόρατοι καὶ ἀφανεῖς,

- ἐπιτροπεύουσαι τὴν τῶν ἄστρον φορὰν καὶ δι' ἐκείνων πολιτευόμεναι”.
6. Exc. Theod. 69, 2-71 éd. Sagnard p. 194 s.
 7. Cf. le commentaire des Exc. Theod. 69-71 par F. Sagnard dans l'Appendice E, op.cit., pp. 224-228. Sur ce sujet on peut renvoyer à l'ouvrage classique de A. Bouché-Leclercq, *L'astrologie grecque*, Paris 1899 et aux contributions de F. Cumont, *Astrology and Religion among the Greeks and Romans*, New York 1912 et surtout de W. Gundel-H.-G. Gundel, *Astrologumena. Die astrologische Literatur in der Antike und ihre Geschichte*, Wiesbaden 1966. La section égyptienne, spécifiquement hermétique, du domaine astrologique a été savamment analysée par A.-J. Festugière, *La révélation d'Hermès Trismégiste*, vol. I, *L'astrologie et les sciences occultes*, Paris 1944, 3^{ème} éd. 1950.
 8. Exc. Theod. 70, 2 éd. Sagnard p. 194 s.
 9. Exc. Theod. 69, 2-70, 1 éd. Sagnard p. 194 s.
 10. Exc. Theod. 71, 2 éd. Sagnard p. 194 s.
 11. Adv. haer. I, 5, 2: «Il (le Démiurge) disposa en effet sept Cieux, au-dessus desquels il se tient lui-même, à les en croire. C'est pourquoi ils l'appellent «Hebdomade», tandis qu'ils donnent le nom d'«Ogdoade» à la Mère, c'est-à-dire à Achamothe ... Ces sept Cieux sont, selon eux, de nature intelligente: ce sont des Anges, enseignent-ils. Le Démiurge lui aussi est un Ange, mais semblable à un Dieu. De même le Paradis, situé au-dessus du troisième Ciel, est, disent-ils, le quatrième Archange par sa vertu», éd. A. Rousseau-L. Doutreleau, Irénée de Lyon. Contre les hérésies, vol. I, T. II (Sch 264), Paris 1979, p. 80 s.
 12. Exc. Theod. 74, 2 éd. Sagnard p. 198 s.: «... αὐτὸς ὁ Κύριος, ἀνθρώπων Ὁδηγός, ὁ κατελθὼν εἰς γῆν ἵνα μεταθῆ τοὺς εἰς τὸν Χριστὸν πιστεύσαντας ἀπὸ τῆς εἰμαρμένης εἰς τὴν ἐκείνου Πρόνοιαν”.
 13. Exc. Theod. 73, 1 éd. Sagnard p. 196 s.
 14. Exc. Theod. 76, 1 éd. Sagnard p. 198 s.: “Ὡς οὖν ἡ γέννησις τοῦ Σωτῆρος γενέσεως ἡμῶς καὶ εἰμαρμένης ἐξέβαλεν ...”
 15. Ibid 1-2 éd. Sagnard pp. 198-201: «... de même aussi son baptême nous retire du feu, et sa «passion» de la «passion»: afin que nous puissions le suivre en toutes choses. Car celui qui a été baptisé en Dieu a avancé vers Dieu et reçu «le pouvoir de fouler aux pieds scorpions et serpents», les Puissances mauvaises».
 16. Exc. Theod. 39-40 éd. Sagnard pp. 142-145.
 17. Cf. la section anthropologique des Excerpta ex Theodoto (50-57, éd. Sagnard pp. 162-175) où on lit cette affirmation nette: «... il y a beaucoup d'hyliques, un petit nombre de psychiques: mais rares sont les pneumatiques (σπάνιοι δὲ οἱ πνευματικοί)” (Exc. Theod. 56, 2 p. 172 s.). Exc. Theod. 2, 1-2 éd. Sagnard pp. 54-57. Pour la création de l'homme par des Anges qui ne connaissent pas la semence pneumatique lui donnée par l'entité divine transcendente voir aussi le fragment 1 de Valentin (apud Clément d'Alexandrie, Strom. II, 36, 2-4; cf. M. Simonetti, *Testi gnostici in lingua greca e latina*, Milano 1993, p. 210 s.).
 18. Exc. Theod. 75, 1 éd. Sagnard p. 198 s.
 19. Irénée nous rapporte les spéculations complexes des Marcossiens sur la structure du monde visible (avec les quatre éléments, les dix cieux, les douze signes du zodiaque), qu'ils croyent faite par le Démiurge “à l'image des choses invisibles”, c'est-à-dire du Plérôme, avec sa structure de trente éons (Adv. haer. I, 17, 1-2 éd. Rousseau-Doutreleau pp. 264-271). Cependant il faut noter que dans ce contexte les valentiniens, tout en montrant une bonne connaissance des thèmes astrologiques, n'abordent pas le problème de l'Heimarménè.
 20. Une mention assez sommaire du sort des trois races dans les Excerpta 56, 3-5 et 57 (éd. Sagnard pp. 172-175) tandis que les Excerpta 63-65, pp. 184-189, évoquent la «consommation» (συντέλεια), lorsque les éléments pneumatiques entreront dans la «Chambre nuptiale» (νυμφών), c'est-à-dire dans le Plérôme.
 21. Irénée, Adv. haer., I, 1, 1-8, 5 éd. Rousseau-Doutreleau pp. 28-137 (en particulier I, 7, 1-5 pp. 100-113); Hippolyte, Ref. VI, 29, 1-36, 4 éd. P. Wendland, *Hippolytus Werke*, Bd. III, *Refutatio omnium haeresium* (GCS 26), Leipzig 1916, pp. 155-166. Pour la présentation générale des doctrines valentiniennes, il faut renvoyer à l'analyse de F. M. Sagnard (*La gnose valentiniennne et le témoignage de saint Irénée*, Paris 1947) et au grand ouvrage de A. Orbe (*Estudios Valentinianos*, vol. I-V, Rome 1955-1966). Une mise au point des problèmes d'interprétation du valentinianisme par rapport aux textes de Nag Hammadi dans B. Layton, éd., *The Rediscovery of Gnosticism. Proceedings of the International Conference on Gnosticism at Yale*, New Haven, Connecticut, March 28-31, 1978, vol. I, *The School of Valentinus*, Leiden 1980. Voir le compte rendu de M. Tardieu, *Le Congrès de Yale sur le Gnosticisme* (28-31 mars 1978) dans la «Revue des Études Augustiniennes» 24 (1978), pp. 188-209. Pour la bibliographie, désormais très ample et presque incontrôlable, sur ce mouvement et le gnosticisme en général il est utile de consulter D.M. Scholer, *Nag Hammadi Bibliography 1948-1969*, (Nag Hammadi Studies 1), Leiden 1971, avec des mises à jour annuelles (*Bibliographia gnostica, Supplementa*, «Novum Testamentum» 14, 1970 et suivants). Id., *Nag Hammadi Bibliography* (NHMS 32), Leiden-New York-Köln 1997. Une présentation des sources dans M. Tardieu-J. D. Dubois, *Introduction à la littérature gnostique*, Paris 1986. Après les recueils très utiles des

- sources, en traduction allemande et espagnole de W. Foerster (Gnosis, vol. I-II, Zürich 1969-1971, trad. anglaise par R.McL. Wilson, Oxford 1972-1974) et de J. Montserrat Torrents (Los Gnosticos, vol. I-II, Madrid 1983), un choix de témoignages anciens et de texte originaux en traduction anglaise avec introductions, commentaires et bibliographie dans B. Layton, *The Gnostic Scriptures*, London 1987. Le recueil des textes patristiques en langue originelle, avec commentaire, traduction italienne et notes, de M. Simonetti (Testi gnostici in lingua greca e latina, Milano 1993) a remplacé l'ouvrage de F. Völker, *Quellen zur Geschichte der christlichen Gnosis*, Tübingen 1932.
22. “Ἐπτά γάρ οὐρανούς κατεσκευακέναι, ὃν ἐπάνω τὸν δημιουργὸν εἶναι λέγουσιν. Καὶ διὰ τοῦτο Ἑβδομάδα καλοῦσιν αὐτόν, τὴν δὲ Μητέρα τὴν Ἀχαμῶθ Ὀγδοάδα ... Τοὺς δὲ ἑπτὰ οὐρανούς [οὐκ] εἶναι νοερούς φασιν, Ἀγγέλους δὲ αὐτοὺς ὑποτίθενται, καὶ τὸν δημιουργὸν δὲ καὶ αὐτόν Ἄγγελον, Θεῶ δὲ εἰκότα, ὡς καὶ τὸν Παράδεισον, ὑπὲρ τρίτον οὐρανὸν ὄντα, Ἄρχάγγελον λέγουσι”. Cf. supra n. 11 (traduction du texte).
23. Ref. V, 32, 7-8 éd. Wendland p. 161.
24. Ref. V, 36, 2 éd. Wendland, p. 165 s.
25. Irénée, *Adv. haer.* I, 7, 4 éd. Rousseau-Doutreleau p. 109: «Il (le Démiurge) demeura dans cette ignorance jusqu'à la venue du Sauveur. Lorsque vint le Sauveur, le Démiurge, disent-ils, apprit de lui toutes choses et, tout joyeux, se rallia à lui avec toute son armée».
26. Irénée, *Adv. haer.* I, 7, 1 éd. Rousseau-Doutreleau pp. 100-103. Sur le problème très complexe de l'origine et des différentes attributs du démiurge gnostique, sans mentionner les nombreux ouvrages sur le gnosticisme en général, on peut rappeler quelques études, parmi les plus récentes et spécifiques: G. Quispel, *The Origins of the Gnostic Demiurge* dans: P. Granfield-J. A. Jungman, éd., *Kyriakon. Festschrift Johannes Quasten*, Münster 1970, pp. 271-276 réimp. dans: Id., *Gnostic Studies*, vol. I, Istanbul 1974, pp. 213-220); G. Scholem, *Jaldabaoth reconsidered*, dans: *Mélanges d'Histoire des religions offerts à Henri-Charles Puech*, Paris 1974, pp. 405-421; A. F. Segal, *Two Powers in Heaven. Early Rabbinic Reports about Christianity and Gnosticism* (*Studies in Judaism in Late Antiquity* 25), Leiden 1977; F.T. Fallon, *The Enthronement of Sabaoth. Jewish Elements in Gnostic Creation Myths* (*Nag Hammadi Studies* 10), Leiden 1978; B. Barc, *Samaël-Saklas-Yaldabaoth. Recherche sur la genèse d'un mythe gnostique* dans: Id. (ed.), *Colloque International sur les Textes de Nag Hammadi* (Québec, 22-25 août 1978), (Bibliothèque copte de Nag Hammadi, Section «Études» 1, Québec-Louvain 1981, pp. 123-150; J.E. Fossum, *The Name of God and the Angel of the Lord. Samaritan and Jewish Concepts of Intermediation and the Origins of Gnosticism*, Tübingen 1985. Une nouvelle esquisse du problème par M.A. Williams, *The demonizing of the demiurge: The innovation of Gnostic myth* dans M.A. Williams-C. Cox-M.S. Jaffee, éd., *Innovation in Religious Traditions. Essays in the Interpretation of Religious Change* (*Religion and Society* 31), Berlin-New York 1992, pp.73-107. Il faut mentionner enfin les conclusions très intéressantes et pondérées de J. Mansfeld sur les analogies du Démiurge gnostique avec certaines anciennes doctrines des philosophes pré-socratiques (*Bad World and Demiurge: A 'Gnostic' Motif from Parmenides and Empedocles to Lucretius and Philo*, dans: R.van den Broek- M.J.Vermaseren, éd., *Studies in Gnosticism and Hellenistic Religions presented to Gilles Quispel on the Occasion of his 65th Birthday*, (EPRO 91), Leiden 1981, pp. 261-314, réimp. dans Id., *Studies in Later Greek Philosophy and Gnosticism*, London 1989, XIV.
27. W. Gundel, s.v. Heimarmene, *Pauly-Wissowa*, RE VII (1912), coll. 513-543; Id., *Beiträge zur Entwicklungsgeschichte der Begriffe Ananke und Heimarmene*, Giessen 1914; D. Amand, *Fatalisme et liberté dans l'antiquité grecque*, Louvain 1945, réimp. Amsterdam 1973; A. Magris, *L'idea di destino nel pensiero antico*, vol. I, *Dalle origini al V secolo A.C.*, Udine 1984; vol. II, *Da Platone a S.Agostino*, Udine 1985.
28. E. Eitrem, s.v. Moira (Μοῖρα), *Pauly-Wissowa*, RE 15, 2 (1932), coll. 2449-2497; Id., *Schicksalsmächte*, «*Symbolae Osloenses*» 13 (1934), pp. 47-64; W. Chase Greene, *Moira. Fate, Good, and Evil in Greek Thought*, Cambridge Mass. 1948; B.C. Dietrich, *Death, Fate, and the Gods. The Development of a Religious Idea in Greek Popular Belief and in Homer*, London 1965.
29. U. Bianchi, ΔΙΟΣ ΑΙΣΑ. *Destino, uomini e divinità nell'epos, nelle teogonie e nel culto dei Greci*, Roma 1953.
30. *Apud Aristote*, *De anima* I, 5, 411 a 7 (A 22 Diels-Kranz).
31. L. Rougier, *L'origine astronomique de la croyance pythagoricienne en l'immortalité céleste des âmes*, Le Caire 1933; P. Boyancé, *Études sur le Songe de Scipion*, Bordeaux-Paris 1936; Id., *Sur le Songe de Scipion* (26-28), «*L'Antiquité Classique*» 11 (1942), pp. 5-22.
32. Cf. W. Capelle, *Älteste Spuren der Astrologie bei den Griechen*, «*Hermes*» 60 (1925), pp. 373-395; M.P. Nilsson, *Geschichte der Griechischen Religion*, Bd.I *Die Religion Griechenlands bis auf die griechische Weltherrschaft*, 2ème éd., München 1955, pp. 839-843; Bd. II, *Die hellenistische und römische Zeit*,

- 2ème éd., München 1961, pp. 268-281. Pour le problème des rapports entre Platon et les doctrines orientales voir les différentes conclusions de É. des Places, Platon et l'astronomie chaldéenne, «Annuaire de l'Institut de Philologie et d'Histoire orientales» IV [Mélanges Franz Cumont], Bruxelles 1938, pp. 129-142 réimp. dans: Id., Études platoniciennes 1929-1979 (EPRO 90), Leiden 1981, pp. 131-144; J. Bidez, Eos ou Platon et l'Orient, Bruxelles 1945; A.-J. Festugière, Platon et l'Orient, «Revue de Philologie» 3ème S., 21 (1947), pp. 1-40 réimp. dans: Id., Études de Philosophie grecque, Paris 1971, pp. 39-79; W.J.W. Koster, Le mythe de Platon, de Zarathustra et des Chaldéens. Étude critique sur les relations intellectuelles entre Platon et l'Orient, Mnemosyne Suppl. 3, 1951.
33. J. Bidez, Les écoles chaldéennes sous Alexandre et les Séleucides, «Annuaire de l'Institut de Philologie et d'Histoire orientales» III (1935), [Volume offert à Jean Capart], pp. 41-89. Cf. F. Cumont, Les noms des planètes et l'astrolatrie chez les Grecs, «L'Antiquité Classique» 4 (1935), pp. 5-43.
34. W. Gundel, Neue astrologische Texte des Hermes Trismegistos, Funde und Forschungen auf dem Gebiet der antiken Astronomie und Astrologie (Abh. d. Bayer. Akad. d. Wiss., phil.-hist. Abt., NS 12, 1936 (réimp. Hildesheim 1978) (cf. le compte rendu de A.D. Nock, Astrology and cultural History, «Gnomon» 15, 1939, pp. 359-368 réimp. dans: Id., Essays on Religion and the Ancient World, éd. Z. Stewart, vol. I, Oxford 1972, pp. 493-502); F. Cumont, L'Égypte des astrologues, Bruxelles 1937; A.-J. Festugière, op.cit. supra n.7.
35. Epin. 981e-982 a: θεῖον γένος ἄστρων. Cf. J. van Camp-P. Canart, Le sens du mot ΘΕΙΟΣ chez Platon, Louvain 1956. Voir aussi Crat. 397 c-d: «A mon avis, les premiers habitants de la Grèce croyaient seulement aux dieux qui sont aujourd'hui ceux de beaucoup de Barbares: le soleil, la lune, la terre, les astres et le ciel» (trad. par L. Méridier, Platon. Oeuvres complètes, T. V, 2, Cratyle, 3ème éd., Paris 1961, p. 71). Cf. P. Boyancé, La «doctrine d'Euthyphron» dans le Cratyle, «Revue des Études Grecques» 54 (1941), pp. 141-175.
36. Epin. 987e-988a: «... il y a grand et bel espoir que les Grecs prendront de tous ces dieux un soin réellement plus beau et plus équitable que ne font les traditions et le culte venus des barbares grâce à la culture, aux oracles de Delphes et à tout le culte légal» (trad. par É. des Places, Platon. Oeuvres complètes, T. XII, 2, Les Lois (XI-XII). Epinomis, Paris 1956, p. 153). Cf. É. des Places, La portée religieuse de l'«Epinomis», «Revue des Études Grecques» 50 (1937), pp. 321-328.
37. Epin. 987 d-e.
38. Pour le débat sur l'attribution de l'Epinomis cf. É. des Places, Epinomis, cit., pp. 97-109; Id., Sur l'authenticité de l'«Epinomis», «Revue des Études Grecques» 44 (1931), pp. 153-166 réimp. dans: Id., Études platoniciennes, cit., pp. 105-119; Une nouvelle défense de l'Epinomis, «L'Antiquité classique» 11 (1942), pp. 97-102. Cependant voir les conclusions de L. Tarán, *Academica: Plato, Philip of Opus, and the Pseudo-Platonic Epinomis*, Philadelphia 1975.
39. Dans ce sens les conclusions de M.P. Nilsson, *The Rise of Astrology in the Hellenistic Age* (Historical Notes and Papers Nr.18, Meddelande från Lund Astronomiska Observatorium Ser. II, no. 111), Lund 1943. Voir aussi, du même auteur, *The Origin of Belief among the Greeks in the Divinity of the Heavenly Bodies*, «Harvard Theological Review» 33 (1940), pp. 1-8.
40. Timée 41 d-e: «Puis (le Demiurge) ayant combiné le tout, il le partagea en un nombre d'Âmes égal à celui des astres. Il distribua ces âmes dans les astres chacune à chacun ... les Âmes, semées dans les instruments du Temps, chacune dans celui qui lui convenait, devaient donner naissance au Vivant, de tous les Vivants le plus capable d'honorer Dieu» (trad. par A. Rivaud, Platon. Oeuvres complètes, T. X, Timée-Critias, Paris 1956, p. 157).
41. Timée 41a-44d; 69c-71a.
42. Timée 69c: Οἱ δὲ μιμούμενοι, παραλαβόντες ἀρχὴν ψυχῆς ἀθάνατον τὸ μετὰ τοῦτο θνητὸν σῶμα αὐτῆ περιετόρνενυσαν ὄχημά τε πᾶν τὸ σῶμα ἔδωσαν ἄλλο τε εἶδος ἐν αὐτῷ ψυχῆς προσφοκδοῦμον τὸ θνητὸν, δεινὰ καὶ ἀναγκαῖα ἐν αὐτῷ παθήματα ἔχον».
43. Timée 42 e trad. par Rivaud p. 158.
44. Rép. X, 617 e: «Ce n'est pas un génie qui vous tirera au sort, c'est vous qui allez choisir votre génie ... Chacun est responsable de son choix, la divinité est hors de cause (Οὐχ ὑμᾶς δαίμων λήξεται, ἀλλ' ὑμεῖς δαίμονα αἰρήσεσθε ... Αἰτία ἐλομένου θεὸς ἀνάτιος)» éd. É. Chambry, Platon. Oeuvres complètes, T. VII, 2, La République. Livres VIII-X, Paris 1948, p. 119.
45. Rép. X, 614 a-621 d éd. Chambry pp. 112-124.
46. Rép. X, 616 b-617 d éd. Chambry pp. 116-118.
47. Rép. X, 617 d-621 b éd. Chambry pp. 119-123.
48. Lois X, 903 b: «... celui qui prend soin de toutes choses a tout disposé pour la conservation et la perfection de l'ensemble, où chaque partie, autant qu'il est en elle, ne pâti et n'agit que dans la mesure qui convient. A toutes et à chacune sont préposés des chefs (ἄρχοντες), qui surveillent par le menu toute action qu'elles subissent ou exercent, et qui poussent jusqu'au dernier détail la perfection de l'oeuvre» (éd. A. Diès, Platon. Oeuvres complètes, T. XII, 1, Les Lois. Livres VII-X, Paris 1956, p. 172). Ibi 906 a p. 177: «... mais nous y avons pour alliés les dieux et les dé-

- mons, et nous sommes, nous, le troupeau de ces dieux et de ces démons». Ces passages, avec le texte du Timée sur les «nouveaux dieux» collaborateurs du Démon, ont été interprétés par P. Boyancé, dans le contexte d'une argumentation très développée et bien documentée, en fonction du problème des origines de la notion gnostique des archontes créateurs du monde et de l'homme (Dieu cosmique et dualisme. Les archontes et Platon dans: U. Bianchi, éd., op.cit., pp.340-356). Il n'est pas possible de discuter ici cette interprétation, à laquelle s'opposent les conclusions de S. Pétrement (Le mythe des sept archontes créateurs peut-il s'expliquer à partir du christianisme? dans: U. Bianchi, éd., op.cit., pp. 460-686 réimp. avec des menus changements dans: Ead., Le dieu séparé. Les origines du gnosticisme, Paris 1984, pp. 79-111). D'autres savants identifient plutôt dans le judaïsme le milieu d'origine de cette notion. Voir I.P. Culianu, «Démonisation du cosmos» et dualisme gnostique, «Revue de l'Histoire des Religions» 196 (1979), pp. 3-40 réimp. dans: Id., *Iter in silvis. Saggi scelti sulla gnosi e altri studi*, Messina 1981, pp. 15-52 et, parmi les nombreuses études, celles de F.T. Fallon et de J.E. Fossum citées supra dans la n. 25. Nous remarquons seulement que ce problème, où il faut évaluer le rôle essentiel de Philon, doit être l'objet d'une enquête spécifique, ouverte à toutes les pistes de recherche. La notion du fatalisme astral et l'identification archontes-planètes est précisément une parmi les nombreuses composantes du tableau, dont la signification n'a pas encore été mesurée dans toute son importance.
49. Lois X, 904 a-c éd. Diès p. 173 s.
50. Pour ce thème bien connu, en relation particulière à Posidonius cf. K. Reinhardt, *Kosmos und Sympathie. Neue Untersuchungen über Posidonius*, München 1926.
51. Cf. E. Valgiglio, *Il fato nel pensiero classico antico*, «Rivista di Studi Classici» 44 (1967), pp. 305-330; 45 (1968), pp. 56-84; A. Dihle, Liberté et destin dans l'Antiquité tardive, «Revue de Théologie et de Philosophie» 121 (1989), pp. 129-147.
52. G.J.D. Aalders H.Wzn., *The Hellenistic Concept of Enviousness of Fate* dans: M.J. Vermaseren (éd.), *Studies in Hellenistic Religions (EPRO 78)*, Leiden 1979, pp. 1-8.
53. On peut rappeler la définition très expressive des compétences et des activités des Chaldéens donnée par Diodore de Sicile, II, 29: «μεγίστην δόξαν ἔχοντες ἐν ἀστρολογίᾳ. ἀντέχονται δ' ἐπὶ πολὺ καὶ μαντικῆς, ποιούμενοι προρρήσεις περὶ τῶν μελλόντων, καὶ τῶν μὲν καθαρμοίς, τῶν δὲ θυσίαις, τῶν δ' ἄλλαις τισὶν ἐπ' οὐδαίς ἀποτροπὰς κακῶν καὶ τελειώσεις ἀγαθῶν πειρῶνται πορίζειν».
54. W. Kroll, *De oraculis chaldaicis*, Breslau 1894; W. Theiler, *Die chaldäischen Orakel und die Hymnen des Synesius (Schriften der Königsberger Gelehrten Gesellschaft, Geistesw. Kl., 18,1)*, Halle (Saale) 1942; H. Lewy, *Chaldean Oracles and Theurgy. Mysticism, Magic and Platonism in the Later Roman Empire*, Le Caire 1956, Jerusalem 1960, Nouvelle édition par M. Tardieu, Paris 1978 avec les contributions de E.R. Dodds, *New Light on the «Chaldaean Oracles»*, ibid. pp. 693-701 et de P. Hadot, *Bilan et perspectives sur les Oracles Chaldaïques*, ibid. pp. 703-720. Sur l'Heimarménè cf. fr. 102 éd. É. des Places (Oracles chaldaïques avec un choix de Commentaires anciens, Paris 1971, p. 91 = p. 49 et n.2 Kroll): «Ne regarde pas la nature; son nom est marqué par le destin» (Μὴ φύσιν ἐμβλέψῃς· εἰμάρμενον οὖνομα τῆσδε); fr. 103= p. 50, n.1 Kroll: «Et n'ajoute pas au destin ...» (μηδὲ συνανξήσης θείμαρμένον ...) Dans l'Esquisse sommaire des anciennes croyances des Chaldéens de Psellus on lit: «Quant à l'homme, en tant que composé et détenteur de plusieurs espèces qui l'apparentent aux choses irrationnelles, le Père l'a mis dans le monde (car tout composé, étant une partie du monde, est soumis au monde: le feu intellectuel (τὸ δὲ νοερὸν πῦρ), lui, vient d'en haut et n'a besoin que de sa source propre); et s'il sympathise avec le corps, fatalement il en prend soin, le voilà soumis au destin et mené par la nature (εἰ δὲ συμπάθοι σώματι, θεραπεύειν ἀνάγκη καὶ ὑπὸ τῆ μοῖρα τετάχθαι καὶ ὑπὸ τῆς φύσεως ἄγεσθαι)» (§ 25 éd. É. des Places p. 201). Pour les similitudes entre la doctrine chaldaïque et le valentinianisme voir les conclusions de M. Tardieu, *La gnose valentinienne et les oracles chaldaïques* dans: B. Layton (ed.), *The Rediscovery*, cit., vol. I, pp. 194-231.
55. Le premier traité du Corpus Hermeticum, le Poimandres, donne une définition typiquement stoïcienne de l'εἰμαρμένη comme διοίκησις des sept planètes sur le cosmos, appelées donc διοικηταί (CH I, 9, éd. A.D. Nock, A.-J. Festugière, *Corpus Hermeticum*, T. I, Traités I-XII, Paris 1960, p. 9). Ces Gouverneurs, dans leur mouvement mis en branle par le Nous et le Logos, donnent naissance à tous les animaux irrationnels (§ 11 p. 10). Mais ils «s'éprippent» de l'Homme divin qui descendit d'en haut jusqu'à la Nature et «chacun lui donna part à sa propre magistrature» (§§ 12-13 p. 11). L'homme terrestre, qui naît de l'union de l'Anthropos et de Physis, est «immortel par l'homme essentiel» mais soumis à la Destinée par son corps et «esclave dans cette armature» (ἐναρμόνιος δούλος, § 15 p. 11), c'est à dire dans la «charpente» cosmique formée par les sept cercles planétaires et par leurs Gouverneurs. Le salut de l'homme pieux, qui purifie sa partie spirituelle dérivée de l'Anthropos divin

- (ψυχή et νοῦς) et qui «se connaît lui-même», est un ἄνοδος à travers les sept sphères planétaires (l'Hebdomade) où il abandonne les «dons» des Gouverneurs, autant de vices et de passions, pour entrer dans l'Ogoade (§§ 20-26 pp.13-16). Sur ce texte bien connu et les problèmes de ses rapport avec les systèmes gnostiques, qui se posent aussi pour une large section de la littérature hermétique de contenu religieux, nous soit permis de renvoyer à une récente contribution où nous donnons les principales références bibliographiques (G. Sfameni Gasparro, *Cosmo, male, salvezza nel Poimandres* (CH. I): tra apokalypsis e gnosis dans: M.V. Cerutti, cur., *Apocalittica e gnosticismo. Atti del Colloquio Internazionale Roma, 18-19 giugno 1993, Roma 1995*, pp. 107-138).
56. Parmi les nombreux exposés sur le thème du destin et des puissances astrales dans les *Hermetica*, on peut rappeler encore CH XVI. Dans ce traité l'Heimarmène est identifiée à la διοίκησις terrestre des démons: «Ainsi donc le gouvernement de notre vie terrestre est tout entier au pouvoir des démons, par l'intermédiaire de nos corps: et c'est ce gouvernement qu'Hermès a nommé Destinée», (§ 16 éd. Nock-Festugière, T. II, Paris 1960, p. 237). «Seule, la partie raisonnable de l'âme, échappant à la souveraineté des démons, demeure stable, prête à devenir le réceptacle de Dieu» (§ 15 p. 236). Cf. aussi *Kore Kosmou* (Exc. XXIII), 18-21 et 28 éd. Nock-Festugière T. IV, Paris 1954, pp. 6-9 et Exc. VI sur la doctrine des Décans (éd. Nock-Festugière T. III, Paris 1954, pp. 34-43; cf. *ibid.*, Introduction, pp. XXXVIII-LXXVII).
57. Il suffit de renvoyer à En. II, 3 où Plotin discute la doctrine du fatalisme astral. Le philosophe reconnaît la nature divine des corps célestes et leur pouvoir sur la vie cosmique mais seulement en tant que «signes»: «Les astres, qui sont des parties importantes du ciel, collaborent à l'univers; ces êtres magnifiques servent aussi de signes; ils présagent tout ce qui arrive dans le monde sensible; mais ils ne sont les causes que des événements qu'ils produisent manifestement» (En. II, 8 éd. É. Bréhier, *Plotin. Ennéades, T. I, Paris 1960*, 3ème éd., p. 34). Il souligne avec force la liberté de l'esprit de l'homme. Cependant cette liberté trouve une limite dans le corps et ses fonctions, soumis à l'Heimarmène cosmique. Il faut donc affaiblir, autant qu'il est possible, l'activité du corps et purifier l'intellect des passions pour se soustraire à ce pouvoir.
58. Numenius lui-même, qui définit la matière «mauvaise», fait du Monde le troisième dieu. Pour une interprétation de la doctrine de l'auteur, outre H.-Ch. Puech, *Numenius d'Apamée et les théologies orientales au second siècle*, «Annuaire de l'Institut de philologie et d'histoire orientales» 2 (1934) [*Mélanges Bidez*], pp. 745-778 réimp. dans: *Id.*, *En quête de la Gnose*, vol. I, Paris 1978, cf. É. des Places, *Numenius. Fragments*, Paris 1973; J. Dillon, *The Middle Platonists. A Study of Platonism 80 B.C. to A.D.220*, London 1977, pp. 361-379. Sur le thème de la Providence et du Destin chez les Néoplatoniciens, par rapport aux doctrines gnostiques voir M.A. Williams, *Higher Providence, Lower Providence and Fate in Gnosticism and Middle Platonism* dans: R.T. Wallis-J. Bregman, éd., *Neoplatonism and Gnosticism* (Studies in Neoplatonism 6), Albany 1992, pp.483-507.
59. Cf. Macrobe, *In Somn.* I, 10, 7-12, 18 où, à propos de la doctrine de la descente de l'âme à travers les sphères planétaires, se pose la question de savoir quelles régions du monde il faut regarder comme l'Hadès. L'auteur (ou bien sa source) distingue trois groupes de Platoniciens (I, 11, 4-12), dont le premier et le troisième divisent le monde en deux régions: pour les uns (I, 11, 5-7) les sphères des planètes appartiennent au niveau supérieur, la région de la lune étant le commencement de l'Hadès, tandis que pour les autres la région planétaire elle-aussi appartient aux Enfers (I, 11, 10-12). Les planètes donc rentrent dans le monde de la génération et de la corruption et l'âme, en descendant de sa demeure supérieure, acquiert dans leurs sphères le corps pneumatique (ὄχημα), associé ou même identifié à l'âme irrationnelle: «Nec subito a perfecta incorporeitate luteum corpus induitur sed sensim per tacita detrimenta et longiorem simplicis et absolutissimae puritatis recessum in quaedam siderei corporis incrementa turgescit: in singulis enim sphaeris, quae caelo subiectae sunt, aetheria obvolutione vestitur ut per eas gradatim societati huius indumenti teste concilietur et ideo, totidem mortibus quot sphaeras transit, ad hanc pervenit quae in terris vita vocatur». En tout cas l'identification avec l'Hadès concerne les niveaux les plus bas du cosmos, qui garde une valeur positive dans sa totalité et surtout dans ses régions les plus élevées. Pour une discussion du texte de Macrobe cf. M.A. Elferink, *La descente de l'âme d'après Macrobe*, Leiden 1968.
60. F. Cumont, *Théologie solaire du paganisme romain*, Paris 1909; *Le mysticisme astral dans l'antiquité*, «Académie Royale de Belgique Bulletins de la Cl. des Lettres» 1909, pp. 256-286; *Fatalisme astral et religions antiques*, «Revue d'Histoire et de Littérature religieuses» 3 (1912), pp. 513-543; *Lux perpetua*, Paris 1949.
61. *La révélation d'Hermès Trismégiste*, vol. II, *Le dieu cosmique*, Paris 1949. Voir aussi le compte rendu de P. Boyancé, *Le dieu cosmique*, «Revue des Études grecques» 64 (1951), pp. 300-313; *Id.*, *La religion as-*

- trale de Platon à Cicéron, «Revue des Études grecques» 65 (1962), pp. 312-350.
62. Parmi les études nombreuses et importantes sur la signification et les modalités de la polémique de Plotin contre les Gnostiques on peut rappeler seulement quelques-unes des plus récentes, après les contributions encore utiles de C. Schmidt (Plotinus Stellung zum Gnostizismus und kirchlichen Christentum, TU 20, 4, Leipzig 1901) et de H.-Ch. Puech (Plotin et les Gnostiques dans: Les sources de Plotin, Entretiens sur l'Antiquité classique V, Fondation Hardt, Vandoeuvres-Genève 1957, pp. 161-174 et discussion ibid. pp. 175-190 réimp. dans: Id., En quête de la gnose, vol. I, Paris 1978). Cf. L.T. Howe, Plotinus and the Gnostics, «Second Century» 9 (1992), pp. 57-71; C. Evangelou, Plotinus's Anti-gnostic Polemic and Porphyry's Against the Christians dans: R.T. Wallis-J. Bregman, éd., op.cit., pp. 111-128; F. García Bazán, The 'Second God' in Gnosticism and Plotinus's Anti-Gnostic Polemic, ibi, pp. 55-83; J. Pépin, Theories of Procession in Plotinus and the Gnostics, ibi., pp. 297-335; M. Tardieu, Les gnostiques dans la Vie de Plotin, Analyse du ch. 16 dans: Porphyre. La vie de Plotin, vol. II, Paris 1992, pp. 503-563; D. O'Brien, Théodicée plotinienne, théodicée gnostique, (Philosophia Antiqua, 57), Leiden 1993; G. Sfameni Gasparro, Plotino e gli gnostici: un contributo al problema 'gnosticismo ed ellenismo', «Cassiodorus» 1 (1995), pp. 127-138.
63. Ref. V, 12-18 ed. Wendland pp. 104-116. Cf. J. Montserrat-Torrents, Les pérates, «Compostellanum» 34 (1989), pp. 185-198 dont nous utilisons ici la traduction du texte.
64. Ref. V, 16, 1 éd. Wendland p. 111: «μόνοι δέ, φησίν, ἡμεῖς οἱ τὴν ἀνάγκην τῆς γενέσεως ἐγνωκότες καὶ τὰς ὁδοὺς, δι' ὧν εἰσελήλυθεν ὁ ἄνθρωπος εἰς τὸν κόσμον, ἀκριβῶς δεδιδαγμένοι διελθεῖν καὶ περᾶσαι τὴν φθορὰν μόνοι δυνάμεθα». Cf. ibi, 17, 6 p. 115.
65. Ref. V, 17, 7 p. 115.
66. Ref. V, 12, 2 p. 104.
67. Ref. V, 17, 7 p. 115.
68. Ref. V, 17, 2 p. 114: «Au milieu de la matière et du Père a son siège le Fils, le Logos, le serpent en mouvement perpétuel près du Père immobile». Son activité est double: «Tantôt il se tourne vers le Père et reçoit les puissances dans sa propre face, tantôt il reçoit les puissances et se tourne vers la matière».
69. Ref. V, 15, 3 p. 110: «ὡς γέγονεν ὁ κόσμος ἀπὸ τῆς ἀπορροίας τῆς ἄνω, οὕτως τὰ ἐνθάδε ἀπὸ τῆς ἀπορροίας τῶν ἀστέρων γένεσιν ἔχειν καὶ φθορὰν λέγουσι καὶ διοικεῖσθαι».
70. Ref. V, 15, 4 p. 111.
71. Ref. V, 14, 1-10 pp. 108-110.
72. Ref. V, 14, 4-5 p. 109.
73. Ref. V, 14, 9 p. 110.
74. Ref. V, 16, 6 p. 112.
75. Ref. V, 16, 7-16 pp. 112-114.
76. Ref. V, 17, 1-13 pp. 114-116.
77. Irénée, Adv. haer. I, 30, 4 éd. Rousseau-Doutreleau p. 368 s.: «... Ainsi, selon eux, se paracheva l'Hebdomade, le huitième lieu étant occupé par la Mère» (Sic quoque Ebdomas perfecta est apud eos, octauum Matre habente locum).
78. Adv. haer. I, 30, 5 p. 368 s.: «Ces Cieux, Vertus, Puissances, Anges et Créateurs, déclarent-ils, siègent en bon ordre dans le ciel, selon leurs origines respectives, tout en demeurant invisibles, et régissent les choses célestes et terrestres».
79. Adv. haer. I, 30, 9 p. 376 s. Cf. ibi § 8 p. 374 s.
80. Adv. haer. I, 30, 12 p. 380 s. Le thème du descensus absconditus est très fréquent dans les textes gnostiques. Parfois un ascensus (du même Sauveur ou de l'âme), également déguisé, correspond à cette descente: l'entité divine dans sa remontée assume les différentes formes des archontes planétaires pour se soustraire à leur pouvoir. Cf. Première Apocalypse de Jacques NH V, 3, 30, 1-10 (le Sauveur); Deuxième Traité du Grand Seth NH VII, 2, 56, 20-57, 5 (le Sauveur); Témoignage de vérité NH IX, 3, 74, 20-30 (l'âme).
81. Adv. haer. I, 30, 14 p. 384 s.
82. C. Schmidt, Iräneus und seine Quelle in adv. haer. I, 29 dans: Philothesia Paul Kleinert zum LXX. Geburtstag dargebracht, Berlin 1907, pp. 315-336. Pour le status quaestionis cf. M. Tardieu, Écrits gnostiques. Codex de Berlin, Paris 1984, pp. 26-47.
83. L'editio princeps du Codex Berolinensis 8502 par W.C. Till (Die gnostischen Schriften des koptischen Papyrus Berolinensis 8502 (TU 60), Berlin 1955, 2ème éd. 1972, pp. 78-193) et des rédactions de Nag Hammadi par M. Krause-P. Labib (Die drei Versionen des Apocryphon des Johannes im koptischen Museum zu Alt-Kairo, Glückstadt 1962). Une nouvelle édition par M. Waldstein-F. Wisse, The Apocryphon of John. Synopsis of Nag Hammadi Codices II, 1; III, 1; and IV, 1 with BG 8502, 2 (Nag Hammadi and Manichaean Studies, 33), Leiden 1995.
84. NHC III, 16, 7 trad. par M. Tardieu, op.cit., p. 109.
85. B 40, 4-41, 1; NHC III, 16, 19-17, 7; II, 10, 28-11, 4 trad. par M. Tardieu p. 109 s.
86. B 41, 12-15; NHC III, 17, 17-20; NHC II, 11, 4-15 trad. par M. Tardieu p. 110 s.
87. Op.cit., p. 285. L'auteur affirme: «Le premier paragraphe énonce le schéma de l'horoscope du monde: sur les sept planètes («rois») installés par les démiurge pour prendre domicile («régner») dans les signes («cieux» cf. Q 2, 29; 23, 17; 65, 12; 67, 3; 71, 15), deux

- sont à domicile unique (Soleil et Lune) mais les cinq autres ont double domicile et président de la sorte à l'alternance des jours et des nuits de notre terre («chaos infernal», «gouffre de l'abîme»).
88. B 39, 10-42, 10; NHC III, 16, 11-18, 9; NHC II, 11, 22-35 trad. par M. Tardieu pp. 111-113. Cf. A.J. Welburn, *The Identity of the Archons in the "Apocryphon Johannis"*, *Vigiliae Christianae* 32 (1978), pp. 241-254.
89. B 48, 6-50, 14; NHC III, 22, 1-23, 14; NHC II, 14, 24-15, 29 trad. par M. Tardieu pp. 121-125.
90. NHC II, 15, 29-19, 2; NHC IV, 24, 21-29, 8 trad. par M. Tardieu pp. 125-130. Cf. R. van den Broek, *The Creation of Adam's Psychic Body in the Apocryphon of John*, dans: R. van den Broek-M.J. Vermaseren, éd., *Studies in Gnosticism and Hellenistic Religions*, cit., pp. 38-57.
91. NHC II, 19, 10 trad. par M. Tardieu p. 131 qui donne un commentaire ample et documenté du texte (pp. 300-311). Cf. M. Edwards, *How many Zoroasters?* Arnobius, *adv. Gentes* I 52, «*Vigiliae Christianae*» 42 (1988), pp. 282-289.
92. B 51, 1-52, 1; NHC III, 23, 19-24, 14; NHC II, 19, 15-33 trad. par M. Tardieu p. 131 s.
93. B 52, 1-17; NHC III, 24, 14-24; NHC II, 19, 34-20, 9 trad. par M. Tardieu p. 133 s.
94. NHC II, 28, 11-32; cf. B 72, 2-12; NHC III, 37, 6-14 trad. par M. Tardieu p. 157 s.
95. NHC II, 30, 11-31, 27 trad. par M. Tardieu p. 162 s.
96. Y. Janssens, *La Prôtennoia Trimorphe* (NH XIII, 1) (Bibliothèque copte de Nag Hammadi, Section «Textes» 4), Québec 1978, p. 74 s. Cf. J.D. Turner, *Sethian Gnosticism: a Literary History* dans: Ch.W. Hedrick-R. Hodgson Jr. (éd.), *Nag Hammadi, Gnosticism, and Early Christianity*, Peabody Mass. 1986, pp. 62-66.
97. Pl. 43, 13-26 ed. Yanssens p. 34 s. Pour la notion du temps démiurgique cf. P.-H. Poirier- M. Tardieu, *Catégories du temps dans les écrits gnostiques non valentiniens*, «*Laval théologique et philosophique*» 37 (1981), pp. 3-13.
98. Pour l'édition du texte cf. A. Böhlig-P. Labib, *Die koptisch-gnostische Schrift ohne Titel aus Codex II von Nag Hammadi im Koptischen Museum zu Alt-Kairo*, Berlin 1962; H.G. Bethge, *Treatise without Title on the Origin of the World* dans: B. Layton (ed.), *Nag Hammadi Codex II, 2-7 together with XIII, 2*, *Brit.Lib.Or.* 4926 (1), and *P.Oxy.* 1.654.655, vol. II (Nag Hammadi Studies XXI), Leiden-New York-Köbenhavn-Köln 1989, pp.11-93; B. Layton, *Appendix One: The Fragment in Codex XIII CG XIII, 50*.10 up-ult.*, ibi, p. 94; *Appendix Two: The British Library Fragments*, ibi, pp. 95-134. Traduction française et interprétation par M. Tardieu, *Trois mythes gnostiques*. Adam, Éros et les animaux d'Égypte dans un écrit de Nag Hammadi (II, 5), Paris 1974. Parmi les contributions à l'interprétation de cet ouvrage très important, il faut signaler les études de A. Böhlig, *Mysterion und Wahrheit. Gesammelte Beiträge zur spätantiken Religionsgeschichte*, Leiden 1968, pp.119-148. Pour la datation dans la moitié du deuxième siècle après J.C. cf. P. Perkins, *On the Origin of the World* (CG II 5); a *Gnostic Physic*, «*Vigiliae Christianae*» 34 (1980), pp. 36-46. Sur la structure du *Traité* voir les conclusions de L. Painchaud, *The Redaction of the Writing without Title* (CG II 5), «*Second Century*» 8 (1991), pp. 217-234.
99. Pl. 149 (101), 9-26 trad. Tardieu p. 301 s.
100. Pl. 149 (101), 26-28 trad. Tardieu p. 302.
101. Pl. 150 (102), 1-3 trad. Tardieu p. 302.
102. Pl. 150 (102), 7-11.
103. Pl. 154 (106), 27-155 (107), 3 trad. Tardieu p. 308.
104. Pl. 155 (107), 13-17 trad. Tardieu p. 309.
105. Pl. 160 (112), 21 s. trad. Tardieu p. 315.
106. Pl. 145 (97), 24-146 (98), 11 trad. Tardieu p. 297 s. Pour l'identification chaos-cosmos dans l'Écrit sans titre et dans nombreux systèmes gnostiques cf. G. Sfameni Gasparro, *Chaos und Dualismus. Die Dialektik von Chaos-Kosmos im Hermetismus, in den Gnostischen Systemen und im Manichäismus*, dans: T. Schabert-E. Hörnung (Hrsg.), *Strukturen des Chaos* (Eranos, N.F. Bd. 2), München 1994, pp. 187-226.
107. Pl. 165 (117), 3-24 trad. Tardieu p. 322.
108. Pour ce thème cf. G. Sfameni Gasparro, *Enkrateia e antropologia. Le motivazioni protologiche della continenza e della verginità nel cristianesimo dei primi secoli e nello gnosticismo* (*Studia Ephemeridis «Augustinianum»* 20), Roma 1984, pp. 117-166.
109. Pl. 171 (123), 4-15 trad. Tardieu p. 329 s. Il s'agit d'une allusion évidente au mythe de la chute des anges exposé dans I Henoch 6-9 et 15. Ce mythe connut une grande faveur dans la littérature apocryphe juive et aussi chez les auteurs chrétiens des premiers siècles après J.C. Voir M. Delcor, *Le mythe de la chute des anges et de l'origine des géants comme explication du mal dans le monde dans l'apocryphe juive. Histoire des traditions*, «*Revue de l'Histoire des Religions*» 190 (1976), pp. 3-53; B.J. Malina, *Some Observations on the Origin of Sin in Judaism and St.Paul*, «*The Catholic Biblical Quarterly*» 31 (1969), pp. 18-34. Le thème a été utilisé souvent par les Gnostiques. L'Apocryphon Johannis (NH II, 29, 16-30, 11; B 73, 18-75, 10; III, 38, 10-39, 11) en donne une interprétation spécifiquement orientée à souligner le rapport de la tromperie des anges avec la soumission des hommes au destin démiurgique. Cf. M. Scopello, *Le mythe de la «chute» des anges dans l'Apocryphon de*

Jean (II.1) de Nag Hammadi, «Revue des Sciences Religieuses» 54 (1980), pp. 220-230. Pour une vue générale du problème par rapport au thème de l'enkrateia cf. G. Sfameni Gasparro, *op.cit.*, pp. 349-354.

110. Pl.173 (125), 14-16 trad. Tardieu p. 332.

111. Pl.173 (125), 27-30 trad. Tardieu p. 333.

112. Pl.175 (127), 1-7 trad. Tardieu p. 335.

The Gnostic Tradition in Relation to Greek Philosophy

by
Stephen Emmel

The idea that there is an essential connection between gnosticism, on the one hand, and Greek philosophy, on the other hand, is rooted in the very sources that first made gnosticism a subject of modern study. Especially Hippolytus of Rome, writing around the year 230, constructed his main heresiological treatise, his *Refutation of All Heresies*, around the explicit claim that the heretics represented a direct continuation of the ideas of the ancient Greek philosophers, that is, they were doing no more than putting old philosophy into new skins. For example, he claimed that "the entire system of [the Sethian] doctrine ... is (derived) from the ancient theologians [that is, philosophers] Musaeus, and Linus, and Orpheus" (*haer.* 5.20.4 Wendland);¹ and that Simon Magus and Marcion borrowed from Empedocles (6.11.1, 7.29.2), Basilides from Aristotle (7.14.1), Valentinus and his followers from Pythagoras and Plato (6.21.1, 6.29.1), and so on.

The first book of Hippolytus's *Refutation* is a compendium of philosophical doctrines, beginning with the teaching of Thales, prefaced by a clear statement of the author's purpose: "In the commencement, therefore," says Hippolytus (1.pref.11), "we shall declare who first, among the Greeks, pointed out (the principles of) natural philosophy. For from these especially have they furtively taken their views who have first propounded these heresies, as we shall subsequently prove when we come to compare them one with another. Assigning to each of those who take the lead among

philosophers their own peculiar tenets, we shall publicly exhibit these heresiarchs as naked and unseemly." Unfortunately for the history of scholarship, Hippolytus's book 1 was transmitted separately from the remaining books, as a kind of handbook on Greek philosophy (attributed not to Hippolytus, but to Origen).² Book 1 was first published in 1701, but it was not until 1851, when books 4-10 were published from the only surviving manuscript of them, that Hippolytus's working out of his purpose could be studied in detail.

Hippolytus might well have been inspired in the conception of his work by a passage in his predecessor Irenaeus's *Detection and Overthrow of What Is Falsely Called Knowledge*, written in the 170s or 180s. Irenaeus accused Valentinus and his followers of "bring[ing] together the things which have been said by all those who were ignorant of God, and who are termed philosophers; and sewing together, as it were, a motley garment out of a heap of miserable rags, they have, by their subtle manner of expression, furnished themselves with a cloak which is really not their own" (*haer.* 2.14.2). Irenaeus goes on (2.14.2-6) to provide a brief catalog of Greek philosophers, beginning with Thales and ending with "the Pythagoreans," comparing a small sample of philosophical tenets with specific features of Valentinian theology.

Irenaeus's work was printed very early, by Erasmus in 1526. Even without the author's own explicit suggestion concerning connections between Valentinianism and Greek philosophy, it is impossible for a reader who knows

the classical tradition to overlook the fact that at least Valentinus and his followers stood in some kind of continuity with that tradition, at least its Platonist component. Hence it is no surprise that the editor of what became the first standard edition of Irenaeus, René Massuet (1710), included with his edition an essay, “De Haereticis, Quos Libro Primo Recenset Irenaeus, Eorumque Actibus, Scriptis et Doctrina,” in which he demonstrated the connection between the gnostic doctrines and Platonism (Massuet 1734, 2:1-64, esp. pp. 1-41).³

A century later, Ferdinand Christian Baur, whom Kurt Rudolph (1987, 30) has called “the real founder of research into gnosis,” praised Massuet’s achievement, that is, “daß man an die Stelle einer verkehrten Richtung des Willens und eines absichtlichen Widerspruchs gegen die christliche Wahrheit, ... eine unselige Verirrung des Verstandes setzte [*sic*], und die Gnostiker wurden wenigstens als Fanatiker betrachtet, welchen auch andere Zeiten ähnliche Erscheinungen einer wahnsinnigen Schwärmerei zur Seite stellen” (Baur 1835, 2). But Baur also summed up concisely the criticism of the position represented by Massuet regarding Platonist connections, as follows (1835, 3): »Je weniger aber aus dieser Quelle allein [d.h. aus dem Platonismus] ... die ganze Erscheinung auf eine befriedigende Weise abgeleitet werden konnte, desto größer mußte noch immer das Uebermaas des Excentrischen und Abnormen bleiben, das nur auf Rechnung jenes fanatischen Aberwizes [*sic*] kommen konnte.” Baur himself was inclined to the increasingly common view that what was peculiar to gnosticism had its origin in the Orient, specifically »die orientalische Religionsphilosophie.” (See further Marksches 1994b, 62-64.)

During the century and a half since the appearance of Baur’s book, much has changed regarding our understanding of gnosticism, but not much has changed regarding our evaluation of its philosophical element. To

quote Einar Thomassen (1991, 69), who has recently published a series of valuable studies of the philosophical element in Valentinianism, “it has been recognized that there is an undeniable philosophical component in Valentinian Gnosticism. About the nature, extent and significance of this component, however, there is no common opinion.” I do not expect in this essay to make much of a contribution to the common opinion. The problems are too complex and as yet too little studied. My goal is to try to clarify from a methodological point of view what the main problems are, and I want to begin by posing the simple question: why is this topic interesting within the study of gnosticism? What does it mean that we can find traces of Greek philosophical ideas here and there in the gnostic sources? (Cf. the *Fragestellung* in Aland 1977, 34.)

One answer to these questions is that occasional traces of Greek philosophical ideas mean very little and are, in fact, of relatively little interest. I want to dispose immediately of this answer – which is not entirely incorrect – in order to clear the way for focusing on the answers that are more meaningful and interesting. It is well known that to a certain extent the Greek philosophical tradition became a part of the common stock of knowledge during the Hellenistic period. School children were taught that even Homer’s myths were but an ancient way of doing philosophy, and thereby they learned something about the philosophical tradition that Homer was supposedly teaching. In the sphere of religion too there is a marked coincidence of features from the philosophical tradition. It is not only in gnostic texts that we find traces of Greek philosophical influence, but also in Christian, Jewish, and pagan religious texts. To the extent that the occurrence of this kind of influence merely reflects the common thought-world of the Greco-Roman period, particularly of the period’s educated representatives, its appearance in the

gnostic sources is interesting and meaningful only because the entire phenomenon is an inherently important topic of the sociology of knowledge in the ancient world. And of course it is necessary to recognize this characteristic of the sources in order to interpret them correctly in their ancient context.⁴

What *are* we looking for then? In the case of specifically demonstrable influence, what we are looking for is *essential* influence; that is, influence that is not merely a matter of shared common knowledge, or of superficial or extraneous contact with the source of the influence. To put it more concretely, we are looking for evidence that people with professional philosophical training became engaged at some stage and in some manner – in the development of gnosticism. (See the survey of research by Rudolph 1973, 12-25.)

Such evidence would be interesting and meaningful in two principal respects. First and foremost is the possibility that the elusive origins of gnosticism might be found somewhere in the Greek philosophical tradition. I will return to the question of this possibility later. And second is the possibility that some gnostic groups, or some individuals within such groups, thought of themselves in some sense – perhaps even primarily – as philosophers, and used philosophy as a basic means of clarifying or extending their thinking about the cosmos and their place in it.

In several obvious ways, the latter possibility would in fact not be so far out of line with some of the information that we have about the gnostic movement. The picture that is given by our earliest heresiological source, Irenaeus, is one that is reminiscent of philosophical schools: individual teachers expounding their doctrines to a circle of disciples or students, some of whom carry on the tradition, perhaps with innovations of their own. It is worth recalling here that even the term “heresy,” Greek *hairesis*, which came to be so closely associated with the

gnostic tradition in Christian polemics against it, was formerly a neutral term that referred simply to differences of opinion that defined a school of thought within a larger professional movement. Heinrich von Staden (1982) has shown this clearly with respect to the Greek medical tradition, where the *haireseis iatrikai* were distinct groups or schools of thought within the tradition, distinguished by differences of doctrine and practice, but without any animosity toward one another. Although the neutral word “heresy” began, especially in second-century Christian usage, to take on an increasingly pejorative connotation (heresies are bad by definition, opposed to unity, which is good), even as late as the fourth century we find the term sometimes still used in its completely neutral sense, for example by Constantine the Great (see von Staden 1982, 96-97).⁵

It is also worth recalling here that neither the use of myth nor the adoption of religious practice, such as characterize the gnostic sources, necessarily would have excluded the gnostics from being perceived by others as being philosophers. Plato, in the *Timaeus*, legitimized the use of myth as a vehicle of philosophizing (if albeit a difficult one), and it was common knowledge that the great sage Homer used myths to pass on eternal truths. I trust that the association of philosophy and religious practice from the classical period down through Late Antiquity needs no special elaboration here.

Finally in this list of more or less obvious ways in which it might be possible to characterize the gnostics as a part of the ancient philosophical tradition, there is at least the undeniable banal philosophical component that is discernible throughout our sources. And we may recall that Plotinus saw the gnostics with whom he had contact in the third century as being in some sense philosophers, although he criticized their philosophical views severely, as “perverted Platonism” (Mansfeld 1981, 314).

Obviously, none of these data is sufficient to warrant the conclusion that the gnostics understood themselves to be philosophers or were understood by others to be philosophers. At most, these observations could – if developed and corroborated – be used to make a characterization of the gnostics as philosophers possible and reasonable.

But we are now at the crux of the problem: definition. What would it mean to speak of “the gnostics as philosophers,” or to say that “the gnostics understood themselves to be philosophers or were understood by others to be philosophers”? In fact we have two problematic terms to deal with here, “gnostics” and “philosophers.” And we have three different perspectives to sort out: first, the ancient self-understanding or self-definition of the individuals involved, that is, how those individuals thought about themselves, what groups and traditions they identified themselves with, and so on; second, the ancient outsider’s understanding of the individuals involved, that is, how those individuals were recognized by others; and third, the modern scholar’s understanding of the individuals involved, which will entail the first two perspectives, but perhaps also other perspectives besides. Of course this issue of perspective in defining groups of individuals in antiquity is not peculiar to the study of gnostics and philosophers.

Concerning the gnostics, it is all too well known that we are in a particularly poor position with regard to group definition from *any* perspective, insider, outsider, or modern. I will return to this issue later, along with the question of the origins of gnosticism. Concerning philosophy, we are in a much better position (Hahn 1989, with extensive bibliography). Here we have clear evidence, from both inside and outside, that groups recognized themselves as different from one another and understood clearly the reasons why they differed. This consciousness included an awareness of

being part of a tradition of thought, passed on from teacher to pupil. This tradition was such a genuine phenomenon of the sociology of knowledge, that we moderns, looking from a historically distant perspective, can sometimes see how a philosophical tradition was transformed over time, even as its adherents considered themselves to be passing it on faithfully, only modernizing it. “In most periods of intellectual development until quite modern times,” John Dillon has written (1977, xv), “one is influenced primarily by the doctrine of one’s own teacher, and one sees the development of philosophy up to one’s own time through his eyes. One may indeed read the original texts, but one reads them initially under the guidance of one’s teacher, who read them under *his* teacher, and so on. Only if this process is borne in mind does the curious distortion of Platonic doctrine which we find in our surviving authorities become comprehensible. To talk of Plotinus, then, being influenced by the Stoics or by Posidonius [first century BCE], or Albinus being influenced by Antiochus [second century BCE], or Plutarch by Xenocrates [fourth century BCE] is ... grossly to oversimplify the situation. Plutarch is principally influenced by [his teacher] Ammonius, Albinus by [his teacher] Gaius, Plotinus by [his teacher] Ammonius Saccas.”

I have given this long quotation from the preface to Dillon’s book, *The Middle Platonists: 80 B.C. to A.D. 220*, because I think this work is the best existing treatment of the philosophical tradition that by general consensus is most relevant to the study of gnosticism: Middle Platonism, that is, the Platonist tradition as it developed from roughly the end of the so-called Old Academy, up to Plotinus; this period of the Platonist tradition is represented, for example, by Antiochus of Ascalon, Eudorus of Alexandria, Philo, Plutarch, Albinus, Numenius, and Ammonius Saccas, to name just the better known figures. According to Dillon (1977, 8),

the *Timaeus*, in which Plato used myth as his vehicle for describing the creation of the cosmos and the world, "remained the most important single dialogue during the Middle Platonic period." This fundamental work on cosmogony left a number of issues unresolved, however, and I will use Dillon's list of the principal problems as a means of characterizing briefly some of the Middle Platonic cosmogonic concerns that are most relevant to the issue of gnosticism. It should be noted that Middle Platonism did have wider concerns in the sphere of physics, as well as concerns in ethics, and logic (see Dillon 1977, 43-51).

Of the following six problems left unsolved by the *Timaeus*, the first four should resonate especially with students of gnosticism. Dillon writes (1977, 6-7): "The principal problems left by the *Timaeus*, problems which Plato himself must have declined to solve, seem to be the following: (1) Whether the cosmogonic process described is to be thought of as taking place at any point in Time; (2) the identity of the Demiurge; (3) the identity of the Young Gods to whom the Demiurge delegates the creation of the lower part of the human soul; (4) the nature of the activity that may properly be assigned to the Receptacle; (5) the manner in which any combination of immaterial triangles can create solid substance; (6) what relation these basic triangles can have to the Ideas in their traditional form."

Someone who is not familiar with Plato's later works, including the *Timaeus*, might be surprised by the appearance here of immaterial triangles as related to the Platonic forms and serving as the basis of solid substance. But there is good evidence that in his later years Plato tended to think about the Ideas more and more in mathematical terms, and this Pythagorean influence on Platonist thought is one of the characteristics of the Middle Platonic period. As Dillon puts it (1977, 51), "The view that Plato is essentially a pupil, creative or

otherwise, of Pythagoras grows in strength and elaboration among all classes of Platonist, attaining its extreme form among those who unequivocally declared themselves to be Pythagoreans." The closeness of the link between Platonism and these first and second-century "Neopythagoreans" is such that Dillon felt required to devote a chapter to them (1977, 341-383), thereby demonstrating that they are in some sense a part of the phenomenon of Middle Platonism, and certainly, in his view, the main inspiration for Plotinus, founder of Neoplatonism, the next phase in the history of Platonism.

In his valuable studies of Valentinianism, Einar Thomassen (1980, 1989, 1991, 1993; Thomassen & Painchaud 1989) has drawn resourcefully on Middle Platonic and Neopythagorean sources to illuminate aspects of Valentinian cosmogony and cosmology. In a 1991 study especially, he has taken the particular topic of the origin of matter as a case study, to attempt "to show that the Valentinian systems contain a theory of physics adopted from Pythagorean sources" (1991, 78). He maintains that "this theory is applied consistently and deliberately; it belongs to the essence of what the Valentinian systems are intended to say and does not merely provide accidental vocabulary. In a sense, therefore, Valentinianism is a variant of Neopythagoreanism."

We might quibble over whether it is over-precise to speak here of Neopythagoreanism specifically, rather than Middle Platonism generally, but that is an issue that can be best pursued only on the basis of additional case studies such as Thomassen has provided.⁶ For his study consists of twelve specific points of comparison between the Valentinian doctrine of matter and Neopythagorean theory that have to do not just with "functional similarities of the kind which can be shown to exist between monistic systems of derivation and emanation everywhere, regardless of cultural and histori-

cal context,” but rather with “specific technical terms which demonstrate a direct historical connection between the systems we compare” (Thomassen 1991, 70-71). His twelve points of comparison are admittedly not all of equal value, but in sum I, for my part, find his argument convincing. And to me one implication of his study is that somewhere along the way of development of Valentinianism, some Valentinian thinker or thinkers were at least as much professional philosophers as they were Valentinians, or perhaps even were professional philosophers who became Valentinians. That is, here we have evidence of gnostics, in this case Valentinian gnostics, who may have thought of themselves in some sense – perhaps even primarily – as philosophers, and used philosophy as a basic means of clarifying or extending their thinking about the cosmos and their place in it.

Before turning to the question of *where* along the way of development of Valentinianism some thinker or thinkers used professional philosophizing to work out certain cosmological details, I want to look at another feature of Valentinian myth that Thomassen (1993) has examined in this connection, namely, the figure of the demiurge, perhaps the most obviously Platonic feature in all of Valentinianism. But despite its obviously Platonic derivation, the result of Thomassen’s study of the demiurge in the Valentinian myth as a whole is “the conclusion that in Valentinianism, ... where Platonist influence can be demonstrated, the Demiurge is in fact the least Platonic component of the system” (Thomassen 1993, 243). The cosmogonic *role* of the Platonic demiurge is played out in Valentinian myth by the pleromatic Jesus and especially by Sophia, who creates the demiurge and then uses him as a mere tool in her work. Thus the demiurge’s “position in the Valentinian system is ... redundant from the point of view of a Platonist physics,” and Thomassen asks what, then, *is* the significance of this figure, and why is it termed “Demiurge” at all (1993, 242-243)?

The answers to these questions are implied already in the view of the general history of Valentinianism that Thomassen presupposes (1993, 240-243), the view that Valentinianism is – historically and systematically – a revision of an older gnostic mythic system. This view takes seriously Irenaeus’s observation that “Valentinus adapted the fundamental principles of the so-called gnostic school of thought [*haireisis*] to his own kind of system” (*haer.* 1.11.1).⁷ “Apparently,” Thomassen suggests of the Valentinians (1993, 242-243), “they felt a need to incorporate into their theology a version of the common Gnostic depreciated creator and world ruler mainly, though not exclusively, associated with the Jewish Scriptures ... They needed to retain such a figure in their system although a function for him could not be derived from the philosophical premises of that system.” But I would like to ask, why not assume that the Valentinians took their Platonist tradition equally seriously and therefore felt a need, perhaps even a philosophical necessity, to incorporate into their cosmology a version of the Platonic demiurge? One could argue that the retention of the concept and the use of the technical term “demiurge” itself indicate the Valentinian indebtedness to the Platonist tradition, within which, it may be recalled, the identity of the demiurge was philosophically problematic. In that case, the Valentinian solution was to identify the Platonic demiurge, accepted as a given, with the creator god of pre-Valentinian gnostic myth.

Let us pause a moment here with the demiurge. Thomassen begins his essay on this topic (1993, 226) with the observation that “the term ‘demiurge’ is in common use [among scholars] as a designation for the creator figure in Gnostic mythologies.” Indeed – if I may borrow the title of an essay by Michael A. Williams – “the demonizing of the demiurge” has typically been taken as the hallmark of gnosticism, “*the* innovation of Gnostic myth” (Williams 1992,

73, emphasis added). For his contribution to the Quispel Festschrift in 1981, Jaap Mansfeld had undertaken a search for "Greek antecedents of Gnosticism" by examining Greek philosophical literature from the classical and Hellenistic periods for traces of what he called "bad world and demiurge: a 'gnostic' motif from Parmenides and Empedocles to Lucretius and Philo" (Mansfeld 1981, 261). Theoretically, the world can be held to be either good or bad, while the demiurge too can be either good or bad, or he can be held not to exist at all. Of the six possible permutations that result schematically from these possibilities, Mansfeld found evidence for only one that posited a bad world: starting from this premise, the Epicurean view was that there is no demiurge. The belief that the world is not good and therefore the demiurge is evil, Mansfeld stated (1981, 313), the "position ... of the Gnostics, is not that of any Greek school of thought."

As useful as Mansfeld's survey is for showing, as Roelof van den Broek summed it up a few years later (1983, 66), that "the spirit of Gnosticism cannot be explained from Platonism nor from any other Greek school of thought," there is an inherent problem with focusing on "the demiurge" in this context. In addition to suggesting that in Valentinianism the Platonic demiurge finds his systematic place only through assimilation to a pre-Valentinian gnostic creator figure, such as Ialdabaoth, for example, Thomassen has also demonstrated that "there is no certain attestation of the word *δημιουργός* used of the Gnostic creator *before* Valentinianism," and, as he goes on to point out, "this [non-attestation] constitutes one argument against seeing the demiurge of the *Timaieus* as a source for the early Gnostic creator figure" (Thomassen 1993, 228, emphasis added).

For his contribution to the Jonas Festschrift in 1978, Arthur Hilary Armstrong had undertaken a survey of Greek philosophy somewhat

similar to Mansfeld's, but wider and more general in scope. His overriding belief at the time was that "we are dealing here [in 'alienated Gnosticism'] with a distinct way of feeling and thinking about God, man and the world which has little in common with any way of feeling and thinking to be found among Greek philosophers" (Armstrong 1978, 99). But his first conclusion was that "the whole question of the relationship of Gnosis and Greek philosophy should be approached very cautiously, with a clear definition of what is meant by Gnosis and a precise and detailed study of individual systems and thinkers on both sides in their historical context" (1978, 123).

We are now ready to return to several issues that were deliberately postponed earlier. First, the question of where along the development of Valentinianism some thinker or thinkers used professional philosophizing to work out certain cosmological details of their myth. Reconstructing anything like a history of Valentinianism is a notoriously difficult task. The Nag Hammadi codices have added extremely valuable new primary source material to the equation,⁸ but they thereby also make the solution that much more complex. The crux of the matter, of course, is to determine how much of what we know of Valentinianism is to be attributed to Valentinus himself, and how much to his followers. The question is all the more interesting if what we are asking is, in effect, whether Valentinus was the one who brought to bear on the gnostic myth a professional philosophical concern with cosmological matters (and probably other matters as well). If so, it would be of crucial importance to know whether Valentinus was schooled first in philosophy or first in gnostic myth and whatever else went along with it.⁹ Since it is clear from what little we do know about Valentinus that he was also a Christian, while the gnostics with whom he had contact might not have been, the Christian tradition too must be added to the mix-

ture, and the same biographical question applies. Of course, it is most likely that we will never know the answers to these questions, whether they are applied to Valentinus himself or to one or more of his followers, but that sad fact does not absolve us from having to make the effort to imagine concretely the various implications of the likely historical reality of which our extant sources are the result.

This brief musing on the quest for the historical Valentinus as the Middle Platonist (or Neopythagorean) reformer of the gnostic tradition leads to the two remaining issues that were postponed, namely, the questions of gnostic origins and the definition of gnosticism. So far in this essay, I have been using the terms “gnostic” and “gnosticism” mostly in a rather broad way that I myself am no longer comfortable with. I am uncomfortable because I am not always certain what I mean by these terms, and even more so because I am not certain what others might understand me to mean by them. This discomfort was brought on primarily because of the work of Bentley Layton, who has just recently published an essay that has had a long period of gestation, his “Prolegomena to the Study of Ancient Gnosticism” (1995).¹⁰ Following up mainly on the work of Hans-Martin Schenke (1974; 1981) and Morton Smith (1981), Layton’s aim is, in his own words (1995, 334 [§ 1]), “to propose a means of identifying the data that can be used to write a history of the Gnostics, and thus to define the term Gnosticism.”

The word “gnostic,” *gnōstikos*, seems to have been coined by Plato, in the dialog *Statesman* (258e), to serve as an opposite to *praktikos* (“practical”) in the context of a discussion of different kinds of *epistēmē* (“science”). Meaning roughly “furnishing the act of knowing,” “knowledge-supplying,” “leading to knowledge,” or “capable of knowledge,” *gnōstikos* is attested after Plato only as a more or less technical term in the Platonist tradition, where it

was applied “only to mental endeavors, faculties, or components of personality ... never ... to the human person as a whole” (Layton 1995, 337 [§ 8]; cf. 1987, 8). Hence the Christian anti-heretical authors’ use of the word to refer to people – *hoi gnōstikoi*, “the Gnostics” – stands out as something new and strange in the lexical history of this word. The phrase *hē gnōstikē hairexis*, “the Gnostic school of thought” to which Irenaeus refers at the beginning of his account of Valentinus (*haer.* 1.11.1), might provide an intermediate step in this lexical development. If a group of like-minded people came to be called, or called themselves, *hē gnōstikē hairexis*, it would be a short step for the members of that group to be called, or to call themselves, *hoi gnōstikoi*. Layton’s claim, supported by a careful collection of evidence, is that, as the term was applied to people, “Gnostic” was primarily “a self-designating proper name referring to a hairexis,” meaning “belonging to the ‘Knowledge-Supplying’ school of thought” (1995, 338 [§ 9]), that is, a school of thought in the neutral professional sense that I referred to near the beginning of this essay. The characteristic doctrine of this group is described by Irenaeus in his first book, chapter 29, which very closely resembles the early portion of the *Apocryphon of John*, and which he introduces with the words (*haer.* 1.29.1): “I now proceed to describe the principal opinions held by ... a multitude of Gnostics [who] have sprung up.”

One result of Layton’s analysis is that the ancient Gnostics, the only group that can properly be designated by this term, are to be identified with the Sethians as they were delineated by Hans-Martin Schenke (1974; 1981; cf. 1983, and 1987, 7-11 [“Die Entdeckung des Sethianismus”]). And hence most of what we know about the Gnostic tradition comes from the corpus of “Sethian Gnostic” (or “Gnostic Sethian”) writings known mainly from the Nag Hammadi codices (Layton 1995, 342-343 [§

19]). Strictly speaking, then, the term “Gnosticism” should be used only to describe the general characteristics of the Gnostics thus defined (1995, 343 [§ 23]). In my remaining remarks I will refrain from using the word “gnosticism” at all, and I will use the word “Gnostic” only in the more or less precisely defined way that Layton has proposed in his “Prolegomena,” that is, to refer only to what students of the relevant literature are probably all already used to referring to as the “Sethian Gnostic” tradition.¹¹

Accepting all that has been said, the testimony of Irenaeus that “Valentinus adapted the fundamental principles of the so-called Gnostic school to his own kind of system” proves that the Gnostics predated Valentinus. We do not know whether Valentinus came into contact with Gnostics already in Egypt or not until he moved to Rome (Layton 1987, 217-221), but in either case this contact is evidence for the existence of the Gnostics already in the early second century. The question that is of prime interest here is whether or not it is possible to imagine these Gnostics as a philosophical school, or as having originated from a philosophical school. This is no simple question to answer, since our earliest datable source for the Gnostic tradition is Irenaeus, who wrote around 180. We have no way of being sure what the Gnostics were about in the early second century, let alone before that (cf. Layton 1987, 5-8).

Certainly the picture of the Gnostics that we obtain from the extant sources that are most closely related to Irenaeus’s account, especially

the *Apocryphon of John*, does not give an impression of being essentially philosophical.¹² The Gnostic works that might more easily give such an impression, especially the *Three Steles of Seth*, *Zostrianos*, *Marsanes*, and *Allogenes*, seem clearly to belong to a much later period, the third century, with the development of Neoplatonism (see, e.g., Pearson 1984). On the other hand, the common judgement that the second-century Gnostics by contrast had very little in common with the philosophical tradition is based largely on an estimation of the creation myth that is a parody of Genesis, as well as on a difference in “spirit” between the two traditions, mainly having to do with the valuation of the world and its creator. But if one looks away from the biblical traditions featuring a demiurge-like figure and looks rather at the part of the Gnostic myth that precedes the events of Genesis, the part concerned with the generation and structure of the supercelestial realm, one finds more that is akin to the cosmological interests of Middle Platonism. There might be an issue of “optics” here (Jonas 1963, 320): different aspects of the Gnostic texts tend to stand out as more essential or less essential depending on whether the reader is steeped in Middle Platonism or in biblical literature, or in the phenomenology of the early Heidegger.

As for the incompatibility of spirit between the Gnostic and the philosophical traditions, I must confess that personally I would find it no *more* surprising if the Gnostic tradition sprang (at least in part) from Middle Platonism than if it sprang from Judaism or from Christianity.

Bibliography

Aland, Barbara, 1977 Gnosis und Philosophie. In *Proceedings of the International Colloquium on Gnosticism: Stockholm August 20-25, 1973*, edited by Geo Widengren, 34-73. Stockholm and Leiden: Almqvist & Wiksell International and E.J. Brill.

Armstrong, Arthur Hilary, 1978 Gnosis and Greek Philosophy. In *Gnosis: Festschrift für Hans Jonas*, edited by Barbara Aland, 87-124. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

Baur, Ferdinand Christian, 1835 *Die christliche Gnosis oder die*

- christliche Religions-Philosophie in ihrer geschichtlichen Entwicklung.* Tübingen: Verlag von E. F. Oslander.
- Böhlig, Alexander, 1975 Die griechische Schule und die Bibliothek von Nag Hammadi. In *Zum Hellenismus in den Schriften von Nag Hammadi*, by Alexander Böhlig and Frederik Wisse, 9-53. Göttinger Orientforschung, Reihe 6, Hellenistica, vol. 2. Wiesbaden: Otto Harrassowitz. [Reprinted in Böhlig, *Gnosis und Synkretismus* (2 vols.; Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, vols. 47-48; Tübingen: J.C.B. Mohr [Paul Siebeck], 1989) 1:251-288.]
- Böhlig, Alexander, and Marksches, Christoph, 1994 *Gnosis und Manichäismus: Forschungen und Studien zu Texten von Valentin und Mani sowie zu den Bibliotheken von Nag Hammadi und Medinet Madi*. Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft, vol. 72. Berlin and New York: Walter de Gruyter.
- Desjardins, Michel, 1991 Bauer and Beyond: On Recent Scholarly Discussions of Ἀρεσις in the Early Christian Era. *Second Century* 8:65-82.
- Dillon, John, 1977 *The Middle Platonists: 80 B.C. to A.D. 220*. Ithaca: Cornell University Press.
- Hahn, Johannes, 1989 *Der Philosoph und die Gesellschaft: Selbstverständnis, öffentliches Auftreten und populäre Erwartungen in der hohen Kaiserzeit*. Heidelberger althistorische Beiträge und epigraphische Studien, vol. 7. Stuttgart: Franz Steiner Verlag.
- Jonas, Hans, 1963 *The Gnostic Religion: The Message of the Alien God and the Beginnings of Christianity*. 2d ed. Boston: Beacon Press.
- Layton, Bentley, 1981 (ed.) *The Rediscovery of Gnosticism: Proceedings of the International Conference on Gnosticism at Yale, New Haven, Connecticut, March 28-31, 1978*. 2 vols. Studies in the History of Religions (Supplements to *Numen*), vol. 41.1-2. Leiden: E. J. Brill.
- 1987 *The Gnostic Scriptures*. Garden City: Doubleday.
- 1989 The Significance of Basilides in Ancient Christian Thought. *Representations* 28:135-151.
- 1995 Prolegomena to the Study of Ancient Gnosticism. In *The Social World of the First Christians: Essays in Honor of Wayne A. Meeks*, edited by L. Michael White and O. Larry Yarbrough, 334-350. Minneapolis: Augsburg Fortress.
- Mansfeld, Jaap, 1981 Bad World and Demiurge: A "Gnostic" Motif from Parmenides and Empedocles to Lucretius and Philo. In *Studies in Gnosticism and Hellenistic Religions Presented to Gilles Quispel on the Occasion of His Sixty-Fifth Birthday*, edited by Roelof van den Broek and M.J. Vermaseren, 261-314. Études préliminaires aux religions orientales dans l'empire romain, vol. 91. Leiden: E.J. Brill.
- Marcovich, Miroslav, 1986 *Hippolytus, Refutatio Omnium Haeresium*. Patristische Texte und Studien, vol. 25. Berlin and New York: Walter de Gruyter.
- Marksches, Christoph, 1992 *Valentinus Gnosticus? Untersuchungen zur valentinianischen Gnosis mit einem Kommentar zu den Fragmenten Valentins*. Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, vol. 65. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck).
- 1994a Die Krise einer philosophischen Bibelphilosophie in der Alten Kirche oder: Valentin und die valentinianische Gnosis zwischen philosophischer Bibelinterpretation und mythologischer Häresie. In Böhlig & Marksches 1994, 1-37. [Also published under a slightly different title ("Die Krise einer philosophischen Theologie: Die Krise einer philosophischen Bibel-Theologie in der Alten Kirche" etc.) in *Gnosis und Philosophie: Miscellanea*, edited by Rudolph Berlinger and Wiebke Schrader, (Elementa: Schriften zur Philosophie und ihre Problemgeschichte, vol. 59; Amsterdam and Atlanta: Rodopi, 1994), 227-269.]
- 1994b Alte und neue Texte und Forschungen zu Valentin und den Anfängen der "valentinianischen" Gnosis – von J.E. Grabe und F.C. Baur bis B. Aland. In Böhlig & Marksches 1994, 39-111.
- Massuet, René, 1710 *Contra Haereses Libri Quinque post Francisci Feuarentii et Johannis Ernesti Grabe Recensionem Castigati Denuo ad MSS. Codices*. 2 vols. Paris: Jean Baptiste Coignard.
- 1734 *Sancti Irenaei Episcopi Lugdunensis et Martyris, Detectionis et Eversionis Falso Cognominatae Agnitionis, seu Contra Haereses Libri Quinque* etc. 2 vols. Venice: Francisco Piteterius.
- Orbe, Antonio, 1955-1966 *Estudios Valentinianos*. 5 vols. Analecta Gregoriana, vols. 65, 83, 99, 100, 113, 158 (Series Facultatis Theologicae, Sectio A, nos. 11, 15, 17-20). Rome: Universitas Gregoriana and Libreria Editrice dell'Università Gregoriana.
- Pearson, Birger A., 1984 Gnosticism as Platonism. In *Gnosticism, Judaism, and Egyptian Christianity*, by B.A. Pearson, 148-164. Studies in Antiquity and Christianity, vol. [5]. Minneapolis: Fortress Press.
- Rudolph, Kurt, 1973 Gnosis und Gnostizismus, ein Forschungsbericht. *Theologische Rundschau*, n.s., 38:1-25.
- 1987 *Gnosis: The Nature and History of Gnosticism*. San Francisco: HarperCollins Publishers.
- Schenke, Hans-Martin, 1974 Das sethianische System nach Nag-Hammadi-Handschriften. In *Studia Coptica*, edited by Peter Nagel, 165-172, with 1 plate. Berliner byzantinische Arbeiten, vol. 45. Berlin: Akademie-Verlag.
- 1981 The Phenomenon and Significance of Gnostic Sethianism. In Layton 1981, 2:588-616.
- 1983 The Problem of Gnosis. *Second Century* 3:73-87.
- 1987 Gnosis: Zum Forschungsstand unter besonderer Berücksichtigung der religionsgeschichtlichen Problematik. *Verkündigung und Forschung* 32:2-22.
- Sevrin, Jean-Marie, 1986 *Le dossier baptismal séthien: Études sur la sacramentaire gnostique*. Bibliothèque copte de Nag

- Hammadi, section "Études", vol. 2. Quebec: Les presses de l'Université Laval.
- Smith, Morton, 1981 The History of the Term Gnostikos. In Layton 1981, 2:796-807.
- Stead, G.C., 1969 The Valentinian Myth of Sophia. *Journal of Theological Studies*, n.s., 20:75-104.
- Thomassen, Einar, 1980 The Structure of the Transcendent World in the Tripartite Tractate (NHCI, 5). *Vigiliae Christianae* 34:358-375.
- 1989 The Valentinianism of the *Valentinian Exposition* (NHC XI,2). *Muséon* 102:225-236.
- 1991 The Philosophical Dimension in Gnosticism: The Valentinian System. In *Understanding and History in Arts and Sciences*, edited by Roald Skarsten et al., 69-79. Acta Humaniora Universitatis Bergensis, vol. 1. Oslo: Solum Forlag.
- 1993 The Platonic and the Gnostic "Demiurge". In *Apocryphon Severini: Presented to Søren Giverson*, edited by Per Bilde et al., 226-244. Aarhus: Aarhus University Press.
- Thomassen, Einar, and Painchaud, Louis, 1989 *Le Traité tripartite* (NH I, 5). Bibliothèque copte de Nag Hammadi, section "Textes", vol. 19. Quebec: Les Presses de l'Université Laval.
- Turner, John, 1986 Sethian Gnosticism: A Literary History. In *Nag Hammadi, Gnosticism, and Early Christianity*, edited by Charles W. Hedrick and Robert Hodgson, Jr., 55-86 (with bibliography on pp. xv-xliv passim). Peabody: Hendrickson Publishers.
- van den Broek, Roelof, 1983 The Present State of Gnostic Studies. *Vigiliae Christianae* 37:41-71.
- von Staden, Heinrich, 1982 Hairesis and Heresy: The Case of the *haireseis iatrikai*. In *Jewish and Christian Self-Definition*, vol. 3, *Self-Definition in the Graeco-Roman World*, edited by Ben F. Meyer and E. P. Sanders, 76-100 and 199-206 (notes). London: SCM Press.
- Williams, Michael A., 1992 The Demonizing of the Demiurge: The Innovation of Gnostic Myth. In *Innovation in Religious Traditions*, edited by Michael A. Williams et al., 73-107. Religion and Society, vol. 31. Berlin and New York: Mouton de Gruyter.

Notes

1. Except where noted otherwise, English translations of Hippolytus and Irenaeus are by Alexander Roberts and James Donaldson, *The Ante-Nicene Fathers*, vols. 1 and 5.
2. On the manuscript tradition and attribution, see Marcovich 1986, 1-17.
3. Cf. Baur 1835, 3. I do not have access to a copy of Maset's 1710 edition, only that of 1734.
4. Böhlig 1975, esp. pp. 13-15 and 32-36 (= 1989, 254-256 and 271-274). Cf. van den Broek 1983, 66: "It would have been strange if the situation had been otherwise and the gnostics had not made use of the cosmological and anthropological speculations of their environment." Earlier Barbara Aland, after a case study of the *Apophysis megale* (1977, 73): "Wenn philosophische Formelemente in gnostische Texte übernommen werden, so geschieht das entweder in bloß additiver Übernahme und ohne wirkliche Einsicht in die Konsequenz dieses Tuns – das ist der Fall im Apophysisbericht – oder das philosophische System wird bewußt benutzt, aber an entscheidender Stelle durchbrochen und dadurch in sein Gegenteil verkehrt – das ist der Fall im Valentinianismus" (cf. Marksches 1994b, 107).
5. Von Staden (p. 97 with n. 116) quotes Eus. *h.e.* 10.5.21 (where Eusebius quotes Constantine as referring to the true Christian church as "the universal *hairesis*"), but he refers (p. 206 n. 116) only to 8.17.6 (which is, however, also a relevant example). Modern research on the understanding of "heresy" in the early Christian period is concisely surveyed by Desjardins (1991).
6. Cf. Armstrong 1978, 101-103; Stead 1969.
7. Trans. Layton 1987, 225; cf. pp. 217-222 and 267-275.
8. Especially the *Tripartite Tractate*, *A Valentinian Exposition*, and the *Gospel of Truth* (especially if the latter work is correctly attributed to Valentinus).
9. Cf. Armstrong 1978, 100, on the issue of influence. Different reconstructions of Valentinus's intellectual and theological development, of the relationship between him and his "school," are of course also possible: see now esp. Marksches 1992, 1994a, 1994b; earlier Orbe 1955-1966, 2:268-273.
10. Previously announced as "The History of the Gnostics," intended originally for publication in *Journal of Biblical Literature* ca. 1989 (Layton 1989, 149-150 n. 17). His book *The Gnostic Scriptures* (1987) already presupposed to a certain extent the method and conclusions of his prolegomena, without discussing them explicitly.
11. I do not mean to gloss over the difficulties associated with the delimitation of a religious group or movement such as Schenke has proposed. He himself never really carried his investigations in this area forward substantively after 1974, thus leaving it largely to others to test his proposed hypothesis (Layton [1995, 342 (§ 19)] ac-

cepts the results of Schenke's method as "merely provisional"), or simply to accept it as many have done. Perhaps the best example of a further elaboration of Schenke's hypothesis, without questioning his method, is Turner 1986; see also Sevrin 1986.

12. But Layton (1987, 5-8) has written of "the philosophi-

cal character of classic gnostic scripture within the context of Greek philosophy ... The formulation of the gnostic myth ultimately drew on Platonist interpretations of the myth of creation in Plato's *Timaeus*, as combined with the book of Genesis." Cf. 1995, 337-339 (§§ 9-11) and 347-348 (§ 29); Turner 1986, 59.

κοογν̄ – The Late Egyptian Background of *gnosis*

by

Jørgen Podemann Sørensen

There was a time when Egypt's share in the formation of the Hermetic and Gnostic currents of the 1st to 4th centuries was held in low esteem. At the famous colloquium of Messina, Bleeker (1967) and Kakosy (1967) argued in favour of some Egyptian influence, or at least an Egyptian 'Bodengeschmack', in Gnostic literature, but were met with general scepticism. Already some years before the Messina colloquium, however, scholars had begun to doubt that Egyptian elements in the Hermetic literature could be reduced to mere pseudoepigraphic pretensions,¹ and today, there is a consensus among scholars that ancient Egyptian religious traditions have contributed in a profound and substantial way to the formation of Hermetism.² We have seen this reflected in the papers of Hans Dieter Betz, Martin Krause, and Jean-Pierre Mahé. In the case of the Nag Hammadi Texts, the situation is different. Instances of Egyptian influence has been pointed out or suggested³ but the fact remains that in the non-hermetic texts there is very little that points to the religious tradition of ancient Egypt.

Although the Nag Hammadi texts are written in the Egyptian language, their key notions and even a number of the conjunctions used to blaze the path of arguments are Greek loan words, and some of the texts are undoubtedly translations from the Greek. References to – and borrowings from – the Greek, the Jewish and the Christian religious traditions are extremely common in the texts, and some texts simply presume in their readership a rather de-

tailed knowledge of the Old Testament. On the whole, such loans and borrowings almost dominate the greater part of the library. There are very few original motifs and ideas in these texts. An important exception, however, is the idea of *gnosis*.

Hans Jonas excellently characterized the logic of the gnostic idea of religious knowledge by stating that as the knowledge of God, of the order and development of the upper worlds, and of the salvation of man it is a knowledge of the unknowable "and therefore itself not a natural condition."⁴ This condition is attained in revelational experience, "either through sacred and secret lore or through inner illumination"⁵, and not through rational argument. It is not rationally conveyed information that guides its receiver towards salvation; the knowledge called *gnosis* implies in itself a modification of the human condition and is thus more directly instrumental in the bringing about of salvation.

"Thus gnostic "knowledge" has an eminently practical aspect. The ultimate "object" of *gnosis* is God: its event in the soul transforms the knower by making him a partaker in the divine existence (which means more than assimilating him to the divine essence). Thus in the more radical systems like the Valentinian the "knowledge" is not only an instrument of salvation but itself the very form in which the goal of salvation, i.e. ultimate perfection, is possessed. In these cases

knowledge and attainment of the known by the soul are claimed to coincide – the claim of all true mysticism.”⁶

In this way Jonas points out the fundamental difference of the gnostic idea of knowledge from those of Greek epistemology; it is in fact one of his major merits to have brought out the originality of Gnosticism. The very idea of gnosis, he says, “defeats all attempts at derivation that concern more than the outer shell of expression.”⁷

The very precise formulations of Jonas were important in their time because they took a stand against simplifying and distorting views like von Harnack’s idea of Gnosticism as “the acute Hellenization of Christianity” and the current view of the Corpus Hermeticum as a collection of Middle Platonic commonplaces, clad in Egyptian mystifications. Although these views are no longer part of the debate, it is still important to be aware that *gnosis*, although a Greek word, was to the Greek-speaking world a novel and original concept.

Kurt Rudolph’s monograph on Gnosticism has a much broader empirical basis than was available to Jonas, due, of course, mainly to the publication of the Nag Hammadi library and the general increase in Gnostic studies that it caused. Yet Rudolph’s account of the idea of gnosis cannot be found in any disagreement with that of Jonas, even though it has a clearer historical reference. Also Rudolph sees Gnostic knowledge as distinct from intellectual or theoretical knowledge, and as having a liberating and redeeming effect. It is given to the elect through revelation and is thus esoteric in character. To this formal account of the notion of gnosis Rudolph adds an important statement on the nature of Gnostic teachings:

“All gnostic teachings are in some form part of the redeeming knowledge which gathers together the object of knowledge (the di-

vine nature), the means of knowledge (the redeeming gnosis) and the knower himself. The intellectual knowledge of the teaching which is offered as revealed wisdom has here a direct religious significance since it is at the same time understood as otherworldly and is the basis for the process of redemption. A man who possesses “gnosis” is for that reason a redeemed man ...”⁸

This statement unfolds Jonas’ account of the notion of gnosis to include the very texts that are the basis for the historical study of gnosis and Gnosticism. Gnostic teachings and gnostic texts are more or less identical, since it is fair to assume that the texts were used in teaching and also reflect the situation of teaching. The teachings of gnostic texts are not information, they are a revealed knowledge which, due to its otherworldly origin, will redeem the knower.

Now the highly original and, as Jonas has it, underivable notion of gnosis has an autochthonous coptic equivalent: $\text{COOY}\bar{\text{N}}$. It is used in Eugnostos (NHC III, 3 and V, I), probably one of the oldest Nag Hammadi texts, exactly in the sense attributed to gnosis by Kurt Rudolph: Eugnostos speaks of his own teachings as $\text{APXH NC O OY}\bar{\text{N}}$, ‘beginnings of gnosis’.⁹ Among the Nag Hammadi texts, Eugnostos is also the one that most conspicuously brings out what Jonas called the “eminently practical aspect” of gnosis. Eugnostos ends his epistle with the following words:

“But all this, which I have told you above, I have told in such a way that you will be able to bear it, until that which cannot be taught is revealed in you – and all this shall it tell you in joy and pure knowledge ($\text{COOY}\bar{\text{N}}$) (III, 90,4ff.).

Eugnostos speaks of gnosis or $\text{COOY}\bar{\text{N}}$ as the revelational experience which cannot in itself be taught, since it transcends rational discourse, but of which the teachings of his epistle are

nevertheless the *arche* or, to emphasize the practical, pedagogical aspect, the preparation.

ϥⲟⲟϥⲛ̅ is an Egyptian word, and in fact only the Greek letters distinguish it from Late Egyptian and Demotic *swn*. The authors or the translators of those Gnostic texts that use this word must thus have felt that their own language had a word that would appropriately render the novel and original concept of a revelational religious knowledge. It would therefore not be without interest to trace the history and the meanings assumed by the word *swn*.

The short history of *swn*, which comes into religious use in the Hellenistic period, has, however, a long prehistory. In Egyptian funerary literature from the Pyramid Texts to the Greco-Roman Period, there was an idea of ritual knowledge, for which the word *rḥ* was used. – *rḥ* was the everyday word for knowing, but as a religious concept it shares many logical properties with gnosis as characterized by Hans Jonas and Kurt Rudolph. One of the points made by Jonas is that in gnosis, the relation of knowing is mutual: to know is also to be known.¹⁰ A very similar idea is very widespread in ancient Egyptian funerary literature; let me just quote a Pyramid Text from c. 2200 BC:

“Whoever really knows it, this utterance of Re, and recites them, these spells of Harakhti, he shall be the familiar of (lit. one known by) Re, he shall be the companion of Harakhti.” (Pyr. 855-856).¹¹

This may conveniently be compared with one of the texts from the Gospel of Truth which Rudolph quotes as illustration of his account:

“If anyone has gnosis, he is a being who comes from above ...”¹²

Due to the time schedule of our conference, you will have to take my word that there are hundreds of examples in Egyptian funerary lit-

erature of a kind of ritual knowledge – of spells, gods, mythological events and features etc. – which serves to render the deceased person co-primeval with the gods and the mythological features of which he claims to have knowledge. The knowledge is a ritual competence, as priests and kings have it, but at the same time, not unlike gnosis, the fulfilment of the ritual purpose. A few examples will have to represent the whole bulk of evidence:

In the *Coffin Texts* extant from the end of the Old Kingdom through the Middle Kingdom, this idea of religious knowledge becomes very important and very explicit, both in the spells and in rubrics. In the spells, the deceased claims knowledge of gods, mythology, and the beyond, and the spell itself represents such a knowledge:

“As for him who knows this spell for going down into them (the paths of the beyond), he himself is a god, in the suite of Thoth ...”¹³

The spell may also, not unlike some Gnostic and apocalyptic texts, claim for itself a primeval status:

“This is the word which was in (the primeval) darkness. As for any spirit who knows it, he will live among the living. (...) As for any man who shall know it, he will never perish there ...”¹⁴

A few texts from the New Kingdom *Book of the Dead* may assist us in clarifying the idea of religious knowledge in Egyptian funerary literature. In its introduction, the text of the famous chapter 17 is said to be “*akh* to the person who performs it on earth.”¹⁵ *Akh* is a state of self-generative or -regenerative power attributed to the gods, the dead, and occasionally, as a ritual status, to the living.¹⁶ Some variants add at the end of the chapter, that if a man recites it, being in a

state of purity, he will *after death* be able to go out into the day and assume whatever shape he may desire. And recited daily by a living man it will keep him hale as long as he lives. It is a fact that tends to be disregarded that chapters of the *Book of the Dead* could be recited by living individuals. The evidence just cited implies that such a recitation had soteriological aims: regeneration after death and protection in life. We have no idea as to the actual frequency of such recitations, but the conclusion is inevitable: there were already in the New Kingdom privately performed rituals in which complicated mythological texts like chapter 17 of the *Book of the Dead* were recited for soteriological purposes. This takes us rather close to the self-initiatory spells of the Greek magical papyri,¹⁷ with which we shall deal below.

This use of the *Book of the Dead* “on earth” is also called knowledge. Chapter 70 ends with the words:

“As for him who knows this book on earth, he shall come out into the day, he shall walk on earth among the living, and his name shall not perish for ever.”¹⁸

The corresponding Coffin Text, spell 228, promises a lifetime of 110 years to him who knows it and would thus also have to be known “on earth”. But the text just quoted is particularly instructive also because the prospects of the knowledge that it holds out are among the general aims of the *Book of the Dead*. A rubric at the end of chapter 72 adds another perspective:

“As for him who knows this book on earth or it is put in writing on the coffin, (...) he shall go out into the day in any shape he desires ...”¹⁹

The knowledge “on earth” and the possession of the mortuary text as a piece of funerary equipment are here said to be equivalent alter-

natives. This has a bearing both on the general character of the funerary literature and on the character of the idea of religious knowledge in these texts: As the recurrent *dd mdw*, “to be recited” suggests, funerary texts represent or replace recitation; the “knowledge” they claim or represent for the deceased is thus no personal, subjective knowledge, but rather a matter of funerary equipment. The *Book of the Dead* is no devotional tractate, and its idea of religious knowledge is still that of a ritual knowledge, efficacious in a ritual sense and without the subjective and experiential dimension of *gnosis*.

On the other hand, even the few examples here adduced from the Pyramid Texts, The Coffin Texts, and the *Book of the Dead* do establish that classical Egyptian religion was acquainted with an idea of religious knowledge uniting the knower and the known and both a prerequisite and a result of ritual. And like revelation, ritual also makes the primeval or the beyond accessible here and now.

There are, of course, obvious differences between ritual and revelation. Above all, in the sense which is relevant here, revelation presupposes a dualism alien to classical Egyptian religion, but prominent in the Hellenistic and Roman world. During the Late Period and the Greco-Roman Period, however, Egyptian religion develops both a “mental” and an apocalyptic dimension that bridges, at least to a certain extent, the gap between ritual and revelation.

This development can be traced above all in the Demotic and Greek magical papyri, which are still very faithful to the classical Egyptian way of constructing magical formulae,²⁰ but open to new applications of the magic art. Whereas classical Egyptian magical texts were designed for practical purposes such as healing or the handling of dangerous situations, their late descendants are definitely more luxurious: Love magic and formulae designed to give enemies nightmares and other disturbances are

frequent, and as the most salient feature, the Demotic and Greek grimoires abound in the kind of "do-it-yourself apocalypticism" that Hopfner (1921) called *Offenbarungszauber*. It is a kind of divination procedure, in which a god is made to appear, sometimes in a dream, sometimes in a vision, in order that he may answer questions. A few examples will illustrate the general character of this revelatory practice:

In a Demotic instruction to produce a horoscope by "the great god Iymhotep",²¹ the magician is told to bring a stool of olive wood, clean and never used by any man on earth, put it in a clean place near his head and cover it with a cloth. He should also provide four bricks and a clay censer, on which to burn wild goose fat pounded with myrrh and a mineral, probably hematite. Then he should recite a spell in Greek for the horoscope and, "without speaking to anyone on earth", lie down and sleep. Then he will see the god "in the likeness of a priest wearing clothes of byssus on his back and wearing sandals on his feet." The god will speak with him about anything he might wish – "with his mouth opposite your mouth". In addition, the magician must prepare the tablet for the horoscope and write his business on a new roll of papyrus to be placed on the tablet. "It sends your stars to you whether they are favorable for your business."

As we gather from the last instructions, the practical outcome of the procedure is a horoscope, related to a definite problem which the user is supposed to state in the Greek formula he recites, and again on the papyrus. This divination procedure has, however, an elaborate and dramatic framework, in which a face to face encounter between the god and the magician is arranged. The vision is a dream, but there is nevertheless a ritual to bring it about; and the ritual and divinatory procedure is reinforced by the subjective religious experience; apocalypticism has entered the private sphere of magic and divination.

The Demotic magical papyri give many similar instructions in the art of revelation and encounter with gods; often a boy acts as intermediary, who sees the gods and reports to the magician. There was probably always a practical divinatory purpose connected with the revelations, but this is not always expressly stated in the text. One formula²² has no other explicit purpose than the one given in its headline: "to see the bark of Pre."

The Greek magical papyri offer a similar, but more varied picture. They have formulae for revelation,²³ sometimes through a dream,²⁴ and instructions and spells that produce a 'direct vision'²⁵ or even a trance.²⁶ The formulae for direct vision often have a supplementary spell for the dismissal of the god, e.g. "Go away, Anubis, to your own thrones, for my health and well-being."²⁷

Side by side with the practical purpose of divination, there is in these instructions and spells an important element of self-initiation, of which the *Mithrasliturgie*²⁸ is the most famous example. The object of the ritual is often the magician himself. He is the person marked out for ritual, he is the one who beholds the god, and the one on whom the blessings of this spectacular revelation, this thrilling experience of the divine or the beyond, are bestowed.

The idea of knowing the unknown or even the unknowable is not alien to Egyptian religion. It is rather so that in the Greco-Roman Period, this idea assumes a novel colouring and a new meaning when contrasted with the normal and reluctantly accepted human condition. To obtain knowledge one must unveil the truth, spread the clouds, penetrate into the deep; it is a matter of apocalypticism, in a broad and not necessarily sinister sense. In the magical papyri, knowledge and experience of the divine was no longer the privilege of kings or priests, and no longer a matter of funerary equipment. In principle, at least, everybody could dress up as a

high priest and share the joy of divine knowledge, but he had to work for it, to prepare his mind and follow certain ritual prescriptions.

In other words, knowledge was no longer only a matter of ritual competence. It was also an act of uncovering and penetrating into the object of knowledge. To this novel aspect of the idea of knowledge corresponds also a new word: *swn*,²⁹ not very frequent in Egyptian, including Demotic, texts, but as Coptic ⲥⲟⲟϣⲏ an important equivalent of the Greek *gnosis*.³⁰

The word *swn* occurs already in a Ramesside juristic text³¹ with the meaning of ‘recognizing’ or ‘identifying’ a stolen thing. This meaning is preserved in Demotic, where it is used about persons recognizing each other,³² but it has also acquired a set of meanings related to the “apocalyptic” aspirations of the time. We catch a glimpse of it in a 30th dynasty statue inscription published by Daressy as “La statue d’un astronome”.³³ In line 3 of the inscription, which deals with the professional merits of the owner in the field of astronomy and calendrical matters, Daressy translated *swn* as ‘clairvoyant’. The text is, however, extremely difficult, and all I dare say is that, as it stands in this text, *swn* refers to the owner’s skill in observing and understanding celestial phenomena.

The Demotic evidence yields a much more accurate idea of the meaning and scope of *swn*. In the famous *Mythus vom Sonnenauge*, the Cat who is the solar Eye creates a sandstorm, so that the poor Kufi, the other protagonist of the story, is no longer able to see the sky. Spiegelberg translates:

»Die Sonne verfinsterte sich am Mittag,
(und) er erkannte (*swn*) den Himmel nicht
(mehr).«³⁴

This is not only to say that to Kufi the sky did not look as he was used to; it means that his sight could not penetrate to the sky. The same story has a more positive example:

»Ich sehe (*swn*) durch [das Meer] bis zum Urgewässer.«³⁵

As a parallel, Spiegelberg (1917, 37, note 13) points to the story of Setne with the wonderful magical formulae found by Naneferkaptah, and by which it becomes possible, among other things, to “see the fish of the deep ...” The story of Setne does not employ *swn*, but Spiegelberg is right in pointing out the similarity of the motifs. The example just quoted from the *Mythus vom Sonnenauge*, however, is not only about sightseeing in the deep, it is about penetrating to the primeval source of existence: Nun.

Very instructive is also a passage about “Psais, the great god”, who has hidden certain things or persons, but *rmt rh p3 nt swn=s*, “der Weise erkennt sie.”³⁶ The use of both *rh* and *swn* side by side clearly demonstrates that *rh* denotes the competence or the capacity, whereas *swn* is the very act of acquiring knowledge by discovery. On the whole, the German ‘*erkennen*’ is a very good standard translation of *swn*, since it means both ‘recognize’ and ‘discover’.

Of related interest are the Instructions of Pap. Insinger,³⁷ which exemplify several nuances of *rh* and twice employs *swn*. The verb *rh* is sometimes almost reduced to an auxiliary, e.g. “He who knows how to hold his heart has the equivalent of every teaching.”³⁸ On the other hand a main idea in these instructions is the *rmt rh*, the knowing or wise man, contrasted with the “fool.”³⁹ Knowledge is even valued as an alternative of fate:

“There is he who is satisfied by fate,
there is he who is satisfied by his wisdom
(*rh*).”⁴⁰

Knowledge, thinking, understanding are key values in the text, and M. Lichtheim (1983, 136 ff.) has convincingly proposed that the author worked towards some Hellenistic concept of *logos* or *nous* on the basis of the idea of the heart

as a center of influences in man. An Egyptian basis for this is, as we have seen, already provided in *The Instruction of Amenemope*. The heart of P. Insinger is, however, considered “secretive and mysterious”, as Lichtheim has it, and it is in two passages on knowing the heart that the word *swn* occurs:

“The great god Thoth has set a balance in order to make right measure on earth with it. He placed the heart hidden in the flesh for the right measure of its owner.

(...)

He who knows (*swn*) his own heart, the fate (š3y) knows (*swn*) him.

He who is gentle by virtue of his good character creates his own fate.”⁴¹

The heart, hidden in the human body, is like a reflection of the balance set for the world. This means that the source of the right measure can be found in one’s own heart; and since the heart is hidden, this requires an act of unveiling or penetrating: *swn*. More difficult is the reciprocity of the man who knows his heart and fate. Lichtheim (1983, 140 f.) has pointed out that the text employs two words, š3y and *shne*, fate and fortune, as adaptations of the *ananke/tyche* dichotomy of Hellenistic philosophy. If fate is understood as something like *ananke*, it must be related to the right measure and the balance set by Thoth; and since the heart was there for the right measure of its owner and as a reflection of the balance there are evident links between the heart and fate. Thus, as the next line has it, one may create one’s own fate when it preexists as an inner “good character”. Another aspect of the reciprocity is brought out by a passage a few lines below:

“The god lays the heart on the scales opposite the weight.

He knows (*swn*) the impious and the pious man by his heart.”⁴²

The traditional Egyptian idea of the weighing of the heart is here interpreted, or almost *entmythologisiert*, as the god’s insight into or through the heart of man. Since we have just been told how the god put it into the flesh of man, this is one of the passages in P. Insinger which are likely to raise discussions about free will, determinism, and theodicy, problems to which neither European philosophy, nor P. Insinger have offered waterproof solutions.⁴³ The interest of the latter was, I believe, much more in the heart as a source of knowledge, a place where divine and human knowledge meet.

But still there remains the mystery of knowing and being known, an inherited mystery, it seems, since we have found it in Egyptian ritual since the Pyramid Texts. There it was intimately linked with ritual imitation, and knowledge was a name for the ritual participation in things divine and primeval and in many ways equivalent to the identification with gods so often found in Egyptian funerary texts. The knowledge by which one became primeval, and therefore also known, was no personal, subjective knowledge. It was ritual, or, to put it bluntly, it was funerary equipment. The knowledge of one’s own heart in P. Insinger is undoubtedly personal and subjective, but it has preserved the efficacy of the ritual knowledge. To penetrate to the source of the right measure in oneself is to participate in fate, or even to preexist in the *ananke*. The great god Thoth is not yet Trismegistos, and the *rmt rh* is not yet a Gnostic – but these passages from P. Insinger demonstrate that in the 1st century CE an Egyptian vaguely versed in Hellenistic philosophy, but still recommending to adopt no custom “which differs from those of the land”⁴⁴ could combine the traditional ritual idea of religious knowledge both with the more recent apocalyptic trend, and with novel ideas of an inward quest.

Bibliography

- Bleeker, C.J. 1967: "The Egyptian Background of Gnosticism" in Ugo Bianchi (ed.): *Le origine dello Gnosticismo. Colloquio di Messina*. (Supplements to Numen 12) Leiden, 229-237
- Böhlig, Alexander 1968: *Mysterion und Wahrheit*. Leiden
- Cenival, F. de 1988: *Le mythe de l'oeil du soleil*. Demotische Studien; 9. Sommerhausen
- Černý, J. 1976: *Coptic Etymological Dictionary*. Cambridge
- Daressy, G. 1916: "La statue d'un astronome" *ASAE* 16, 1-5.
- Daumas, F. 1972: "Le fonds Egyptien de l'hermetisme" *Gnosticisme et monde hellénistique*. Publications de l'Institut Orientaliste de Louvain. Louvain
- Derchain, P. 1962: "L'autenticité de l'inspiration égyptienne dans le Corpu Hermeticum." *Revue de l'histoire des religions* 161-162, 175-198
- Dieterich, Albrecht 1923: *Eine Mithrasliturgie*. Leipzig
- Englund, Gertie 1978: *Akh*. Acta Universitatis Upsaliensis. Boreas 11. Uppsala
- Faulkner, R.O. (transl.) 1969: *The Ancient Egyptian Pyramid Texts*. Oxford
- Faulkner, R.O. (transl.) 1973-78: *The Ancient Egyptian Coffin Texts I-III*. Warminster
- Faulkner, R.O. (transl.) 1989: *The Ancient Egyptian Book of the Dead*. London
- Fowden, Garth 1986: *The Egyptian Hermes*. Cambridge
- Hopfner, Theodor 1921-24: *Griechisch-ägyptischer Offenbarungszauber I-II*. Studien zur paläographie und papyruskunde 21 & 23. Leipzig
- Jonas, Hans 1963: *The Gnostic Religion* (1958) Boston
- Kakosy, L. 1967: "Gnosis und ägyptische Religion" in Ugo Bianchi (ed.): *Le origine dello Gnosticismo. Colloquio di Messina*. (Supplements to Numen 12) Leiden, 238-247
- Krause, Martin 1969: "Ägyptisches Gedankengut in der Apokalypse des Asclepius" *XVIII. Deutscher Orientalistentag*. Wiesbaden, 48-57
- Lexa, F. 1926: *Papyrus Insinger. Les enseignements moraux d'un scribe égyptien du premier siècle après J.C.* I-II. Paris
- Lichtheim, Miriam 1983: *Late Egyptian Wisdom Literature in the International Context*. Orbis Biblicus et Orientalis; 52. Göttingen
- Linder, Per Arne 1991: *The Apocalypse of Adam, NHC V, 5, Considered from its Egyptian Background*. Lund Studies in African and Asian Religions 7. Lund
- Mahé, Jean-Pierre 1978-82: *Hermes en Haute Égypte* I-II, Quebec
- Mahé, Jean-Pierre 1996: "Preliminary Remarks on the Demotic *Book of Thoth* and the Greek Hermetica." *Vigiliae Christianae* 50, 353-363
- Meyer, M. W. 1976: *The 'Mithras Liturgy'*. Missoula, Montana
- Parrott, D.M. 1987: "Gnosticism and Egyptian Religion" *Novum Testamentum* 29, 73-93
- Peet, T. Eric 1930: *The Great Tomb Robberies of the Twentieth Egyptian Dynasty*; I, Text. Oxford
- Podemann Sørensen 1992: "Native Reactions to Foreign Rule and Culture in Religious Literature" in Per Bilde et al. (eds.): *Ethnicity in Hellenistic Egypt*. Studies in Hellenistic Civilization 3. Aarhus, 164-181
- Quack, Joachim 1995: "Dekane und Gliedervergottung. Altägyptische Traditionen im Apokryphon Johannis." *JAC* 38, 97-122
- Rudolph, Kurt 1983: *Gnosis*. Edinburgh
- Spiegelberg Wilhelm 1917: *Der ägyptische Mythos vom Sonnenaufgang*. Strassburg
- Vyci, Werner 1983: *Dictionnaire étymologique de la langue Copte*. Leuven
- Wilson, R. McL.: "Gnostic Origins. An Egyptian Connection." *Religion im Erbe Ägyptens* (Fs. Alexander Böhlig) Ägypten und Altes Testament 14. Wiesbaden, 227-239

Notes

1. Cf. Derchain 1962
2. Cf. Daumas 1972; Fowden 1986; Krause 1969; Mahé 1978-82. During the Symposium, Drs. H. Hoffmann & J. Quack called attention to what may prove a "missing link" between ancient Egyptian and Hermetic literature: a Demotic *Book of Thoth* to be published by R. Jasnow & K.-Th. Zauzich – cf. now Mahé 1996.
3. Cf. e.g. Böhlig 1968, 134; Wilson 1988; Parrott 1987; Linder 1991; Quack 1995
4. Jonas 1963, 34
5. Jonas 1963, 34-35
6. Jonas 1963, 35
7. Jonas 1963, 36
8. Rudolph 1983, 55-56

9. NHC III, 74, 20; the parallel text in V, 4, 7-8 has [ἀρχη] ἡπῆρωσις. III, 76, 13
10. Jonas 1963, 35
11. transl. Faulkner 1969, 152
12. Rudolph 1983, 56: NHC I, 22, 1
13. CT VII 282-283, transl. Faulkner 1973-78, III 132
14. CT VII 364-365, transl. Faulkner 1973-78, III 150
15. Naville 1886 vol. II, 30, 2-3. The text is briefly treated in Englund 1978, 151 f. and correctly interpreted as attributing the state of *akh* to a living person.
16. For the idea of *akh* in general, cf. Englund 1978
17. e.g. PGM IV, 930-1114
18. transl. Faulkner 1989, 71
19. transl. Faulkner 1989, 73
20. Cf. Podemann Sørensen 1992, 172-177
21. PDM xiv. 93-114. Imhotep, the divinized architect of the step pyramid and high priest of heliopolis in the Old kingdom, the Egyptian personification of wisdom, was in the Ptolemaic period also a healing divinity. The hermetic Asclepius is the *interpretatio Graeca/Romana* of Imhotep.
22. PDM xiv. 295-308, cf. 805-816
23. e.g. PGM II. 1-64 f.; III 187-262; IV 1-25; XII 153-160
24. e.g. PGM VII 664-685
25. PGM III 633-731; IV 930-1114; V 54-69; Va 1-3; VII 319-334; VII 335-347; VII 727-739
26. PGM IV 830-929
27. PGM VII 319-334
28. PGM IV 475-829, cf. Dietrich 1923; Meyer 1976
29. Wb. IV 69, 1
30. Crum, Dict. 370 b; For the etymology, cf. Černy 1976 s.v. and Vyciel 1983 s.v.
31. P. Brit. Mus. 10383, 3, 1. Cf. Peet 1930 I, 125 and 127 with note 11
32. Petub. 16,20; Mythus vom Sonnenauge 18, 28; P. Krall 19, 22; Rylands Pap. IX 3,5; Saqqara Demot. Pap. I, Text 2 Back, 35
33. Daressy 1916, 1-5
34. Spiegelberg 1917, 12, 29; cf. Cenival 1998: "il ne reconnut plus le ciel."
35. *ibid.* 13, 30
36. *ibid.* 18, 28
37. Text edition: Lexa 1926; for text variants, philological commentaries and translations, see the bibliography in AEL III, 185-186 and Lichtheim 1983.
38. P. Insinger 8, 3 – cf. AEL III, 191.
39. Cf. Lichtheim 1983, 116 ff.
40. P. Insinger 5, 4 – cf. AEL III, 189; corrected in Lichtheim 1983, 200.
41. P. Insinger 4, 17-18 and 4, 23-5, 1 – cf. AEL III, 188-189.
42. P. Insinger 5, 7-8 – cf. AEL III, 189
43. Cf. Lichtheim 1983, 138-150
44. P. Insinger 4, 10 – cf. AEL III, 188

From Jewish Apocalypticism to Gnosis

by
Birger Pearson

The topic assigned to me by my esteemed colleagues, the organizers of this conference, is one that would not have been of central concern in the scholarly discussion of Gnosticism prior to the discovery of the Nag Hammadi Codices.¹ The Nag Hammadi texts have changed the discussion fundamentally. My lamented friend George MacRae[†] expressed it very well at the 1979 Colloquium on Apocalypticism in Uppsala:

The fact that Gnosticism arose out of Jewish apocalyptic (and wisdom) traditions, however radical the revolt against the Jewish matrix may have been, is now very broadly acknowledged, especially in view of the prominent Jewish elements in the Nag Hammadi texts.²

In what follows I want to take up for discussion three subtopics: 1) Gnostic “apocalypses” in the Nag Hammadi corpus; 2) the use of Jewish apocalypses in some of the Nag Hammadi texts; and 3) the transformation of the “apocalyptic” worldview in the Gnostic religion. In this last section basic questions of definition (“apocalypticism,” “Gnosis”) will also be addressed, and MacRae’s assertion tested.

1. Gnostic “Apocalypses” in the Nag Hammadi Corpus

Before we look at the specific Nag Hammadi texts it will be useful to raise the question, What is an “apocalypse”?³ This question, at

least as I intend it, has to do more with literary form, or genre, than with specific content. For purposes of this discussion I shall rely heavily on the work of a group of scholars of the Society of Biblical Literature in the U.S., as organized and edited by John J. Collins.⁴ In his introductory essay Collins defines an “apocalypse” as follows:

“Apocalypse” is a genre of revelatory literature with a narrative framework, in which a revelation is mediated by an other worldly being to a human recipient, disclosing a transcendent reality which is both temporal, insofar as it envisages eschatological salvation, and spatial insofar as it involves another, supernatural world.⁵

Collins and his group devised a cross-cultural “master-paradigm” for the genre “apocalypse,”⁶ and then went on to define the various types of apocalypses. Two main types are identified, according to the manner in which the purported revelation is communicated to the recipient: (I) apocalypses with no otherworldly journey, and (II) apocalypses with an otherworldly journey. Each of these two types is further divided into three subtypes: (a) “historical” apocalypses (*vaticinia ex eventu*), (b) those containing cosmic/political eschatology with no historical review, and (c) those with only personal eschatology.⁷ I find these distinctions quite useful in treating the Gnostic material.⁸

The Nag Hammadi corpus contains five tracts that are identified as “apocalypses” in the

titles that are appended to them. They are (in the order in which they occur in the corpus): *The Apocalypse of Paul* (NHC V,2), *The (First) Apocalypse of James* (V,3), *The (Second) Apocalypse of James* (V,4), *The Apocalypse of Adam* (V,5), and *Apocalypse of Peter* (VII,3). *Apoc. Paul* belongs to category II, one that features an otherworldly journey. In the text the apostle Paul is taken by the Holy Spirit in the guise of a small child on a journey through the heavens, up to the tenth. *1 Apoc. Jas.*, *2 Apoc. Jas.*, and *Apoc. Pet.* belong to category I, and feature revelations given by Jesus Christ functioning as the "interpreting angel" found in many of the Jewish apocalypses.⁹ In *1 Apoc. Jas.* and *Apoc. Pet.* the revelation is given in the context of a dialogue; in *1 Apoc. Jas.* there is only the revelatory discourse.¹⁰

Inasmuch as our interest here is on the connection between Jewish apocalyptic and Gnosis, we leave the four Christian Gnostic apocalypses and consider at greater length the fifth tractate with "apocalypse" in its title: NHC V,5: *The Apocalypse of Adam*.¹¹ As the only Gnostic text to be included in the standard English edition of the Old Testament Pseudepigrapha,¹² *Apoc. Adam* is a parade example of a literary work that attests to the transition "from Jewish apocalyptic to Gnosis." In generic terms, *Apoc. Adam* represents "a transitional stage in an evolution from Jewish to gnostic apocalyptic."¹³

The four Christian Gnostic apocalypses already cited are, in contrast, later, at least typologically, inasmuch as they exemplify the full-blown development of a Christian Gnosticism out of a previously existing non-Christian Gnosticism, and an appropriation on the Christian side of the genre "apocalypse" that developed in pre-Christian Jewish circles. As I have argued elsewhere,¹⁴ *Apoc. Adam* can aptly be regarded as an example of "Jewish Gnostic" literature.

Apoc. Adam is an apocalypse of the type Ia, (a "historical" apocalypse lacking a heavenly journey). In that respect it is comparable formally to such Jewish writings as Daniel 7-12, the "Animal Apocalypse" in *1 Enoch* 83-90, the "Apocalypse of Weeks" in *1 Enoch* 91-104, *Jubilees* 23, *4 Ezra*, and *2 Baruch*.¹⁵ In terms of genre it is also a "testament," i.e. a testamentary revelation given by Adam shortly before his death "in the seven hundredth year"¹⁶ to his son Seth. The "apocalyptic testament," or "testamentary revelation," is a well known category in the history of Jewish literature.¹⁷ In this particular case, Adam reports his experience of a dream vision in which three heavenly revealers tell of the subsequent history of the world and especially of Seth's elect progeny (i.e. the Gnostics).

The following outline presents my own understanding of the structure and basic content of *Apoc. Adam*:¹⁸

NHC V,5: The Apocalypse of Adam outline

Introduction	64,1-5
I. The Setting: Adam's testamentary speech to Seth	64,5-67,21
A. Adam relates his and Eve's experiences with their Creator	64,5-65,23
B. Adam's dream vision: three heavenly men address him with a revelation	65,24-66,8
C. Adam and Eve's experiences (continued)	66,9-67,14
D. Adam intends to transmit the revelations to Seth	67,14-21
II. The Revelation	67,22-85,18
A. The end of Adam's generation ¹⁹	67,22-28+
B. The Flood, first deliverance	69,2-73,29
C. Destruction by fire, second deliverance	73,30-76,7

D. Third episode: end-time threat and redemption	76,8-85,18
1. Coming of the Illuminator	76,8-77,3
2. The Powers' wrath against the Illuminator	77,4-18
3. Interpolation: competing views about the Illuminator	77,18-83,4
a. The Powers' quandary	77,18-27
b. The thirteen kingdoms	77,27-82,19
c. The generation without a king	82,19-83,4
4. Final struggle, repentance of the peoples	83,4-84,3
5. Condemnation of the peoples	84,4-28
6. Final salvation of the seed of Seth	85,1-6
E. Revelations put on a high rock	85,7-18
First conclusion	85,19-22
Second conclusion and title	85,22-32

Close parallels between *Apoc. Adam* and the Jewish Adam literature have been noted, especially the *Life of Adam and Eve* and the *Apocalypse of Moses*.²⁰ Compare, for example, the opening passages of the revelation to Seth in *Apoc. Adam* (IA in our outline) and *Adam and Eve*.

Apoc. Adam: "Listen to my words, my son Seth. When god had created me out of the earth along with Eve your mother ..." (64,5-8)

Adam and Eve: Adam said to Seth, "Listen my son, and I will pass on to you what I heard and saw. After your mother and I had been driven out of Paradise ..." (25.1-2). Cf. 32:1: And Adam answered and said, "Listen to me, my sons. When God made us, me and your mother ..." ²¹

G. Nickelsburg posits the existence of an apocalyptic testament of Adam as a common source utilized by *Apoc. Adam* and *Adam and Eve*.²²

The Syriac *Testament of Adam*²³ should also be mentioned in this connection. The prophetic section of this work (ch. 3) consists of a prophecy given by Adam to Seth of future catastrophes of flood and fire, and the coming of a savior who will deliver the elect posterity of Adam. G. Reinink has drawn attention to the correspondences between the Syriac *Testament* and *Apoc. Adam*, and has even posited the existence of a common source document for both.²⁴

An Adam "apocalypse" is referred to and quoted in the Cologne Mani Codex. A radiant angel says to Adam, "I am Balsamos,²⁵ the

greatest angel of light. Wherefore take and write these things which I reveal to you on most pure papyrus, incorruptible and insusceptible to worms" (49,3-10).²⁶ Mention is made in what follows of further visions of Adam and other writings reporting them. Such writings may have been Jewish Adam books,²⁷ but it is also possible that our *Apoc. Adam* was known to Mani, as indicated in the following passage: "And he (Adam) became mightier than all the powers and the angels of creation" (50,1-4). Cf. *Apoc. Adam*, where Adam says to Seth, "And we resembled the great eternal angels, for we were higher than the god who had created us and the powers with him" (64,14-18).

However that may be, it is clear that *Apoc. Adam* is closely related to the Adam cycle of

Jewish revelatory literature, for which an early date can be posited. Josephus is acquainted with such literature, and may in fact be relying on an early "testament of Adam" (or of Seth) when he tells of predictions of flood and fire, and the erection by the progeny of Seth of inscribed steles of stone and brick for preservation of their lore, items which correspond in large measure to parts of *Apoc. Adam*.²⁸

Apoc. Adam is, of course, a Gnostic text. As such it has a far different point of view in its interpretation of the Adam and Seth traditions from that of the other Adam books, Jewish and Christian. The passage partially quoted above is a case in point, wherein Adam provides an autobiographical account of his and Eve's misadventures after their creation. Whereas in *Adam and Eve* the two protoplasts are duly repentant after their banishment from Paradise, in *Apoc. Adam* they see themselves as naturally "higher than the god who had created us" (64,16-17) as a result of the "knowledge that breathed within us" (64,27-28). The biblical Creator is depicted in the text as acting against Adam and Eve out of jealous wrath, quite like the devil in *Adam and Eve*, banished from heaven because of his refusal to worship the newly created Adam (chs. 12-17). Thus, our Gnostic author is interpreting his inherited tradition in a radically new way.

This new perspective is carried throughout the text of *Apoc. Adam*. In the salvation history of the revelation proper (II in the outline) the elect seed of Seth (the Gnostics) is saved from flood, fire, and the final "day of death" (76,16-17) through the actions of a savior (the heavenly Seth, after whom Adam's son is named [65,5-9])²⁹ acting to thwart the designs of the Creator and his henchmen. While this three-fold sequence of flood, fire, and end-time has formal parallels in Jewish apocalypses, e.g. the "Apocalypse of Weeks" in *I Enoch*,³⁰ the radical perspective of *Apoc. Adam* represents a new departure, based on an esoteric gnosis that en-

ables the elect to know the "real truth" about past, present, and future events and future salvation, and about the "God of truth" (65,11) who is above, and unknown to, the god whom ordinary Jews "serve in fear and slavery" (65,20).

It is not possible here to treat *Apoc. Adam* in greater detail.³¹ Suffice it to say that, whatever its date (a much disputed point),³² it is a non-Christian Gnostic text that exemplifies probably better than any other Gnostic text known to us the transition from Jewish apocalyptic to Gnosis.

In addition to the five Nag Hammadi tractates that have "apocalypse" as part of their titles, two other tractates are so designated in a famous passage from Porphyry's *Life of Plotinus*:

There were in his (Plotinus') time many Christians and others, and sectarians who had abandoned the old philosophy (scil. of Plato), men of the schools of Adelphius and Aculinus, who possessed a great many treatises of Alexander the Libyan and Philocomus and Demostratus and Lydus, and produced revelations (ἀποκαλύψεις) by Zoroaster and Zostrianus and Nicotheus and Allogenes and Messus and other people of the kind ...³³

Four of the five personages named as authors of "apocalypses" appear in the Nag Hammadi Codices. A "book of Zoroaster" is referred to in the *Apocryphon of John* II 19,10 as a source for the names of angels associated with the various parts of the body and its passions. "Zoroaster" also occurs in the subscript title of *Zostrianos* (132,6-10): "Zostrianos, Oracles of Truth of Zostrianos, God of Truth, Teachings of Zoroaster." The Nag Hammadi tractate bearing the name of Zostrianos (VIII,1: *Zostrianos*) is almost certainly the one referred to by Porphyry, as is the one bearing the name of Allogenes (NHC XI,3: *Allogenes*). Messos is the

“son” of Allogenes in *Allogenes* (50,1.19; 68,28; 69,16). Nikotheos is absent from the Nag Hammadi corpus but is named, and even quoted, in the Untitled Text of Codex Bruce (Cod. Bruc. *Untitled* ch. 7).³⁴

Porphyry’s use of the term “apocalypse” for these Gnostic writings is apt, for both of the ones that we now have in the Nag Hammadi corpus belong to the “apocalypse” genre. *Zostrianos*³⁵ is an apocalypse of the second type, one with an otherworldly journey.³⁶ The seer Zostrianos is guided by an angel on an ascent through various “aeons,” where he also undergoes baptismal initiations. At the conclusion of the revelations Zostrianos returns to the perceptible world and preaches to the elect.³⁷ There are no Christian features in this text.

Allogenes is another apocalypse of the second type, at least in its second part (57,27-69,20).³⁸ After a series of revelations given by the female deity Youel to Allogenes, as reported by him to his son Messos (part 1: 45,1-57,27), Allogenes ascends to the transcendent world and receives revelations of the transcendent God and associated beings. After his revelations Allogenes is commanded to write them in a book and deposit it on a high mountain (68,16-20). This tractate, too, lacks Christian features.

Porphyry’s statement (quoted above) refers to “other people of this kind,” i.e. “authors” of “apocalypses.” One of those unnamed “others” might be Marsanes, a Gnostic prophet mentioned together with Nikotheos in Cod. Bruc. *Untitled* (ch. 7), and “author” of yet another Nag Hammadi tractate, *Marsanes* (X,1), unfortunately very fragmentary.³⁹ *Marsanes* is also a non-Christian Gnostic apocalypse of the second type,⁴⁰ wherein the seer ascends and receives progressive revelations of the transcendent world.

The four non-Christian apocalypses thus far mentioned (*Apoc. Adam*, *Zost.*; *Allogenes*, and *Marsanes*) are in some ways related. The last three belong together phenomenologically, in

that they share a common “system” and a common vocabulary drawn from late Platonism (which is probably why they were read by some of Plotinus’ students).⁴¹ For *Apoc. Adam* the heavenly savior, after whom Adam’s son is named, is Seth. “Allogenes” is another name for Seth,⁴² and it is probable that the seers of *Zost.* and *Marsanes* should likewise be considered as manifestations or “avatars” of Seth.⁴³ Furthermore, these four apocalypses belong to a larger group of Nag Hammadi texts that have been labelled by some scholars as “Sethian,” reflecting a distinct type of Gnosticism.

The essential features of the Sethian Gnostic system are the following: the central role of Seth as a heavenly being and savior, whose spiritual descendants (the “children” or “race” of Seth) constitute the Gnostic elect; a primordial divine triad of Father (called variously “Anthropos,” “Invisible Spirit,” etc.), Mother (“Barbelo”) and Son (“Autogenes,” “Adamas,” etc.); four “Luminaries” (Harmozel, Oroiael, Daveith, and Eleleth) of the divine Son Autogenes; and an apocalyptic schematization of salvation history, focussing on judgments of the Creator and his archons in the Flood, in fire (e.g. Sodom and Gomorrah), and in the end time.⁴⁴

The other Sethian tractates in the Nag Hammadi corpus are: *Ap. John* (II,1; III,1; IV,1; BG,2; cf Irenaeus *Haer.* 1.29), *The Hypostasis of the Archons* (II,4), the *Gospel of the Egyptians* (III,2; IV,2), *The Three Steles of Seth* (VII,5), *Melchizedek* (IX,1), *The Thought of Norea* (IX,2) and *Trimorphic Prottennoia* (XIII,1). We shall discuss each of them briefly.

Ap. John is defined by Fallon as “an apocalypse with dialogue,” belonging to the first category,⁴⁵ but this definition applies only to the total document as we now have it, i.e. in its latest stage of editorial development. This latest stage, wherein Jesus Christ plays the role of the Gnostic savior, represents a “Christianization” of earlier non-Christian Gnostic material,⁴⁶ consisting of a sustained Gnostic myth. The

myth comprises theosophy, cosmogony, anthropogony, and soteriology, and is developed out of a radical reinterpretation of scripture and Jewish exegetical traditions.⁴⁷ Indeed, *Ap. John's* presentation of the basic Sethian Gnostic myth is the best preserved version of "classic Gnostic" myth that we have.⁴⁸

Hyp. Arch. is a complicated text that Fallon defines as "a treatise with a Christian introduction and two parts, a gnostic version of Genesis and an apocalypse with dialogue."⁴⁹ It shares considerable material with *Ap. John*, and is closely related to the untitled treatise *On the Origin of the World* (NHC II,5; XII,2). Here again we have to do with a "Christianizing" of previously existing Gnostic material.⁵⁰ The second part, the "apocalypse" (92,32-97,21), has been more specifically defined as a Gnostic "Apocalypse of Norea,"⁵¹ wherein Norea receives revelations mediated by the light-angel Eleleth.⁵² Norea, sister-consort of Seth, plays the role of a Gnostic savior, a female counterpart to Seth.⁵³

Gos. Eg., a work not treated by Fallon, is otherwise entitled "The Holy Book of the Great Invisible Spirit" (III 69,16-17; cf. III 40,12-13).⁵⁴ It shows some apocalyptic features in that it consists essentially of a revelation of the "salvation history" of the elect race of Seth, who is also the "author" of the revelation. At the end of the tractate it is reported that the great Seth wrote the book and placed it on a high mountain, "Charaxio."⁵⁵ The text has a thin Christian veneer in that Jesus Christ is mentioned in it. It is said that "Jesus the living one" is "he whom the great Seth has put on." Jesus is thus another "avatar" of the real savior, the heavenly Seth.⁵⁶

Steles Seth is not an apocalypse *per se*,⁵⁷ but it has some apocalyptic features. In the text Dositheos reveals to the elect (Sethian Gnostics) the content of the three steles inscribed by Seth for his "race," consisting of theurgical prayers addressed to each of the members of

the Sethian divine Triad of Father, Mother (Barbelo), and Son.⁵⁸ The "steles" pick up the aforementioned Jewish tradition according to which Sethian lore was preserved on tablets of brick and stone.⁵⁹ There are no Christian features in *Steles Seth*.

Melch. is an apocalypse of the first type.⁶⁰ A fragmentary text, it consists of revelations given to the priest-king Melchizedek (Gen 14:18; Ps 110:4) concerning the future career of Jesus Christ and Melchizedek's own role as high priest. In the course of the revelations Melchizedek is given to understand that Christ's triumph over the forces of wickedness is really that of Melchizedek himself; i.e., the earthly savior Jesus Christ is really Melchizedek redivivus! The Sethian Gnostic features of *Melch.* are arguably secondary. These include liturgical invocations of the heavenly beings in the Sethian divine world (5,27-6,10; 16,16-18,7) and the identification of the elect as the "children of Seth" (5,20). One of the interesting features of this text is its use of Jewish traditions relating to the figure of Melchizedek, including some that are also reflected in the Dead Sea Scrolls (11QMelch).⁶¹

One of the shortest of the Nag Hammadi tractates, *Norea* is a hymnic text containing prayers to the divine Triad and narrative featuring Norea's role as a "saved savior."⁶² It dovetails nicely with the "Apocalypse of Norea" that is part of *Hyp. Arch.*⁶³ In the latter, Norea is presented as "crying out" for "help" (92,32-93,1), which is then given by the light angel Eleleth. In *Norea* the hymnic invocation with which the text begins is attributed to Norea: "It is Norea who [cries out] to them" (27,21-22).

Trim. Prot. is not an "apocalypse," but it has, like *Steles Seth*, certain apocalyptic features.⁶⁴ It consists of three revelatory discourses narrated in the first person by a female savior figure, Protennoia ("First Thought") -Barbelo, recounting three salvific descents into the world. The third descent has her appearing as the Logos:

“I put on Jesus. I bore him from the cursed wood, and established him in the dwelling places of his Father” (50,12-15). *Trim. Prot.*’s intriguing parallels to the Prologue of the Gospel of John have been variously assessed, depending on the position one takes as to the Christian features of the text as a whole: integral or secondary.⁶⁵

Four other Nag Hammadi tractates, plus one from the related Berlin Codex, have been defined generically as “apocalypses”: *Sophia of Jesus Christ* (III,4 and BG,3); *The Gospel of Mary* (BG,1); *The Letter of Peter to Philip* (VIII,2); *Hypsiphronne* (XI,4); and *The Paraphrase of Shem* (VII,1).⁶⁶ Three of these are obviously Christian, one (*Hypsiphronne*) consists only of small fragments, and the remaining one (*Paraph. Shem*) is a non-Christian work.

*Paraph. Shem*⁶⁷ is an interesting, though very obscure, apocalypse of the second type. In it Shem reports on out-of-the-body experiences in which he is snatched up to the edge of the universe and receives revelations from a figure called “Derdekeas.” The revelations concern the origin of the world, destructions by flood and fire, and the final salvation of the elect. The Gnostic cosmogony of *Paraph. Shem* involves a three-principle system: Light, Darkness, and Spirit in the middle, providing the occasion for “mixture” with Darkness and Light. A similar system is described by Hippolytus in his *Refutation* 5.19. Hippolytus ascribes this system to Gnostics he calls “Sethians,” and says that he is quoting from a “Paraphrase of Seth.” The “Paraphrase of Seth” quoted by Hippolytus, unlike *Paraph. Shem*, contains Christian features. While Hippolytus’ “Sethian” system differs markedly from the Sethian Gnosticism already discussed, the figure of Derdekeas (>Aramaic *dardeqa*, “male child”) may be taken as a manifestation of the heavenly Seth.⁶⁸ Thus, Shem in *Paraph. Shem* is the recipient of revelations given by Seth. This may then help to explain the differences in the

titles of what appear to be variant versions of a single work, as given by Hippolytus and as found in the Nag Hammadi tractate.

All of the apocalypses discussed so far are Gnostic ones, with varying degrees of Jewish influence, some of them also showing evidence of the Christianization of Gnosticism. We turn next to the use in Gnostic texts of non-Gnostic Jewish apocalypses.

2. The Use of Jewish Apocalypses in Nag Hammadi Texts

In our discussion of *Apoc. Adam* (above), we noted the close parallels between that text and the Jewish Adam books. The theory of the existence of a Jewish apocalyptic testament of Adam used as a common source for *Apoc. Adam* and *Adam and Eve* was advanced. A similar theory was cited to account for correspondences between *Apoc. Adam* and the Syriac *Testament of Adam*. We also noted the reference to an Adam “apocalypse” in the Cologne Mani Codex, presumably a Gnostic work, and other books known to Mani reporting visions of Adam, books that could have included non-Gnostic Jewish apocalypses. References to a lost *Apocalypse of Adam* are, in fact, known from various patristic sources.⁶⁹ Epiphanius of Salamis, for example, refers to such an apocalypse in use among the Nicolaitan Gnostics, as well as a “Gospel of Eve” and many books in the name of Seth (*Panarion* 16.8.1).⁷⁰

But we do not need to speculate further on lost Jewish apocalypses used by Gnostics, or the nature of lost books cited only by title in the Nag Hammadi texts – *Orig. World* cites a number of these.⁷¹ We can, in fact, refer to at least two well-known Jewish apocalypses that were known to, and used by, authors of Nag Hammadi tractates: *1 Enoch* and *2 Enoch*.

Looking first at *2 Enoch*,⁷² Madeleine Scopello has made a good case for the use of this Graeco-Jewish apocalypse by the author of *Zos-*

trianos.⁷³ Both apocalypses feature a heavenly journey (type 2), in the case of Enoch up to the 10th heaven, in the case of Zostrianos to the region above the perceptible world. Two passages in *Zostrianos* are singled out by Scopello as having been taken from *2 Enoch*:⁷⁴

Zostrianos 5,15-17:

I received the image of the glories there. I became like one of them.

Zostrianos 128,15-18:

Behold, Zostrianos, you have heard all these things of (which) the gods have are ignorant and (which) seem infinite to angels.

the revelation in *Apoc. Adam* depicting a three-fold sequence of flood, fire, and end-time, we noted the formal parallels with certain Jewish apocalypses, notably the "Apocalypse of Weeks" in *1 Enoch*, which provides the closest Jewish analogy. Both apocalypses feature judgments

2 Enoch 22.10 [J]:

And I looked at myself, and I had become like one of his [A: the] glorious ones, and there was no observable difference.

2 Enoch 24.3 [J]:

Listen, Enoch, ... not even to my angels I explained my secrets ... as I am making them known to you today.

In the first passage cited in *Zostrianos*, Zostrianos has completed his first ascent through the "thirteen aeons" of the world, and is initiated in a baptismal ritual, after which he becomes like one of the "glories," or "glorious ones." In *2 Enoch* Enoch has been removed from his earthly garments and anointed with oil, after which he becomes like one of the "glorious ones." The "glorious ones" are, in the angelology of *2 Enoch*, the highest angelic order. In *Zostrianos* they are "perfect thoughts" and "models for salvation" (46,23-26).⁷⁵

The second passage in *Zostrianos* comes at the end. Zostrianos is addressed by one of the heavenly revealers, possibly Youel.⁷⁶ In *2 Enoch* Enoch is addressed by God himself, by way of introducing revelations yet to come. Enoch has been placed by God on his left, nearer than Gabriel.⁷⁷ Though the respective messages of the two apocalypses are quite different, the similarities between the two sets of passages cited suggest that the author of *Zostrianos* knew and used *2 Enoch*.⁷⁸

We turn now to *1 Enoch*. In our discussion of

by water (the Flood), fire (imagery based on the Genesis story of Sodom and Gomorrah), and the final judgment. Both apocalypses have as their special theme the preservation of the elect, the children of Seth in *Apoc. Adam* (69,19ff, etc.), the "sons of righteousness" and the "plant of truth" in the "Apocalypse of Weeks" (*1 Enoch* 93.1). G. Nickelsburg posits the influence of the "Apocalypse of Weeks" on the putative common source lying behind *Apoc. Adam* and *Adam and Eve*.⁷⁹ But it is equally plausible that the author of *Apoc. Adam* was familiar with the "Apocalypse of Weeks," and perhaps other parts of *1 Enoch* as well.⁸⁰

The clearest example of the use of *1 Enoch* in a Nag Hammadi writing is found in *Ap. John*. In this case we have to do with the use of a passage from the oldest part of *1 Enoch*, the "Book of Watchers" (*1 Enoch* 1-36), namely the myth of the descent of the angels in *1 Enoch* 6-11 (+15). This myth, an expansion of Genesis 6:1-4, provides a basis for the Enoch authors' interpretation of the origins of evil in the world, including evils current in their own day. The myth

also provides for the resolution of evil in the coming judgment.

The basic structure and content of the myth can be summarized as follows: A. The angels (“watchers”) plan to go down and copulate with the daughters of men; led by their chief, Shemiḥazah, they descend upon Mt. Hermon (6.1-6). B. The angels commit fornication (7.1). C. Their actions result in the birth of violent giants (7.2-6). D. The angels instruct people in metallurgy and other arts (8.1-3). E. The wicked angels are punished and reserved for the conflagration to ensue upon the final judgment (10.4-15). F. The evil spirits of the dead giants lead people astray and cause all manner of evils on the earth (15.8-12), and will continue their activities until the consummation of the age (16.1).⁸¹

The main passage in *Ap. John* that utilizes this myth in *1 Enoch* is part of a running commentary on the opening chapters of Genesis, presented in the text as we now have it as part of a dialogue between the Gnostic revealer, Jesus, and his interlocutor, John.⁸² *Ap. John*’s version of the myth can be summarized as follows:⁸³ A. The “chief archon” sends his angels down to copulate with the daughters of men. Unsuccessful, they create a “counterfeit spirit” (29,16-25). B. The angels change themselves to resemble the women’s mates,⁸⁴ and fill them with darkness (29,26-30). C. The angels instruct people in metallurgy and lead them astray (29,30-30,2). D. The entire world becomes enslaved and corrupted, dominated by the counterfeit spirit (30,2-11).

Our Gnostic author, while utilizing the myth in *1 Enoch* as part of his commentary on Genesis, has also reinterpreted it. In *Ap. John* the angels’ plan follows upon the Flood, rather than preceding it (as in Genesis and *1 Enoch*). The “chief archon” is elsewhere identified in *Ap. John* under the names Ialdabaoth, Saklas, and Samael (II 11,15-22),⁸⁵ and is manifestly a demonized version of the biblical Creator. In *Ap.*

John’s retelling of the Enochic myth he is functionally the counterpart to the chief of the “watchers,” Shemiḥazah. The author of *Ap. John* also retells the story of the angels’ fornication in such a way as to underscore his view that sexuality *per se*, not simply adultery, is inherently evil. The giants and the evil spirits play no role in *Ap. John*’s version; the functional equivalent of the evil spirits is *Ap. John*’s “counterfeit spirit.”⁸⁶ As for the angels’ instruction in metallurgy and other arts found in *1 Enoch*, the presence of this part of the myth in *Ap. John* provides conclusive proof of *Ap. John*’s dependence upon *1 Enoch*, for its purpose in *Ap. John* is not at all clear. The punishment of the angels depicted in *1 Enoch* 10, while not an integral part of *Ap. John*’s retelling of the myth, is reflected in another passage in *Ap. John* wherein the punishment of reprobate souls is treated: they will go “to that place where the angels of poverty go . . . , the place where there is no repentance. And they will be kept for the day on which those who have blasphemed the spirit will be tortured, and they will be punished with eternal punishment” (27,24-31).

Unde malum? It is of more than passing interest that, as part of an attempt to answer that question, the author of *Ap. John* relied at least in part on a text from *1 Enoch* that deals with the same issue, even though our Gnostic author comes up with a different answer. The Jewish Enoch traditions played an important role in the elaboration of Gnostic mythology and the production of Gnostic literature, and other examples of the use of these traditions in Gnostic texts from outside the Nag Hammadi corpus could be cited, including Manichaean texts.⁸⁷ *1 Enoch* and *Ap. John* are among the most important texts of “Jewish Apocalypticism” and “Gnosis” respectively. Taken together they represent paradigmatically the transition from the one to the other, “from Jewish Apocalypticism to Gnosis.”

3. The Transformation of the Jewish Apocalyptic Worldview in the Gnostic Religion.

We have seen in the foregoing how the "apocalypse" genre as developed in the literature of Second Temple Judaism provided the model for apocalypses created in Gnostic circles, such as those responsible for the Nag Hammadi tractates that we have considered. We have also seen cases of how the Gnostic apocalypses used and reinterpreted older Jewish apocalypses, most notably those attributed to the antediluvian patriarch Enoch. It remains now to explicate what was only implicit in our previous discussions, i.e. the differences between the religiosity reflected in the Jewish apocalypses and that reflected in the Gnostic ones. We can do this by posing the questions raised by the title of this paper: What is "Jewish Apocalypticism"? What is "Gnosis," or "Gnosticism"? And how does one assess and interpret the relationship between them ("from ... to")?

I mentioned at the beginning of this paper the conference on Apocalypticism held in Upsala in 1979. It will be recalled that the organizers of that conference had as a goal the production of a consensus document defining "apocalypticism," comparable to the working document that issued from the Messina colloquium on Gnosticism in 1966.⁸⁸ As it turned out, no such consensus was possible to elicit from the scholars there assembled.⁸⁹ I suspect, though, that the project would have been somewhat easier if the goal had been narrower, and concentrated on "Jewish apocalypticism." Such a project would involve the extrapolation from extant Jewish apocalypses of a common worldview that is more or less reflected in the respective texts, coupled with a notion of revelation that the genre "apocalypse" ("revelation") presupposes.

There is no dearth of scholarship on Jewish apocalypticism; many scholars have been at

work on the subject. One of these, Christopher Rowland, makes the following points by way of answering the question, What is apocalyptic (i.e. Jewish apocalypticism)?:

Apocalyptic seems essentially to be about the revelation of divine mysteries through visions or some other form of immediate disclosure of heavenly truths ... The content of the material revealed is diverse, so are the modes of revelation. Heavenly ascents, dream-visions, with or without interpretation, and angelic or divine pronouncements are all typical ways of communicating the divine will and the mysteries of the heavenly world."⁹⁰

In the chapters of his book devoted to the content of the heavenly mysteries, Roland uses as an organizing principle phrases from the following passage of the Mishnah:

The forbidden degrees [Lev. 18:6ff.] may not be expounded before three persons, nor the story of creation (*ma`aseh bereshit*) [Gen 1] before two, nor the chariot-chapter (*ma`aseh merkabah*) [Ezek 1 and 10] before one alone, unless he is a sage that understands of his own knowledge.

Whoever gives his mind to four things, it were better for him if he had not come into the world – what is above, what is beneath, what was beforetime, and what will be hereafter. And whosoever does not take thought for the glory of his creator, it were better for him if he had not come into the world.⁹¹

This statement could be taken as a polemic against apocalyptic or Gnostic speculation. It certainly reflects a time in the development of rabbinic Judaism when the reading and production of apocalypses was losing favor and Gnosticism was coming to the fore. Yet, there is no question but that elements of the apocalyp-

tic worldview persisted in rabbinic Judaism, and some important features of apocalypticism (throne-chariot visions) became the basis for a developed Jewish “merkabah mysticism.”⁹² In any case, this mishnah provides useful headings for discussing the content both of “Jewish apocalypticism” and “Gnosis.” First, Jewish apocalypticism.

1. **What is above.**⁹³ Apocalyptic texts often depict in elaborate fashion the heavenly world: God and his attendant angels. Visions of God in apocalyptic texts, beginning with *1 Enoch* 14, depict God in his throne-chariot (Ezekiel 1), surrounded by his heavenly hosts. Included among the heavenly beings are the four living creatures (*hayyoth*) mentioned in Ezekiel 1:5ff., and various classes of angels, the chief of whom is Michael, the heavenly representative of Israel (e.g. Daniel 12:1). The development of angelology in Second Temple Judaism was one way of emphasizing the transcendence of God vis-a-vis the world below.

Discussions of “what is above” also include astronomy and other cosmological topics related to the created order. The Enoch literature, for example, is especially replete with encyclopedic discussions of the sun, moon, and other heavenly bodies (e.g. *1 Enoch* 71-75; 78-79), details which also involve concerns for the religious calendar – a solar calendar is favored in the Enoch texts, *Jubilees*, and the Qumran literature. In short, the life of God’s elect people on earth is expected to reflect patterns existing in the world above.

2. **What is beneath.**⁹⁴ The Enochic literature provides detailed treatments of other aspects of cosmology than the heavenly bodies and their movements: visions of the underworld, including the place of punishment of the fallen angels (*1 Enoch* 21), Gehenna (ch. 27), Paradise, and other areas of the world inaccessible to ordinary people. But the lot of human beings on earth is also a topic of the apocalyptic’s concern, especially the effects of sin in the lives

of individuals and the people of God as a whole. A deep pessimism regarding humankind and the people of Israel characterizes much of the later apocalyptic texts (*4 Ezra*, *2 Baruch*, *Apoc. Abraham*), tempered only by the hope in God’s promises for the future. “This age” (*’olam ha-zeh*) is dominated by the forces of evil.⁹⁵ Only an act of God can bring it to its conclusion with the ushering in of the “age to come” (*’olam ha-ba’*).⁹⁶

3. **What was beforetime.**⁹⁷ We have already noted the interest in cosmology that is part of the apocalyptic worldview. But cosmogony is equally important, i.e. the subject matter and meaning of Genesis (*ma’aseh bereshit*). What is involved here is not only interpretation of the meaning of Genesis 1 and a recounting of Creation, but the addition of other details into the story, such as the creation of the various classes of angels (e.g. *Jubilees* 2). Interest in what was before Creation is also part of the subject matter, e.g. the “treasuries” or “angels” out of which God brought light (*4 Ezra* 4:20; cf. *2 Enoch* 24-33).

Interest in the primeval past also includes details related to the Fall of Adam and Eve. The *Life of Adam and Eve* and *2 Enoch* provide expansions of Genesis that tell of Satan’s expulsion from heaven, together with other angels subordinate to him, for failing to worship the newly created Adam (*Adam and Eve* chs. 12-16; cf. *2 Enoch* 29-31), and his vengeful temptation of Eve, as a result of which Adam and Eve are expelled from Paradise. This complex of material provides an explanation for the origins of evil in the world, to which the fall of the angels in Genesis 6, elaborated in *1 Enoch* 6-11, is an alternative or correlative.

Part of the apocalyptic’s interest in the past has to do with past history, the history of Israel but also the history of the world itself. In that case we have narratives of past events which serve as background for events that are expected in the future. Reference has already been

made to apocalypses containing these features.⁹⁸

4. **What is to come.**⁹⁹ Eschatology, of course, is a feature of biblical religion that pre-dates apocalyptic. Eschatology is an essential feature of apocalypticism as well, though there is no uniformity among the apocalyptic texts as to the details of the end-time and the "age to come." For example, the belief in a coming Messiah, which predates the development of apocalyptic, is not a necessary feature of it. The essential point is that human history is moving to an end, after which evil will be no more and God's elect will live in eternal bliss. The hope for a future salvation – however variously it is described in the texts – provides the faithful people of God with hope that enables them to persevere in the face of the present evils that surround them.

The apocalyptic worldview here so cursorily summarized was an important feature of Second Temple Judaism, and manifested itself in various ways in the life of the people. It was a variegated phenomenon, so that it is not historically accurate to speak of a single "apocalyptic movement."¹⁰⁰ The first apocalypses, or sets of apocalypses, arise in different social settings, many of them obscure. But the apocalyptic worldview could also spawn separate Jewish sects, such as the Essene sect reflected in the Qumran scrolls, and the early Christian community. In these cases one can speak of full-blown apocalyptic sects within the religion of Second Temple Judaism.

What of "Gnosis," or "Gnosticism"? The scholars gathered at Messina for the international colloquium on "the Origins of Gnosticism" elected a committee to prepare a "final document," entitled "Proposal for a Terminological and Conceptual Agreement with regard to the Theme of the Colloquium." This document distinguishes "the Gnosticism of the Second Century Sects" from a more general gnosis, "knowledge of the divine mysteries re-

served for an élite." The gnosis of Gnosticism involves "the idea of a divine spark in man, deriving from the divine realm, fallen into this world of fate, birth, and death, and needing to be awakened by the divine counterpart of the self." Included in this gnosis is the notion of a "devolution" of the divine and "reintegration" of the fallen component. "This *gnosis* is a revelation-tradition of a different type from the Biblical and Islamic revelation traditions."¹⁰¹

Not all scholars of Gnosticism are happy with this formulation, with its distinction between gnosis (in a larger sense) and "Gnosticism."¹⁰² For our purposes here, I shall use the term "Gnosis" (in the title of my paper) as an equivalent of "Gnosticism." But I go further than the Messina colloquium in defining Gnosticism as "a religion" in its own right, i.e. the Gnostic religion, with a worldview of its own.¹⁰³

An essential feature of the Gnostic religion is its notion of revelation. We have seen that Jewish apocalypticism involves a developed concept of revelation, involving what could be viewed (in terms used by the Messina scholars for "gnosis") as a "knowledge of the divine mysteries reserved for an élite." But what distinguishes Gnostic *gnosis* from apocalyptic "knowledge" (Heb. *da`ath*) is that gnosis is itself the means of salvation, rather than observance (as in Judaism) or faith (as in Christianity). Revealed from the transcendent world, *gnosis* provides the basis for the reintegration of the divine spark in man into the divine world from which it came.

Gnosis has a "content," of course. Indeed, one can organize a discussion of the content of this Gnosis around the same rubrics as used with the Jewish apocalyptic worldview. The "Sethian" texts of the Nag Hammadi corpus, some of which we have already considered, provide the essential evidence for this discussion.

1. **What is above.** *Ap. John* contains an elaborate statement on the transcendent God and

the heavenly world (II 2,27-9,24), and parallel statements can be found in other Nag Hamma-di texts (esp. *Allogenes* 62,27-63,25). There is first the unknown “Invisible Spirit,” who is a “Monad.” In a process of intellection he brings forth his “First Thought,” called Barbelo. A third emanation is Autogenes-Adamas, and these three constitute the divine Triad of Father-Mother-Son in the Sethian Gnostic system. Additional beings include the four light angels of Autogenes, heavenly prototypes of Adam and Seth, and additional “aeons” including Sophia (“Wisdom”).

The heavenly world in this Gnostic system is quite comparable to that of the Jewish apocalypses, even if it reflects important influences from Middle-Platonism.¹⁰⁴ For example, the four light angels are formally comparable to the four *ayyoth* of the apocalypses, and there are even examples of “throne-chariot” mysticism comparable to the vision of Enoch in *I Enoch* 14 and later “mystical” texts (*Hyp. Arch.* 95,13-96,3; *Orig. World* 103,32-106,19).¹⁰⁵ There are also occurrences in Gnostic texts of a special angel having God’s own name, “Youel,” as we already noted in our discussion of *Zostrianos*.¹⁰⁶

However, in the Gnostic case the transcendent God is not the Creator of the world. The Gnostics in effect split the transcendent God of the biblical tradition into two: a super-transcendent supreme God unknown and alien to the world, and a not-so-transcendent Creator (“Demiurge”) responsible for creating and governing the lower world. While this splitting of the deity might be at least partially accounted for with reference to the impact of Platonism (a transcendent *Nous* with the Demiurge of Plato’s *Timaeus* as a second god),¹⁰⁷ Gnostic dualism is much more radical than anything encountered in Platonism, as Plotinus’ attack against the Gnostics clearly attests (*Enneads* 2.9).

“What is above” also includes the origin of

human souls, and the destiny of those enlightened by gnosis. In the “Sethian” system the elect are regarded as the special “race” of the heavenly Seth.

2. What is below. The κόσμος, the spatio-temporal universe, is regarded by the Gnostics as a baneful prison for human souls entombed in material bodies. Created and governed by the Demiurge and his powers, it is the realm of darkness and chaos. Included in this lower world are the heavenly bodies, the seven planets (including sun and moon) and the Zodiacal constellations, with which various archons are associated. *Ap. John* has a lengthy treatment of this.¹⁰⁸ Of course, Gnostic cosmology, as also the cosmology of some Jewish apocalypses (e.g. *2 Enoch*), is based on that of the Hellenistic world in general, which views the earth as a sphere at the center (bottom) of the universe, surrounded by the spheres of the planets and fixed stars. What is new in the Gnostic case is that this entire κόσμος is viewed in a radically negative way as the place into which the Gnostic soul has been “thrown” and from which it must escape.¹⁰⁹ The Gnostic soul is regarded by the Gnostics as consubstantial with the divine, and thus as alien to the world as is the transcendent God himself.

3. What was beforetime. One of the features of Gnosticism that is often noted is the interest on the part of the Gnostics in the opening chapters of Genesis. We have also noted that there is a comparable interest in the accounts of Creation and the Fall of man in Jewish apocalypticism. What is new in the Gnostic case is the hermeneutical slant given to the biblical text and the various Jewish exegetical traditions based on it. Examples have already been cited: the role played by God the Creator in *Apoc. Adam* and *Ap. John* is comparable to that played by Satan in the Jewish Adam literature and the wicked Shemihazah in *I Enoch*. The “Fall” of Adam and Eve in the Gnostic sources is not due to their disobedience of the divine

command, but rather to the vengeful envy on the part of the Creator of their exalted status. The Creator and his archons fetter Adam in a material body, and attempt to hold him and his progeny in thrall. The real human being is the imprisoned soul, whose origin is from above, a "spark" of the divine. Indeed, the real "Fall" in the Gnostic texts occurs within the divine world itself, i.e. in the action of the Gnostic aeon Sophia, which results in an illegitimate son, the Creator of the world (Ialdabaoth-Saklas-Samael in *Ap. John*).¹¹⁰

We have also noted examples in the Gnostic apocalypses of a periodization of history comparable to that of the Jewish apocalypses, and a special interest in the salvation of the elect. Again, the essential difference between the Jewish and the Gnostic cases is the interpretive slant found in the latter: the heavenly agencies working to protect the Gnostic elect are working against the Creator and his henchmen. Whereas in the Jewish texts the elect's present lot is due to the evil powers of "this age," who are working against God in a world corrupted by sin, in the Gnostic texts the elect's lot is due to his imprisonment in a material body and in a κόσμος that is inherently evil.

4. **What is to come.** Just as eschatology is an important ingredient of the apocalyptic worldview, so is it in the case of the Gnostic worldview.¹¹¹ The future salvation of the elect is just as important in Gnosticism as it is in Jewish apocalyptic. Expectation of future punishment for the wicked is also found in some Gnostic texts, as we saw in the case of *Ap. John*, where the influence of *I Enoch* was also noted. But whereas in Jewish apocalyptic the elect are expected to live in a reconstructed world, one free from sin and evil, in the Gnostic worldview the κόσμος is expected to be annihilated, and the Gnostic elect reintegrated into the heavenly world from which they have their origins.

From what has already been said, it is clear that the Gnostic worldview is very different from that of Jewish apocalypticism. But it is equally clear that one cannot account for the former without reference to the latter. In other words, there is every reason to think that the Gnostic worldview developed out of the apocalyptic worldview of Second Temple Judaism. But how did this happen?

It is a truism that religious texts originate in the context of religious communities. Thus, apocalyptic texts are the literary products of authors active within specific religious sects or groups; and one must say the same for Gnostic texts. However, it is notoriously difficult to know anything about the actual social and historical contexts of such groups. This is true both for the Jewish apocalyptic texts, e.g. the Enoch literature, and the Gnostic ones, though we now have for at least one Jewish apocalyptic sect, the Qumran community, considerable archaeological and historical evidence. No such evidence exists for the earliest Gnostic groups.¹¹²

We can, therefore, only speculate as to how, or why, people reinterpreted their inherited traditions in such a way as to develop a new worldview, and a new religion, Gnosticism. But that they did so is quite clear from the texts. Who these innovative people were we do not know. But we can extrapolate from our evidence a plausible enough theory: they were intellectual Jews, somehow disaffected with the current interpretations of their ancestral traditions and in search of a new understanding of their place in the world. Thus, one can say the same thing about Gnosticism as about Christianity:¹¹³ both of them emerged out of a Jewish matrix. The movement "from Jewish apocalypticism to Gnosis" should be understood in the historical context of the movement from Judaism to Gnosticism.

Notes

1. For example, in his classic work on "Gnosis and the spirit of late antiquity" Hans Jonas pays no attention at all to Jewish apocalyptic as a factor in the development of Gnosticism. See *Gnosis und spätantiker Geist*, part 1: *Die mythologische Gnosis* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1934; 3rd ed. 1964), part 2:1: *Von der Mythologie zur mystischen Philosophie* (1954), part 2:1 and 2 (ed. by Kurt Rudolph, 1993). Likewise the great Swedish historian of religions, Geo Widengren, paid no attention to Jewish apocalyptic in his work on Gnosticism. See e.g. his summary statement, *The Gnostic Attitude*, (trans. from the Swedish by Birger A. Pearson; Santa Barbara: Institute of Religious Studies, 1973); the Swedish version is chapter 16, "Den gnostiska inställningen," in his handbook, *Religionsens värld*, 3rd ed. (Stockholm: Almqvist & Wiksell, 1971).
2. "Apocalyptic Eschatology in Gnosticism," in David Hellholm, ed., *Apocalypticism in the Mediterranean World: Proceedings of the International Colloquium on Apocalypticism, Uppsala, August 12-17, 1979* (Tübingen: Mohr-Siebeck, 1983) 317-25, esp. 319. It is a great pity that MacRae's doctoral dissertation was never published: "Some Elements of Jewish Apocalyptic and Mystical Tradition and Their Relation to Gnostic Literature" (2 vols., University of Cambridge, 1966). MacRae was one of the very first to see the importance of Jewish apocalyptic in the study of the Nag Hammadi texts that were then becoming available.
3. Cf. Morton Smith, "On the History of ΑΠΟΚΑΛΥΠΤΩ and ΑΠΟΚΑΛΥΨΙΣ," in Hellholm, *Apocalypticism*, 9-20.
4. *Apocalypse: The Morphology of a Genre, Semeia* 14 (Missoula: Society of Biblical Literature and Scholars Press, 1979). Cf. also Lars Hartman, "Survey of the Problem of Apocalyptic Genre," in Hellholm, *Apocalypticism*, 329-43.
5. Collins, *Apocalypse*, 9. See now also his more recent work, *The Apocalyptic Imagination: An Introduction to the Jewish Matrix of Christianity* (New York: Crossroad, 1984).
6. *Apocalypse*, 5-8.
7. *Ibid.*, 13-15. The various known apocalypses are treated in the six main chapters of the book: the Jewish apocalypses (Collins), the early Christian apocalypses (Adela Yarbro Collins), the Gnostic apocalypses (Francis T. Fallon), Greek and Latin apocalypses (Harold W. Attridge), "Apocalypses and 'Apocalyptic' in Rabbinic Literature and Mysticism" (Anthony J. Salderini), and Persian apocalypses (Collins).
8. I have relied heavily on Fallon's essay (pp. 123-58) in what follows in this section. Quotations from the Nag Hammadi texts are, unless otherwise specified, taken from *The Nag Hammadi Library in English*, 3rd rev. ed. by James M. Robinson and Richard Smith (San Francisco: Harper & Row, 1988). On the Gnostic apocalypses see also the still useful article by Martin Krause, "Die literarischen Gattungen der Apokalypsen von Nag Hammadi," in Hellholm, *Apocalypticism*, 621-37.
9. PHEME PERKINS has persuasively argued that the Gnostic "revelation dialogue," as a literary form, is heavily indebted to Jewish apocalypses which feature questions put by the seer to the interpreting angel. See *The Gnostic Dialogue: The Early Church and the Crisis of Gnosticism* (New York: Paulist Press, 1980) 19f., 25f. For a more recent discussion see Ulrich Schoenborn, *Diverbium Salutis: Literarische Struktur und theologische Intention des gnostischen Dialogs am Beispiel der koptischen 'Apokalypse des Petrus'* (SUNT 19; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1995) 31-42.
10. On *Apoc. Paul*, *1 Apoc. Jas.*, *2 Apoc. Jas.*, and *Apoc. Pet.* see Fallon (in Collins, *Apocalypse*), 138; 132-33; 128; 133-34.
11. See Fallon, 126-27.
12. James H. Charlesworth, ed., *The Old Testament Pseudepigrapha* (hereafter: *OTP*), vol. 1: *Apocalyptic Literature and Testaments* (Garden City: Doubleday, 1983) 707-19 (Introduction and Translation by George MacRae).
13. George MacRae, Introduction to *The Apocalypse of Adam*, p. 152 in Douglas M. Parrott, ed., *Nag Hammadi Codices V, 2-5 and VI with Papyrus Berolinensis 8502, 1 and 4* (NHS 11; Leiden: Brill, 1979), containing the critical edition of *Apoc. Adam* (Coptic transcription, translation, and notes also by MacRae).
14. B. A. Pearson, "The Problem of 'Jewish Gnostic' Literature," in Charles W. Hedrick and Robert Hodgson, eds., *Nag Hammadi, Gnosticism and Early Christianity* (Peabody MA: Hendrickson, 1986) 15-35, esp. 26-33. A revised version of this article is chapter 7 in Pearson, *The Emergence of the Christian Religion: Essays on the Early Christianity* (Harrisburg PA: Trinity Press International, 1997) 122-46.
15. See Collins' discussion of these in *Apocalypse*, 30-36.
16. I.e. after Seth's birth at age 230, according to the LXX of Gen 5:3; Adam died at the age of 930, according to Gen 5:4.
17. See the section devoted to Testaments (often with apocalyptic sections) in *OTP* 1:773-995. See also, on the testamentary form, George W.E. Nickelsburg, *Jewish Literature Between the Bible and the Mishnah: A History*

- ical and Literary Introduction (Philadelphia: Fortress Press, 1981) 231-57. Fragments of apocalyptic "testaments" are also found at Qumran: *Testament of Levi* (4Q541); *Testament of Naphtali* (4Q215); *Testament of Qahat* (4Q542); *Testament of Amram* (4QAmram). For translations see Geza Vermes, *The Dead Sea Scrolls in English*, 4th rev. ed. (London: Penguin, 1995) 305-13.
18. The outline is essentially that found in my article, "Jewish Gnostic Literature" (cit. n. 14) 27.
 19. The death of Adam is implied in the phrase, "after I have completed the times of this generation" (67,22-24). The rest of page 67 is damaged; p. 68 is blank.
 20. PHEME PERKINS, "Apocalypse of Adam: The Genre and Function of a Gnostic Apocalypse," *CBQ* 39 (1977) 382-95; B. A. PEARSON, "The Figure of Seth in Gnostic Literature," in Bentley Layton, ed., *The Rediscovery of Gnosticism* (Leiden: Brill, 1980-81) 2:472-504 [=PEARSON, *Gnosticism, Judaism, and Egyptian Christianity* (Minneapolis: Fortress Press, 1990) 52-83]; G.W.E. NICKELSBURG, "Some Related Traditions in the Apocalypse of Adam, the Books of Adam and Eve and 1 Enoch," in Layton, *Rediscovery* 2:515-39.
 21. From M. D. JOHNSON'S translation in *OTP* 2:266, 270.
 22. "Related Traditions," 537.
 23. See S. E. ROBINSON, *The Testament of Adam: An Examination of the Syriac and Greek Traditions* (SBLDS 52; Chico CA: Scholars Press, 1982). Robinson's translation is published in *OTP* 1: 989-95.
 24. "Das Problem des Ursprungs des Testament Adams," *OrChrA* 197 (1972) 387-99, esp. 397-98.
 25. The name of the Phoenician "Lord of Heaven" (*Ba'al Shamem*). "Balsamos" is the name of an angel in the Coptic *Apocalypse of Bartholomew* (Rec. A) in a hymn sung by angels to Adam in Paradise. See A. M. KROPP, *Ausgewählte koptische Zaubertexte* (Bruxelles: Fondation Egyptologique Reine Elisabeth, 1930-31) 1:80.
 26. Ron Cameron and Arthur J. Dewey, ed. and trans., *The Cologne Mani Codex "Concerning the Origin of His Body"* (SBLTT 15, Early Christian Literature Series 3; Missoula: Scholars Press, 1979) 39.
 27. So e.g. Gedaliahu G. Stroumsa, *Another Seed: Studies in Gnostic Mythology* (NHS 24; Leiden: Brill, 1984) 146
 28. *Ant.* 1.67-71; cf. IIB, C, and E in our outline of *Apoc. Adam*.
 29. On the heavenly Seth as "savior" see Pearson, *Gnosticism* (cit. n. 20) 76-79.
 30. Nickelsburg, "Related Traditions," 535-37.
 31. See my article, "Jewish Gnostic Literature," 26-33.
 32. In recent treatments suggested dates for *Apoc. Adam* range from the first century BCE (Andrew Welburn, "Iranian Prophetology and the Birth of the Messiah: The Apocalypse of Adam," *ANRW* II.25.6: 4752-94) to the fourth century CE (S. T. Carrol, "The Apocalypse of Adam and Pre-Christian Gnosticism," *VC* 44 [1990] 263-79).
 33. *Vit. Plot.* 16, Armstrong's translation in the LCL ed.
 34. For the critical edition see Carl Schmidt and Violet MacDermot, *The Books of Jeu and the Untitled Text in the Bruce Codex* (NHC 13; Leiden: Brill 1978). On Nikotheos see Howard M. Jackson, "The Seer Nikotheos and His Lost Apocalypse in the Light of Sethian Apocalypses from Nag Hammadi and the Apocalypse of Elchasai," *NovT* 32 (1980) 250-77.
 35. For the critical edition see John H. Sieber, ed., *Nag Hammadi Codex VIII* (NHS 31; Leiden: E.J. Brill, 1991).
 36. Cf. Fallon, in Collins, *Apocalypse*, 137.
 37. For critical edition see Charles W. Hedrick, ed., *Nag Hammadi Codices XI, XII, XIII* (NHS 28; Leiden: E.J. Brill, 1990).
 38. Fallon (in Collins, *Apocalypse*, 127) refers to a "mixture" of both categories.
 39. For the critical edition see Birger A. Pearson, ed., *Nag Hammadi Codices IX and X* (NHS 15; Leiden: E.J. Brill, 1981).
 40. *Marsanes* is not treated by Fallon.
 41. See e.g. B. A. Pearson, "Gnosticism as Platonism," in *Gnosticism* (cit. n. 20), 148-64.
 42. Cf. Pearson, "Figure of Seth," in *Gnosticism*, 65-66.
 43. *Ibid.*, 76-79. Even Zoroaster was sometimes identified with the biblical Seth; see W. Bousset, *Hauptprobleme der Gnosis* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1907) 378-82.
 44. See esp. Hans-Martin Schenke, "Das sethianische System nach Nag-Hammadi-Handschriften," in P. Nagel, ed., *Studia Coptica* (Berlin: Akademie-Verlag, 1974) 165-72; idem, "The Phenomenon and Significance of Gnostic Sethianism," in Layton, *Rediscovery* (cit. n. 20) 2:588-616.
 45. Fallon, in Collins, *Apocalypse*, 130.
 46. So already Fallon, *ibid.*
 47. See e.g. B. A. Pearson, "Apocryphon Johannis Revisited," in P. Bilde et al., eds., *Apocryphon Severini presented to Søren Giverson* (Aarhus: Aarhus University Press, 1993) 155-65; and idem, "Jewish Gnostic Literature" (cit. n. 14), esp. 19-25.
 48. On "classic gnostic" scripture, see Bentley Layton, *The Gnostic Scriptures* (Garden City: Doubleday, 1987) 1-214. Layton's "classic gnostic" texts correspond, for the most part, to the ones other scholars label as "Sethian Gnostic."
 49. Fallon, in Collins, *Apocalypse*, 132. For the latest critical edition of *Hyp. Arch.* see B. Layton, ed., *Nag Hammadi Codex II, 2-7 together with XIII, 2**, *Brit. Lib. Or. 4926(1), and P.Oxy. 1, 654, 655*, vol. 1 (NHS 20; Leiden: E.J. Brill, 1989).
 50. See e.g. B. A. Pearson, "Jewish Sources in Gnostic Lit-

- erature," in Michael Stone, ed., *Jewish Writings of the Second Temple Period* (Compendia Rerum Iudaicarum ad Novum Testamentum II.2; Assen: Van Gorcum, 1984) 443-81, esp. 464-69.
51. *Ibid.*, 464.
 52. Eleleth is one of the four "Illuminators" or light-angels in the Sethian Gnostic system. Cf. n. 44.
 53. On Norea, see esp. B. A. Pearson, "The Figure of Norea in Gnostic Literature," in *Gnosticism*, 84-94.
 54. For the critical edition see A. Böhlig and F. Wisse, eds., *Nag Hammadi Codices III,2 and IV,2: The Gospel of the Egyptians* (NHS 4; Leiden: E.J. Brill, 1975).
 55. *Gos. Eg.* III 68,12-14. For discussion of the name "Charaxio" see Stroumsa, *Another Seed* (cit. n. 27) 115-17.
 56. Cf. Pearson, "Figure of Seth," in *Gnosticism*, 78f.
 57. Fallon (in Collins, *Apocalypse*, 139-47, esp. 146) lists *Steles Seth* with a group of texts that he refers to as "related types." For the most recent critical edition of *Steles Seth*, by James E. Goehring, see B. A. Pearson, ed., *Nag Hammadi Codex VII* (NH(M)S 30; Leiden: E.J. Brill, 1995).
 58. Cf. n. 44. On the ritual function of *Steles Seth* see e.g. B. A. Pearson, "Theurgic Tendencies in Gnosticism and Iamblichus's Conception of Theurgy," in R. T. Wallis and J. Bregman, eds., *Neoplatonism and Gnosticism* (Studies in Neoplatonism: Ancient and Modern 6; Albany: State University of New York Press, 1992) 253-75, esp. 260-63.
 59. Cf. discussion above, and Pearson, *Gnosticism*, 72.
 60. Fallon, in Collins, *Apocalypse*, 128-29. For the critical edition, by S. Giversen and B. A. Pearson, see Pearson, *Nag Hammadi Codices IX and X*.
 61. For discussion see Pearson's Introduction to *Melch.* in the critical edition; also *idem*, "The Figure of Melchizedek in Gnostic Literature," in *Gnosticism*, 108-123, esp. 110-14.
 62. Critical edition, by Giversen and Pearson, in Pearson, *Nag Hammadi Codices IX and X*.
 63. See n. 50.
 64. *Trim. Prot.* is another of Fallon's "related types" (in Collins, *Apocalypse*, 143). For the latest critical edition, by John Turner, see Hedrick, *Codices XI, XII, XIII* (cit. n. 37).
 65. For discussion, with relevant bibliography, see Turner's Introduction in the Hedrick edition.
 66. Fallon, in Collins, *Apocalypse*, 129-30; 131-32; 134; 136-37. Fallon also includes in his discussion (pp. 135-36) *Pistis Sophia* (in the Askew Codex). The following are included by Fallon in his discussion of "related types" (139-47): "Gnostic Revelatory Dialogues": *The Book of Thomas the Contender* (NHC II,7); *The Dialogue of the Savior* (III,5); *The First Book of Jeu* (in the Bruce Codex); *The Second Book of Jeu* (Bruce Codex). "Gnostic Revelatory Discourses (including *Trim. Prot.*): *The Thunder, Perfect Mind* (VI,2); *Second Treatise of the Great Seth* (VII,2); *The Concept of Our Great Power* (III,4). "Christian Apocalypse" (of questionable gnostic character): *The Apocryphon of James* (I,1). Revelation Journey and Epiphany: *The Acts of Peter and the Twelve Apostles* (VI,1). (*Steles Seth* is in a special category: "Revelatory Stele," p. 146.)
 67. Critical edition, by Frederik Wisse, in Pearson, *Nag Hammadi Codex VII* (cit. n. 57).
 68. So Stroumsa, *Another Seed*, 79.
 69. Cf. discussion in M. R. James, *The Lost Apocrypha of the Old Testament* (London: S.P.C.K./New York: Macmillan, 1920) 7-8.
 70. Cf. discussion in Pearson, "Jewish Sources" (cit. n. 50) 445f.
 71. *Ibid.*, 448f.
 72. *2 Enoch*, now extant only in Old Slavonic, is a writing that is most probably to be located in first-century Alexandria, or elsewhere in the Jewish Diaspora. See F. I. Andersen's introduction and translation in *OTP* 1:91-213.
 73. Scopello, "The Apocalypse of Zostrianos (Nag Hammadi VIII.1) and The Book of the Secrets of Enoch," *VC* 34 (1980) 376-85.
 74. I cite from the *OTP* edition of *2 Enoch*; Scopello uses that of A. Vaillant (*Le livre des secrets d'Hénoch: Texte slave et traduction française* [Paris: Institut d'Etudes Slaves, 1952]).
 75. Scopello, "Apocalypse of Zostrianos," 376-78.
 76. So Scopello, *ibid.*, 379. Cf. *Zost.* 52,14; 54,17; 63,11; 125,14. Youel, whose name is reminiscent of that of the angel Yaoel in the *Apocalypse of Abraham*, is a feminine entity occurring in a number of Gnostic texts. See M. Scopello, "Youèl et Barbélo dans le Traité de l'Allogène," in B. Barc, ed., *Colloque international sur les Textes de Nag Hammadi* (Québec: Les presses de l'Université Laval, 1981) 374-82.
 77. In β (Hebrew) *Enoch* Enoch becomes identified with Metatron.
 78. So Scopello, "Apocalypse of Zostrianos," 379. Scopello goes on (380-82) to explore other possible uses of Jewish sources in *Zost.*, especially material circulating in "an Essenic milieu" (382). On the probable use of *2 Enoch* by the author of the Hermetic *Poimandres* see B. A. Pearson, "Jewish Elements in *Corpus Hermeticum I* (*Poimandres*)," in *Gnosticism*, 136-47, esp. 138f.
 79. Nickelsburg, "Related Traditions" (cit. n. 20), 535-37.
 80. Nickelsburg (*ibid.*, 537f.) notes a possible connection between *1 Enoch* 62-63, the exaltation of the "Son of Man," and *Apoc. Adam* 83,8-23.
 81. See esp. G. W. E. Nickelsburg, "Apocalyptic and Myth

- in 1 Enoch 6-11," *JBL* 96 (1977) 383-405; idem, "Enoch, First Book of," in *The Anchor Bible Dictionary* (New York: Doubleday, 1992) 2:508-16. On the use of this myth in *Ap. John* see B. A. Pearson, "1 Enoch in the *Apocryphon of John*," in T. Fornberg et al., eds., *Texts and Contexts: Biblical Texts in Their Textual and Situational Contexts: Essays in Honor of Lars Hartman* (Oslo: Scandinavian University Press, 1995) 355-67. Much of what follows is based on that article.
82. For an analysis of the structure of *Ap. John* see Pearson, "Apocryphon Johannis Revisited" (cit. n. 47) 158-60.
 83. I cite the longer recension as represented in NHC II. For a synoptic presentation of all four versions of *Ap. John* see M. Waldstein and F. Wisse, eds., *The Apocryphon of John: Synopsis of Nag Hammadi Codices II,1; III,1: and IV,1 with BG 8502,2* (NH(M)S 33; Leiden: E.J. Brill, 1995).
 84. This detail is probably based on another version of the myth, such as the one found in *T. Reuben* 5.
 85. On these names see B. A. Pearson, "Jewish Haggadic Traditions in *The Testimony of Truth* From Nag Hammadi (CG IX, 3)," in *Gnosticism*, 39-51, esp. 47-49.
 86. On the "counterfeit spirit" see A. Böhlig, "Zum Antimimon Pneuma in den koptisch-gnostischen Texten," in idem, *Mysterion und Wahrheit: Gesammelte Beiträge zur spätantiken Religionsgeschichte* (Leiden: E.J. Brill, 1968) 162-74.
 87. See Pearson, "Jewish Sources," 451-56.
 88. See Ugo Bianchi, *Le origini dello gnosticismo: Colloquio di Messina 13-18 aprile 1966* (SHR 12; Leiden: E. J. Brill, 1967), esp. xx-xxxii.
 89. See Hellholm, *Apocalypticism* (cit. n. 2) 2.
 90. Christopher Rowland, *The Open Heaven: A Study of Apocalyptic in Judaism and Early Christianity* (New York: Crossroad, 1982) 71-72.
 91. *M. Hag.* 2.1. See Rowland, *Open Heaven*, 277, and chapters 4-7 of his book.
 92. See esp. I. Gruenwald, *Apocalyptic and Merkavah Mysticism* (AGAJU 14; Leiden: E. J. Brill, 1980).
 93. Cf. Rowland, *Open Heaven*, ch. 4.
 94. *Ibid.*, ch. 5.
 95. "This age" is regularly referred to in the Qumran scrolls as the "dominion of Belial" (e.g. 1QS i 18 *et passim*).
 96. Rowland tends to minimize this aspect of apocalypticism, i.e. chronological dualism. On this see e.g. D. S. Russell, *The Method & Message of Jewish Apocalyptic 200 BC – AD 100* (Philadelphia: Westminster, 1964) 264-71.
 97. Rowland, *Open Heaven*, ch. 6. Rowland concentrates on the history of Israel and Creation, but leaves out the material related to the Fall.
 98. Cf. discussion above, and n. 15.
 99. Rowland, *Open Heaven*, ch. 7.
 100. See e.g. W. Schmithals, *The Apocalyptic Movement* (Nashville: Abingdon, 1975), and J. Collins' remarks (*Apocalyptic Imagination*, 29).
 101. Bianchi, *Le origini*, esp. xxvi-xxix (ET). Cf. Hans Jonas, "Delimitation of the gnostic phenomenon – typological and historical," in Bianchi, *Le origini*, 90-108.
 102. See e.g. Kurt Rudolph, *Gnosis: The Nature and History of Gnosticism* (trans. R. McL. Wilson; Edinburgh: T. & T. Clark/San Francisco: Harper & Row, 1983) 56.
 103. B. A. Pearson, "Is Gnosticism a Religion," in U. Bianchi, ed., *The Notion of "Religion" in Comparative Research: Selected Proceedings of the XVIth Congress of the International Association for the History of Religions, Rome, 3rd-8th September, 1990* (Roma: "L'Erma" di Bretschneider, 1994) 105-14.
 104. Cf. Pearson, "Platonism as Gnosticism" (cit. n. 41).
 105. See esp. F. T. Fallon, *The Enthronement of Sabaoth: Jewish Elements in Gnostic Creation Myths* (NHS 10; Leiden: E. J. Brill, 1978).
 106. See discussion above, and n. 76. On this angel in apocalypticism see Rowland, *Open Heaven*, 94-113.
 107. This is a regular feature of Middle Platonism, attested e.g. in the fragments of Numenius (esp. frags. 15 and 16, des Places).
 108. See esp. A. J. Welburn, "The Identity of the Archons in the 'Apocryphon Johannis,'" *VC* 32 (1978) 241-54.
 109. See the famous Valentinian formula in Clement, *Excerpta ex Theodoto* 78.
 110. On the Gnostic Sophia see esp. George MacRae, "the Jewish Background of the Gnostic Sophia Myth," *NovT* 12 (1970) 82-101.
 111. See e.g. MacRae, "Apocalyptic Eschatology" (cit. n. 2).
 112. We are, of course, better informed about the Manichaean and Mandaean forms of Gnosticism.
 113. See e.g. B. A. Pearson, "The Emergence of the Christian Religion," in H. Preissler and H. Seiwert, eds., *Gnosisforschung und Religionsgeschichte: Festschrift für Kurt Rudolph zum 65. Geburtstag* (Marburg: diagonal-Verlag, 1994) 217-24. A revised version of this article is chapter 1 in Pearson, *Emergence* (cit. n. 14), 7-22.

Die Septuaginta in den Nag Hammadi-Teksten

von
Peter Nagel

Mit dem Thema »Die Septuaginta in den Nag Hammadi-Teksten« haben die Veranstalter der Konferenz ein problem in Erinnerung gerufen, das in den fünfzig Jahren seit Bekanntwerden jenes Fundes und in den letzten vierzig Jahren, seit mehr und mehr Texte jener Bibliothek zugänglich geworden sind, zwar nicht vergessen, aber vergleichsweise weniger behandelt worden ist, insbesondere wenn man an den umfassenden Komplex »Gnosis und Neues Testament« bzw. »Die Texte von Nag Hammadi und das Neue Testament« denkt.

Die Septuaginta (LXX), die griechische Übersetzung des hebräischen Alten Testaments, ist in den Nag Hammadi-Texten mehrschichtig präsent: buchstäblich, nämlich in Gestalt von zwei Blättern aus einem biblischen Papyruscodex; als Text in einem neuen Verbund von Texten und schließlich als geistig-theologisches Erbe in mehr oder minder transformierter Gestalt. Insofern die Nag Hammadi-Texte (im folgenden: NH-Texte) Übersetzungen aus dem Griechischen sind, ist die LXX, soweit sie in die Schriften dieses Korpus integriert worden ist, in den Übersetzungsprozeß Griechisch:Koptisch einbezogen.

Das unmittelbare Vorhandensein der koptischen Version der LXX in den NH-Texten, ohne inhaltliche Integration oder adaption in die neue Textumgebung, ist ein buchbinderischer Zufall: Im Einband von Codex VII wurden zwei Blätter eines koptisch-sahidischen Genesiskodex gefunden, die als Kartonage dienten¹ und die ältesten erhaltenen Zeugen jener Version bieten. Es handelt sich um zwei fragmentierte

Blätter (Inv. VII 89^c) mit Gen 32,5-21 und Gen 42,27-38, zuerst 1972 von R. Kasser veröffentlicht, danach re-ediert von G.M. Browne 1981 im Verbund mit allen beschriebenen Bucheinlagen der NH-Codices. Diese beiden Blätter sind der urkundliche Nachweis, daß die Übersetzer der NH-Texte Zugang zu koptischen Bibeltexten hatten. Haben sie in ihren Bibelziten oder Paraphrasen von ihnen Gebrauch gemacht?

Soweit streng textkritische Untersuchungen angestellt wurden, hat sich ergeben, daß die koptischen Übersetzer die biblischen Passagen aus der Vorlage mitübersetzt haben und nicht den Wortlaut vorhandener koptischer Bibelübersetzungen eingesetzt haben. Gelegentliche Einwirkung des Wortlautes der koptischen Bibelübersetzungen auf die Textgestalt der Bibelzitate in den NH-Texten ist nicht generell auszuschließen², doch die prinzipielle Übersetzungspraxis war die Mitübersetzung aus der griechischen Vorlage. Das Verfahren, die als solche erkannten Bibelzitate nach vorhandenen Übersetzungen zu formulieren oder diese schlicht zu übernehmen, würde ja auch voraussetzen, daß die Übersetzer nach solchen Zitaten »fischen« gegangen wären.

Die Genesisblätter aus dem Einband von Codex VII tragen zu weiterer Klärung der Frage nicht bei; denn aus dem erhaltenen Text der Genesisblätter VII 89^c wird in den NH-Texten nur die Stelle Gen 32,13 reflektiert, und zwar im TestVer Cod.IX,3:p.30,4, wo von der sprichwörtlichen Menge »wie der Sand des Meeres« die Rede ist. Die koptische Genesis und TestVer sind in der Sache, wo nicht viel Spielraum

für Varianten gegeben ist, identisch; dagegen bietet die grammatische Fassung eine abweichende Lesart:

Gen 32,12 VII 89^c $\bar{\eta}\theta\epsilon \bar{\eta}\pi\omega\omega \bar{\eta}\tau\epsilon\theta\alpha\lambda\lambda\alpha\sigma\sigma\alpha$
 TestVer $\bar{\eta}\theta\epsilon \bar{\eta}\pi\omega\omega \bar{\eta}\theta\alpha\lambda\lambda\alpha\sigma\sigma\alpha$

Andererseits wird die Textfassung im TestVer ausgerechnet durch den späten biblischen Zeugen Ms. Zoega 3 (Ciasca) gestützt:

$\bar{\eta}\theta\epsilon \bar{\eta}\pi\omega\omega \epsilon\bar{\eta}\theta\alpha\lambda\lambda\alpha\sigma\sigma\alpha$

Man muß also auch innersahidische Varianten in die Überlegung einbeziehen.

Zur Übersetzungstechnik allgemein ist zu bemerken, daß die NH-Fassung mehr griechische Wörter der Vorlage beibehält als die koptischen Bibelübersetzungen, z.B. in Ex 20,5 sa $\alpha\omega\mu$ »Geschlecht«, NH $\gamma\epsilon\nu\epsilon\acute{\alpha}$ (Kat.2,11.12); Gen 3,13 sa $\bar{\rho}\zeta\alpha\lambda$ »täuschen«, NH $\text{HA Cod.II,4:p.90,31 } \acute{\alpha}\pi\alpha\tau\acute{\alpha}\nu$. Wo die koptische Lexik Varianten ohne Bedeutungsunterschied zuläßt, begegnen in der biblischen und in der NH-Version unterschiedliche Lexeme, z.B. Gen 3,10 sa $\alpha\iota\zeta\omicron\pi\tau$ »ich habe mich versteckt«, NH $\text{HA II,4: p.90,23 } \lambda\epsilon\iota\kappa\omega\pi$.

Bei Standardzitatens aus dem AT, die in den beiden »Katenen« zusammengefaßt sind (S. 168-179), haben sich bestimmte Konventionen herausgebildet, die zeigen, daß die Übersetzer nicht ohne Kontakt zueinander gearbeitet haben.

Der $\theta\epsilon\acute{o}\varsigma \zeta\eta\lambda\omega\tau\acute{\eta}\varsigma$ aus Ex 20,5 wird immer als $\rho\epsilon\alpha\kappa\omega\zeta$ wiedergegeben (so auch biblisch), die $\gamma\epsilon\nu\epsilon\acute{\alpha}$ aus dem gleichen Vers wird in den NH-Texten griechisch beibehalten, während die sahidische version mit $\alpha\omega\mu$ übersetzt (vgl. Kat. 2,11.12).

Die beiden für die Anthropogonie grundlegenden Begriffe $\epsilon\acute{\iota}\kappa\acute{\omega}\nu$ und $\acute{\omicron}\mu\acute{\omicron}\iota\omega\sigma\iota\varsigma$ Gen 1,26f. begegnen, wo sie in sie in den NH-Texten zitiert oder reflektiert werden, stets als $\zeta\iota\kappa\omega\mu$ und $\epsilon\bar{\iota}\eta\epsilon$ (Kat. 1).

Bei den Zitaten aus Dt-Jesaja von der Einzigkeit und Ausschließlichkeit Gottes begegnen charakteristische Varianten (s. Katene 2), die auf unterschiedliche Übersetzungsschulen oder Konventionen schließen lassen. Eine wörtliche Übersetzung aus Dt-Jesaja, sei es griechische, sei es koptisch, ist in keinem der Zitate erkennbar. Auffällig ist die unterschiedliche Wiedergabe ds biblischen $\pi\lambda\eta\nu \acute{\epsilon}\mu\omicron\upsilon$ »außer mir«, im koptischen Jesaja (Ms. Morgan 568) $\bar{\eta}\beta\lambda\lambda\alpha\iota$.

- a) Am nächsten steht dem biblischen $\bar{\eta}\beta\lambda\lambda\alpha\iota$ die Fassung des AJ (Langversion) mit $\bar{\eta}\sigma\alpha\beta\lambda\lambda\alpha\iota$ resp. $\bar{\eta}\sigma\alpha\beta\lambda\lambda\eta\epsilon\iota$ (Kat. 2,1.2).
- b) Dreimal wird es mit dem an sich »unkoptischen« $\bar{\eta}\sigma\alpha \lambda\eta\sigma\kappa$ wiedergegeben (kat. 2,9.10.11).
- c) Am häufigsten findet sich $\lambda\chi\bar{\eta}\bar{\tau}$ (Kat. 2,2.3.4.5.7).

Die modernen Übersetzungen geben diese Wendung mit »außer mir« (»beside me«) wieder. Wenn man bedenkt, daß das Wort vom Eifer und der (angeblichen) Ausschließlichkeit dem obersten Arconten in den Mund gelegt wird, könnte man $\lambda\chi\bar{\eta}\bar{\tau}$ durchaus wörtlich »ohne mich« Übersetzen und diese Fassung als Radikalisierung des biblischen Wortlautes verstehen. Sofern der Spruch in dieser fassung einem namentlich genannten Archon zugeordnet wird, ist es stets der einfältigste.

Daß wir Konventionen (Tradierungseinheiten) annehmen dürfen, geht aus der isolierten oder kombinierten Zitierweise der beiden Sprüche hervor. Das Exodus-Zitat (20,5) für sich begegnet dreimal (Kat. 2,8.12.13), das oder eines der Jesaja-Zitate für sich siebenmal (Kat. 2,1.2.3.5.6.9.10), Exodus- und Jesajazitat kombiniert dreimal (Kat. 2,2.7.11).

Die philologischen Beobachtungen am Text alttestamentlicher Zitate oder Begriffe in den NH-Texten, nach dem Sprachgebrauch der älteren deutschen Bibelwissenschaft als »niedere Textkritik« einzustufen, weisen über sich hin-

aus auf das Problem der Rezeption des Alten Testament in der Gnosis, wie sie uns via Septuaginta in den NH-Texten entgegentritt.

Die antinomistische Grundhaltung der Gnosis ist einer positiven Aufnahme des AT von vornherein wenig geneigt. Gleichwohl ist das »Gesetz« für die Gnosis unverzichtbar, und sei es nur deshalb, um seine Urheber und Rezipienten herabzusetzen und die eigene Position um so leuchtender ins Bild zu setzen. Insgesamt sind, mit mancherlei Spielarten, drei Verwendungsweisen des AT in der Gnosis zu verzeichnen³.

- (1) Die erste ist die offene, höhnische Absage an den Gott des AT.
- (2) In der zweiten Gruppe werden alttestamentliche Zitate oder Paraphrasen aufgenommen, die den eigenen Standpunkt bzw. die eigene Argumentation zusätzlich legitimieren. Das AT wird zwar nicht polemisch verbogen, jedoch wird ihm keine ursprüngliche Autorität oder Offenbarungsqualität zuerkannt.
- (3) In der dritten Gruppe, die im wesentlichen durch die Schulrichtungen der Valentinianer repräsentiert wird, wird der Versuch unternommen, die alttestamentliche Geschichte der *πρόνοια* des höchsten, erhabenen und verborgenen Gottes zuzuordnen (TractTrip).

Die erste Gruppe macht den exzessivsten Gebrauch vom AT, allerdings in charakteristischer Auswahl und Umdeutung. So ist in den Schriften der sethianischen Gnosis die biblische Urgeschichte (Gen 1-6) das große Paradigma für das von Unwissenheit, Neid und Eifersucht bestimmte Handeln des Schöpfergottes. Die Techniken der Anwendung sind unterschiedlich und teilweise recht subtil. Das »Wesen der Archonten« (II,4) hält sich in der Wiedergabe der Paradieserzählung weithin an den biblischen Wortlaut und ersetzt den alttestamentlichen *κύριος ὁ θεός* durch den obersten Ar-

chonten; das Ergebnis ist eine »Genèse véritable« (B.Barc), die der Gnostiker nunmehr zu durchschauen in der Lage ist. Das »Testimonium Veritatis« (IX,3) gibt den Text der Paradieserzählung ohne polemische Verzerrung wieder (p.45,23-47,14) und nimmt gerade die »neutrale« Textwiedergabe zum Exempel, den Gott des Gesetzes als unwissend, neidisch und mißgünstig bloßzustellen⁴. Wieder einer anderen Technik der Aufnahme und Wiedergabe bedient sich das »Apokryphon des Johannes«, indem es die biblische Urgeschichte aufgreift, aber den Text explizit auf eine andere Versteheebene hebt: »nicht so wie Mose gesagt hat (ist es zu verstehen)«: BG 45,7-13; 58,16-59,1; 59,17-19; 73,4-6.

Sofern das Interesse der Gnostiker am AT über die biblische Urgeschichte hinausgeht, sind die Gestalten und Ereignisse, die dem Judentum wie dem Christentum lieb und teuer sind, Exempel für die Torheit derer, die sich dem Gott des Gesetzes anvertrauen, und Paradigmen für die Inferiorität, ja Lächerlichkeit ebenjenes Gottes⁵.

Die Eingriffe in den biblischen Text manifestieren sich nicht nur im Rollentausch, in Zusätzen oder Auslassungen, sondern auch in Textretuschen und grammatikalischen Veränderungen, die dem Text eine andere Zuspitzung geben bzw. das gnostische Selbstverständnis durch solche Textmanipulationen legitimieren. Charakteristisch für dieses Verfahren ist die anthropologische Schlüsselstelle Gen 1,26-27 (Katene 1).

Jenen Texten ist gemeinsam, daß der irdische Mensch von den Archonten in einem Akt der Nachbildung eines himmlischen Urbildes geschaffen wird. Ziel der Erschaffung des Archontischen Mensch ist, des Lichtes des Urbildes habhaft zu werden.

In der Kurzversion des AJ (Kat.1,1:2) wird der Mensch nach der *εἰκόν* und dem Aussehen

(ΕΙΝΕ) des Gottesbildes geschaffen. Das himmlische Modell wird sozusagen in eine irdische Form umgegossen. Anders in der Langversion des AJ (Kat.1,1:1), in HA (Kat.1,2) und UW (Kat.1,3). In diesen Schriften hat der archontische Mensch ein doppeltes Gepräge – sowohl nach dem himmlischen Urbild als auch nach dem Körper der Archonten. Dem Menschen der Kurzversion des AJ eignet »Bild« (εἰκόν) und »Aussehen« (ΕΙΝΕ) Gottes. Der Mensch der Langversion des AJ ist ambivalent: der εἰκόν nach göttlich, dem »Aussehen« (ΕΙΝΕ) nach archontisch. In HA und UW (Cod. II,4 und 5) ist eine weitere Transposition zu verzeichnen: Die εἰκόν, sonst ganz und gar auf das göttliche bezogen, ist nunmehr dem archontischen Körper zugeordnet, und nur das Aussehen (ΕΙΝΕ) ist dem göttlichen Urbild nachgestaltet.

Umformungen solcher Art verdanken sich nicht spekulativer Arbeit am Text, sondern haben eine quellenmäßig faßbare Vorgeschichte: die rabbinische und die jüdisch-hellenistische Genesisauslegung.

Die ambivalenz des hylichen Menschen hat ihre engste Parallele im Midrasch GenR 8^c (Var. Chag 16^a), daß dem Menschen in seinen oberen und unteren Körperregionen je vier (var.: drei) Eigenschaften beigelegt werden: die oberen entsprechend den Engeln, die unterem dem Vieh entsprechend. Nur die engelhaften Eigenschaften haben teil an Gottes Bild und Gleichnis, die unteren, viehischen, nicht. In der Gnosis stammt das geistige Urbild des Menschen von oben, das archontische Wesen von unten. Vermöge des himmlischen Urbildes ist ihm die Lichtkraft des Pneuma eigen, seine Körperlichkeit aber ist tierhaft. Die rabbinische Auffassung von der zwiefachen Wesensanlage des Menschen wurde von der Gnosis aufgenommen und zur Spaltung des Menschenbildes radikalisiert.

Bei der gnostischen Umformung alttestamentlicher Begriffe, Motive und ganzer Er-

zählstoffe sind nicht nur innergnostische Motive maßgebend gewesen, sondern diese sind auch, wie B. Pearson in einer Reihe von Untersuchungen gezeigt hat, durch das Medium jüdischer Exegese sowie apokrypher und haggadischer Tradition gegangen⁶.

Angesichts des jüdischen Anteils an der Entstehung der Gnosis, der insbesondere in den siebziger und achtziger Jahren diskutiert worden ist, erhebt sich die Frage, ob gnostische Autoren, die mit jüdischer Exegese vertraut waren, die alttestamentlichen Zitate und Motive nicht nur aus der griechisch-christlichen Bibelübersetzung, also der LXX, entlehnt haben, sondern auch aus griechisch-jüdischen Übersetzungen, für die die Namen der »Drei« (Α, Σ, Θ) stehen. Hierbei ist die Ausbeute außerordentlich schmal. Die wenigen faßbaren Spuren finden sich innerhalb eines Satzes der Paradieserzählung (Gen. 3,1), und zwar innerhalb ein und desselben Satzgliedes – gleichwohl verteilt auf zwei Texte: TestVer und TractTrip (Texte S. 179).

Im TestVer IX,3:p.45,3-46,2 ist die Schlange »weiser« παρα ἰζων τηροῦ« als alle Lebewesen«, was Aquilas Übersetzung von hebr. hayyāt »Tiere« durch ζῶα aufnimmt, während die LXX θηρία bietet.

Im TractTrip I,5: p.107,11f. ist die Schlange nicht »weiser« (σαβε), sondern »tückischer« (πανούργος) »als alle bösen Kräfte«, dies wiederum Aquilas Übersetzung und zugleich Philo Exegese (leg.all. II 106): die ἡδονή ist der Schlange vergleichbar, die »am tückischsten von allen« ist. Das TestVer hingegen folgt mit σαβε »weise« (so auch koptisch-bohairisch, deficit sahidisch) dem Hauptstrom der Texte.

Es ist wenig wahrscheinlich, daß der »milde« TractTrip eine jüdisch-griechische Bibelübersetzung konsultiert hat. Am ehesten ist die Bezeichnung der Schlange als πανούργος, da im

Dienste des Bösen stehend, aus der Exegese Philos übernommen⁷.

Anders gelagert ist die Problematik im TestVer IX,3: p.45,331-46,,2:

φοῦ δὲ ἢ οὐσαβε π[ε] παρὰ ἡζων
τηροῦ ἐτῆ ἡπαρδειος·

»die Schlange aber war weiser als alle Lebewesen im Paradies«.

Es ist auffällig, daß sich die zwei Bestandteile ein und desselben Satzgliedes, eines erweiterten Prädikats, äußerlich zwei Quellen zuordnen lassen: σαβε der LXX, ζων auf Aquila. Angesichts der jüdischen Färbung des Genesismidraschs im TestVer, die ja nicht nur in dem Zitat Gen 3,1 erkennbar ist, ist es nicht unwahrscheinlich, daß dem Autor der gesamte Text in jüdisch-griechischer Version vorlag: *πανουργώτερος πάντων τῶν ζώων, jedoch liefe eine derartige Charakterisierung der Schlange, die in der Sicht des TestVer Offenbarungsträger ist, der Intention der Beispielerzählung völlig zuwider, ja, sie würde sie ins Gegenteil kehren. Daher hat der Autor auf das für die griechische Textvorlage zu erschließende φρόνιμος (Gen 3,1 LXX), kopt. σαβε, zurückgegriffen. Dieses Lexem wurde als Grundlage für die weitere Argumentation genutzt (vgl. Text-

anhang III). Im TestVer p.46,28-47,1 wird die biblische Frage an Adam Gen. 3,11 »wer ist's, der dir *gesagt* hat« zu »wer ist's, der dich *weise gemacht* hat« (caus. ἤσαβο von dem Adjektiv σαβε) umgeformt, und innerhalb dieses Argumentationsmusters antwortet die Frau nicht (Gen 3,12) »die Schlange ist's, die mich *getäuscht* hat« (so auch HA p.90,31), sondern gnostisch transformiert TestVer p.47,4 »die Schlange ist's, die mich *weise gemacht* hat«⁸.

Rabbi Aḥa faßt Elohims Wort an die Frau so zusammen⁹: »Die Schlange war deine Schlange, und du bist Adams Schlange«. Aus der Umformulierung des biblischen Wortlautes von Gen 3,11 und 3,13b im TestVer ergibt sich nunmehr die gnostische Transposition der Sentenz des Rabbi Aa: *»Die Schlange war dein Unterweiser, und du bist Adams Unterweiserin«.

Die Septuaginta ist in den NH-Texten nur gebrochen faßbar, sei es durch dessen Einfügung in eine andere Textumgebung, die seine ursprüngliche Intention umkehrt. Über das Aufspüren einzelner Stellen hinaus wird es nunmehr darauf ankommen, den Quellen, Motiven und Intentionen der Übernahme oder Umformungen nachzugehen, eine Aufgabe, die für die Rezeptionsgeschichte der Septuaginta und für das Selbstverständnis der Gnosis gleichermaßen bedeutsam ist.

Textanhang

I

Katene 1: Genesis 1,26-27

Gen 1,26-27 LXX ed. Rahlfs

1,26a

καὶ εἶπεν ὁ θεός

Ποιήσωμεν ἄνθρωπον κατ' εἰκόνα ἡμετέραν καὶ καθ' ὁμοίωσιν ...

1,27 καὶ ἐποίησεν ὁ θεὸς τὸν ἄνθρωπον
κατ' εἰκόνα θεοῦ ἐποίησεν αὐτόν
ἄρσεν καὶ θήλυ ἐποίησεν αὐτούς.

Idem, versio coptica

1,26a πεχαϭ ἡ̅βι π̅νοϥτε
χε μαρενταμιο νογρωμε κατα τενρικων αγω κατα πενειμε...

1,27 απ̅νοϥτε ταμιο ἡ̅πρωμε
κατα θικων ἡ̅π̅νοϥτε αϭταμιοϥ
ϩ̅γ̅ϩ̅ϩ̅ϩ̅ϩ̅ ϩ̅γ̅ϩ̅ϩ̅ϩ̅ϩ̅ αϭταμιοϥ

I
Apocryphon secundum Ioannem

1.1 Recensio longior

II,1: p. 14,33-15,6

Rahmen: αγω εβολ ϩ̅ι̅τ̅ἡ̅ πογ̅ο̅ει̅ν̅ αγ̅η̅α̅γ̅ ϩ̅ρα̅ι̅ ϩ̅ἡ̅ π̅μο̅ο̅ϥ
απ̅τ̅γ̅π̅ο̅ς̅ ἡ̅τ̅ρ̅ικ̅ω̅ν̅

(1,26a) αγω πεχαϭ ἡ̅(ἡ̅)ε̅ζ̅ο̅γ̅ς̅ι̅α̅ ε̅τ̅ω̅ο̅ο̅π̅ ω̅α̅ρ̅ο̅ϭ
χε α̅η̅ε̅ι̅μ̅ε̅ ἡ̅τ̅ἡ̅τ̅α̅μ̅ιο̅ ἡ̅ο̅γ̅ρ̅ω̅μ̅ε̅
κατα θικων ἡ̅π̅νοϥτε αγω κατα π̅ἡ̅ε̅ι̅μ̅ε̅
χεκααϭ α̅ρε̅ τε̅ρ̅ικ̅ω̅ν̅ η̅α̅ω̅π̅ε̅ η̅α̅ν̅ ἡ̅ο̅γ̅ο̅ει̅ν̅

(1,27) αγω αγ̅τα̅μ̅ιο̅ ε̅β̅ο̅λ̅ ϩ̅ι̅τ̅ἡ̅ ἡ̅β̅ο̅μ̅ ἡ̅π̅ο̅γ̅ε̅ρ̅η̅γ̅

Und durch das Licht sahen sie im Wasser den Widerschein des Bildes. Und er sprach zu den Mächten, die bei ihm waren: »Auf, laßt uns einen Menschen machen nach dem bilde Gottes und nach unserem Aussehen«, damit sein Bild uns zum Lichte werde. Und sie schufen mittels der Kräfte untereinander.

1.2 Recensio brevior

1.2.1 BG p. 48,8-16

Rahmen: αγ̅η̅α̅γ̅ ϩ̅ἡ̅ π̅μο̅ο̅ϥ ε̅πε̅ς̅ο̅τ̅ ἡ̅θ̅ικ̅ω̅ν̅

(1,26a) πεχαϭ ἡ̅π̅ο̅γ̅ε̅ρ̅η̅γ̅
χε μα̅ρ̅ἡ̅τ̅α̅μ̅ιο̅ ἡ̅π̅ο̅γ̅ρ̅ω̅μ̅ε̅
ε̅ρ̅η̅ θ̅ικ̅ω̅ν̅ ἡ̅π̅νοϥτε αγω ἡ̅π̅ι̅μ̅ε̅

(1,27) αγ̅τα̅μ̅ιο̅ ε̅β̅ο̅λ̅ ϩ̅η̅ η̅ε̅γ̅ε̅ρ̅η̅γ̅ ἡ̅ἡ̅ η̅ε̅γ̅β̅ο̅μ̅ τ̅η̅ρ̅ο̅ϥ
α̅γ̅π̅λ̅α̅ς̅α̅ ἡ̅π̅ο̅γ̅π̅λ̅α̅ς̅α̅ ε̅β̅ο̅λ̅ ἡ̅ρ̅η̅τ̅ο̅ϥ

Sie sahen im Wasser die Gestalt des Bildes.

Sie sprachen untereinander: »Laßt uns einen Menchen schaffen nach dem Bilde und dem Aussehen Gottes«.

Sie schufen untereinander mit allen ihren Kräften und bildeten ein Gebilde aus sich.

1.2.2 III,1: p. 22,2-9

Rahmen: αγω αγ(ηαγ) [ζη πιμο]ογ επτυπος πτηικων

(1,26a) π[εχαγ λε] εζη νεγερνογ
 ξε ηαρ[ηταμ]ι[ο ηογρω]ηε
 κατα θικων ηπιηογτε αγ[ω] κατα πεφεινε

(1,27) αγω αυταμιο ε[βολ] ηηητογ ηη νεγδυναμικ τη[ρογ]
 αυπλασσε ηογπλασμα εβολ η[ζη]τογ

Und sie <sahe[n]> [im] Wasser den widerschein des Bildes.

[Und sie sprachen] zueinander: »Laßt [uns einen] Menschen [schaffen] nach dem Bilde Gottes und nach seinem Aussehen«.

Und sie schufen aus sich heraus mit allen ihren Kräften und bildeten ein Gebilde aus sich.

2

De substantia potestatum

II,4: p. 87,23-27

(1,26a/2,7a) αηαρχων χι ηογσνηβογλιον πεχαγ
 ξε αηηειτη ητηηταμιο ηογρωηε
 ηηογχογς εβολ ηη πκαζ

(1,27) αγρηπλασσε ηπογτα[μιο] εγρηηκαζ τηρ(ι) πε

II,4: p. 87,29-33

(2,7a) ηεαγφι ηηο[γχογς] εβολ ηη πκαζ

(1,27) αγρηπλασσε ηπ[ογρω]ηε
 κατα πογσωμα
 αγω κ[ατ]α [πηηε] ηπιηογτε

(Rahmen) ηταζογωνη ε[βολ ηαγ] ηηη ημοογ

Die Archonten hielten Rat und sprachen:

»Auf, laßt ins einen Menchen schaffen von Staub aus der Erde«.

Sie bildeten ihr Geschöpf, indem es gänzlich irdisch ist.

Sie nahmen [Staub] aus der Erde

und schufen ihren Menschen nach ihrem Körper und nach dem [aussehen] (des) Gottes, der [ihnen] im Wasser erschienen war.

3

De origine mundi

II,5: p.112,31-113,1

(Rahmen:) Er (sc. der Archigenetor) antwortete und sprach: »Ja, wenn ihr wollt, daß er (sc. der Lichtadam) unser Werk nicht vernichten kann –

(1,26a/2,7)

“ΑΜΗΕΙΤῆ ΝΑΡῆΤΑΜΕΙΟ ΝΟΥΡΩΜΕ ΕΒΟΛ Ζῆ ΠΚΑΖ
ΚΑΤΑ ΤΖΙΚΩΝ ἩΠῆΣΩΜΑ· ΔΥΩ ΚΑΤΑ ΠΕΙΝΕ ἩΠΗ”
ΗῘΩῆΩΕ ΗΔΗ

»Auf, laßt uns einen Menchen schaffen aus der Erde
nach dem Bilde unseres Körpers und nach dem Aussehen jenes (Lichtadams), damit er uns diene.«

II,5: p.114,29-32

(1,27)

ΧΙΗ ΦΟΥ ΕΤῆΜΑΥ ΑΠΣΑΨΥ ἩΑΡΧΩΝ ῤΠΛΑССЕ ἩΠΡΩΜΕ
ΕΠΕΨΩΜΑ ΜΕΝ ΕΙΝΕ ἩΠΟΥΣΩΜΑ
ΠΕΨΕΙΝΕ ΔΕ ΕΨΕΙΝΕ ἩΠΡΩΜΕ ἩΤΑΖΟΥΩΗΖ ΕΒΟΛ ΗΔΥ

Von jenem Tage an bildeten die sieben Archonten den Menschen,
indem sein Leib ihrem Leibe glich,
sein Aussehen aber dem Menschen, der ihnen erschienen war.

3A

Ad vocem ΑΜΗΕΙΝΕ/ΑΜΗΕΙΤῆ (AJ rec. long., HA, OrMundi) apud Manichaeos

Acta Archelai (Eriphanius, pan. haer. 66,30,5) cp. 12 ed. Beeson p. 19,14 (graece) resp. p. 19,26
(latine)

Περὶ δὲ τοῦ Ἀδάμ πῶς ἐκτίσθη, λέγει οὕτως· ὅτι ὁ εἰπὼν, “δεῦτε, καὶ ποιήσωμεν ἄνθρωπον κατ’
εἰκόνα ἡμετέραν καὶ καθ’ ὁμοίωσιν”, ἦ καθ’ ἣν εἶδομεν μορφήν, ἄρχων ἐστίν, ὁ εἰπὼν τοῖς ἐτέροις
ἄρχουσιν κτλ.

De Adam vero quomodo creatus sit, ita dicit, quia qui dicit: »*Venite*, faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram«, et secundum eam quam vidimus formam, princeps est, qui haec dicit ad collegas suos principes etc.

4

Oratio Pauli

I,1: p. A,28-31

ἩΤΑΖΩΠΕ ἩΔΓΓΕΛΟΣ
ΔΥΩ ΚΑΤΑ ΠΕΙΝΕ ἩΠΠΟΥΤΕ ἩΨΥΧΙΚΟΣ
ἩΤΑΡΟΥ ΠΛΑССЕ ἩΜΑΥ ΧΙῆῆΩΑΡΠ

»Der Engel geworden ist
und nach dem Bilde Gottes psychisch,
als man ihn seit Anbeginn schuf.«

5

Tractatus tripartitus: de creatione hominis

I,5: p. 104,30-105,2 ΠΤΣΕΝΟ ΠΠΡΩΜΕ ΕΦΟΕΙ ΠΠΡΗΤΕ ΠΠΚΕΨΩΧΠ ΖΩΩΨ ΔΗ
 ΠΕΨΚΙΗ ΔΡΑΨ ΠΔΙ ΠΛΟΓΟΣ ΠΠΝΕΥΜΑΤΙΚΟΣ ΖΠ ΟΥΜΠΤΑΤΗΕΥ
 ΔΡΑΨ·
 ΕΨΧΩΚ ΠΔΕ ΠΜΟΥ ΕΒΟΛ ΠΠΠΜΙ[Ο]ΥΡΓΟΣ ΠΠ ΝΕΨΔΓΓΕΛΟΣ
 ΠΡΕΨΠΨΕ· ΕΥΡΨΒΗΡ ΠΠΛΑΨΣΕ

Die Erschaffung des Menschen ist ebenso wie die der übrigen (Geschöpfe). Der pneumatische Logos setzte sie (sc. die Erschaffung) auf unsichtbare Weise in Gang und vollendete sie durch den Demiurgen und seine dienstbaren Engel, indem sie gemeinsam formten ...

I,5: p. 105,35-106,2

ΑΨΤΗΝΟΟΥ ΖΩΩΨ ΔΗ ΔΠΙΤΠ ΠΔΙ ΠΡΕΨΨΩΠΤ ΠΖΠΨΧ[Η]ΟΥ ΔΒΑΛ
 ΖΠ ΤΕΨΟΥΨΙΑ ΕΥΠΤ[ΕΨ] ΖΩΩΨ ΔΗ ΠΜΕΥ ΠΠΙΔΗΧΠΟ ΧΕ ΟΥΨΩΠΕ
 <ΠΕ> ΔΒΑΛ ΖΠ ΠΠΠΕ ΠΠΕΨΤ·

Der (niedere) Schöpfer sandte Seelen aus seiner Substanz herab, da [er] selbst die Fähigkeit zur Zeugung besitzt, denn er <ist> ein Wesen aus dem Abbild des Vaters.

6

Apocalypsis Jacobi altera

V,5: p. 54,10-15

ΕΤΑΨΡΑΙΧΗΑΛΩΤΙ ΠΠΠΕΒΟΛ ΖΠ [Π]ΨΤ· ΑΨΑΜΑΖΤΕ ΠΜΟΟΥ
 (1,27) ΑΨΩ ΑΨΤΑΜΠΟΟΥ ΕΥΕΠΠΕ ΠΠΜΟΥ·
 ΠΠΤΟΟΥ ΔΕ ΕΥΨΟΟΠ ΠΠΜΑΨ·

Nachdem er (sc. der Demiurg) die vom Vater stammenden gefangengenommen hatte, ergriff er sie und gestaltete sie so, daß sie ihm gleichen; und sie sind (auf diese Weise) bei ihm. (Übers. Wolf-Peter Funk).

7

De cogitatione Potentiae magnae

VI,4: p.38,5-10

ΑΤΔΟΗ ΨΩΠΕ ΠΤΜΗΤΕ ΠΠΔΟΗ·
 ΑΨΩ ΑΠΔΟΗ ΡΕΠΠΘΥΜΕΙ ΕΝΑΨ ΕΤΑΨΠΚΩΝ·
 ΑΨΩ ΑΤΨΧΗ ΨΩΠΕ ΠΠΕΨΤΥΠΟΣ·
 ΠΑΙ ΠΕ ΠΖΩΒ ΕΤΑΨΨΩΠΕ

Die Kraft entstand inmitten der Kräfte, und die Kräfte begeherten mein Bild zu sehen. Und die Seele entstand nach seinem Erscheinungsbild. Das ist das Werk, das entstanden ist.

8

Doctrina Silvani

VII,4: p. 92,10-34

ΖΑΤΕΖΗ ΔΕ ΠΨΑΧΕ ΝΗΝ ΣΟΥΩΗ ΠΕΚΧΠΟ· ΣΟΥΩΗΓ

ΧΕ ΠΤΚ ΟΥΕΒΟΛ ΖΗ ΔΩ ΠΟΥΣΙΑ·

Η ΠΤΚ ΟΥΕΒΟΛ ΖΗ ΔΩ ΠΓΕΝΟΣ·

Η ΕΒΟΛ ΖΗ ΔΩ ΠΦΥΛΗ·

(15) ΠΝΕ ΠΝΟΚ ΧΕ ΠΤΑΚΩΩΠΕ ΕΒΟΛ ΖΗ ΩΜΕΤ ΠΓΕΝΟΣ·

ΕΒΟΛ ΖΗ ΠΚΑΖ

ΑΥΩ ΕΒΟΛ ΖΗ ΠΕΠΛΑΣΜΑ

ΑΥΩ ΕΒΟΛ ΖΗ ΠΤΕΝΟ·

ΠΤΑ ΠΣΩΜΑ ΩΩΠΕ ΕΒΟΛ ΖΗ (20) ΠΚΑΖ ΖΗ ΟΥΟΥΣΙΑ ΠΚΑΖ·

ΠΕΠΛΑΣΜΑ ΔΕ ΔΩΩΠΕ ΕΤΒΕ ΤΨΥΧΗ ΕΒΟΛ ΖΗ ΠΝΕΕΥΕ ΠΠΘΕΙΟΝ

ΠΤΕΝΟ ΔΕ ΠΕ ΠΝΟΥΣ ΠΕΝΤΑΩΩΠΕ ΚΑΤΑ ΘΙΚΩΗ (25) ΠΠΝΟΥΤΕ·

ΠΝΟΥΣ ΜΕΝ ΠΘΕΙΟΣ ΟΥΠΤΑΩ ΠΝΑΥ ΠΟΥΣΙΑ ΕΒΟΛ ΖΗ ΠΘΕΙΟΝ·

ΤΨΥΧΗ ΔΕ(---) ΠΕΝΤΑΩΡΠΛΑΣΣΕ ΠΝΕΥΖΗΤ ΟΥΑΔΥ·

ΕΙΜΕΕΥΕ ΓΑΡ (30) ΧΕ ΕΣΩΟΠ ΠΣΩΜΕ ΠΠΕΝΤΑΩΩΠΕ "ΚΑΤΑ ΘΙΚΩΗ"

ΠΣΩΜΑ ΔΕ ΠΤΑΩΩΠΕ ΕΒΟΛ ΖΗ ΠΚΑΖ

ΤΕΟΥΣΙΑ ΤΕ ΘΥΛΗ·

Zuvörderst aber erkenne deine Herkunft. Erkenne, aus Welcher Seinsweise du stammst und aus welchem Geschlecht und aus welchem Stamm.

Mache dir bewußt, daß du von dreierlei Herkunft bist: aus der Erde, aus dem »Gebildeten« und aus dem »Geschaffenen«.

Der Körper ist aus der Erde in irdischer Seinsweise entstanden; das »Gebildete« aber ist um der Seele willen aus dem Denken des Göttlichen entstanden;

das »Geschaffene« schließlich ist der Nous, der nach dem Bilde Gottes entstanden ist.

Der göttliche Nous hat (s)ein Wesen aus dem Göttlichen. Die Seele aber <->, der ihr Inneres allein (pl.) »gebildet« hat.

Ich denke nämlich, daß sie das Weib des ebenbildlich Entstandenen ist.

Die Substanz des Körpers aber, der aus der Erde entstanden ist (vgl. Gen 2,7), ist die Hylé.

9

Epistula Petri ad Philippum

VIII,2: p. 136,5-15

ΠΤΟΩ ΔΕ ΠΑΥΘΑΔΗΣ ΔΩΧΙΣΕ ΠΖΗΤ ΕΖΡΑΪ ΕΧΗ ΠΙΣΜΟΥ ΠΤΕ ΝΙΣΟΜ·

ΔΩΩΠΕ ΠΟΥΡΕΩΚΩΖ·

ΑΥΩ ΔΩΟ[Υ]Ω[Ω Ε]ΤΑΜΙΟ ΠΝΟΥΖΙΚΩΗ ΕΠΗ[Δ ΠΝΟΥΖΙΚΩΗ] ΜΗ ΟΥΜΟΡΦΗ ΕΠΜΑ ΠΝΟΥΗ[ΟΡ]ΦΗ·

ΔΩΤΩ ΔΕ ΠΝΙΣΟΜ ΖΡΑΪ ΖΗ ΤΕΩΕΖΟΥΣΙΑ ΧΕ ΕΥΕΠΛΑΣΣΑ ΠΖΕ[Ν]ΣΩΜΑ ΕΥΜΟΟΥΤ·

ΑΥΩ ΑΥΩΠΕ ΕΒΟΛ ΖΗ ΟΥΗΝΤΑΤΕΙΝΕ

ΕΒΟΛ ΖΗ ΦΕΙΔΕΑ ΕΤΕ ΔΩΩΠΕ

Der Anmaßende aber erhob sich über den Segen der Kräfte. Er wurde zum Eiferer. Und er wünschte ein Bild zu schaffen anstelle [eines Bildes] und eine Gestalt anstelle einer Gestalt. In seiner Vollmacht gebot er den Kräften, tote Körper zu bilden. Und sie entstanden in Nicht-Ähnlichkeit aus der Vorstellung, die entstanden war.

10

Expositio valentiniana

XI,2: p. 37,32-36

αἰρᾶρχες·θαὶ δε πῶι πεειλανηιοργος·αταμιο πῶοργωμε

κατα τῶρικων μεν

κατα πινε πᾶδε πῆετωοοπ·σιν πῶαῤῥῖ

Der Demiurg begann nun einen Menschen zu schaffen, einerseits nach seinem Bilde, andererseits nach dem Aussehen derer, die von Anfang an existieren.

Katene 2: Der »eifersüchtige« und »alleinige Gott«: Exodus 20,5 in Verbindung mit Jesaja 45,5.6; 46,9

Exodus 20,5 LXX ed. Rahlfs

οὐ προσκυνήσεις αὐτοῖς οὐδὲ μὴ λατρεύσης αὐτοῖς·
ἐγὼ φάρ εἰμι κύριος ὁ θεός σου, θεὸς ζηλωτῆς, ἀποδιδοὺς ἁμαρτίας πατέρων ἐπὶ τέκνα ἕως τρίτης
καὶ τετάρτης γενεᾶς τοῖς μισοῦσίν με

Idem, versio coptica

πῆεκογῶωτ·ηαγ·ογ·δε πῆεκοφῆωε·ηαγ·

αἰοκ·γαρ·πε·πχοεις·πεκνογτε·ογνογτε·πρεακωρ

εττωωε·πῆηοβε·πῆηιοτε·εζραι·εχῆ·πῶηρε

ωαζραι·επῆεζωοητ·ηῆ·πῆε·πῆεζατοογ·πῆαωη·πῆετμοστε·πῆοι

Is 45,5

ἐγὼ κύριος ὁ θεός,

καὶ οὐκ ἔστιν ἐτι·πλῆν·ἐμοῦ·θεός

αἰοκ·πε·πχοεις·πῆογτε·

αγῶ·ηῆ·κενογτε·πῆβλααι

Is 45,6

(a) ἵνα γνῶσιν ... ὅτι οὐκ ἔστιν πλῆν ἐμοῦ·

(b) ἐγὼ κύριος ὁ θεός, καὶ οὐκ ἔστιν ἔτι

- (a) $\chi\epsilon$ $\epsilon\gamma\epsilon\epsilon\iota\mu\epsilon$... $\chi\epsilon$ $\mu\eta$ $\delta\epsilon$ $\bar{\pi}\nu\lambda\lambda\alpha\iota$
 (b) om. coptice ms. M 546

Is 46,9

$\epsilon\gamma\omega$ $\epsilon\iota\mu\iota$ \acute{o} $\theta\epsilon\acute{o}\varsigma$,
 $\kappa\alpha\iota$ $\omicron\upsilon\kappa$ $\acute{\epsilon}\sigma\tau\iota\nu$ $\acute{\epsilon}\tau\iota$ $\pi\lambda\eta\nu$ $\acute{\epsilon}\mu\omicron\upsilon$

$\Delta\eta\sigma\kappa$ $\pi\epsilon$ $\pi\eta\sigma\upsilon\tau\epsilon$

$\Delta\gamma\omega$ $\mu\eta$ $\kappa\epsilon\eta\sigma\upsilon\tau\epsilon$ $\bar{\pi}\nu\lambda\lambda\eta\lambda\iota$

1

Aposcyphon sec. Ioannem

II,1: p. 11,20s.

$\Delta\eta\sigma\kappa$ $\pi\epsilon$ $\pi\eta\sigma\upsilon\tau\epsilon$

$\Delta\gamma\omega$ $\mu\eta$ $\kappa\epsilon\eta\sigma\upsilon\tau\epsilon$ $\omega\sigma\omicron\omega\pi$ $\bar{\eta}\varsigma\alpha\nu\bar{\lambda}\eta\eta\epsilon\iota$

BG p. 41 vacat

III,1: p.17 vacat

II,1: p. 11,20ss. (Im Munde Samaels:)

»Ich bin Gott,
 und kein anderer Gott existiert außer mir«

2

AJ II,1: p.13,8s.

$\Delta\eta\sigma\kappa$ $\Delta\eta\kappa$ $\omicron\gamma\eta\sigma\upsilon\tau\epsilon$ $\bar{\eta}\rho\epsilon\varsigma\kappa\omega\zeta$

$\Delta\gamma\omega$ $\mu\eta$ $\kappa\epsilon\eta\sigma\upsilon\tau\epsilon$ $\bar{\eta}\varsigma\alpha\nu\bar{\lambda}\lambda\alpha\iota$

BG p.44,14s.

$\Delta\eta\sigma\kappa$ $\omicron\gamma\eta\sigma\upsilon\tau\epsilon$ $\bar{\eta}\rho\epsilon\varsigma\kappa\omega\zeta$

$\Delta\chi\eta\tau$ $\mu\eta$ $\lambda\Delta\Delta\gamma$

III,1

lac.

AJ II,1: p.13,8-9 (im Munde des Archigenetor)

»Ich, ich bin ein eifersüchtiger Gott,

Und es gibt keinen anderen Gott außer mir»

BG p. 44,14-15

»Ich bin ein eifersüchtiger Gott,
 außer mir (oder: ohne mich) gibt es keinen«

3

De substantia potestatum

II,4: p. 86,30s.

ΑΝΟΚ ΠΕ ΠΝΟΥΤΕ

ΗΝ ΛΑΛΥ [ΑΧΗΤ

(Der oberste Archont spricht »auf Grund seiner Unwissenheit und seines Hochmutes«:)

»Ich bin Gott,

es gibt keinen [außer mir (oder: ohne mich)«

4

HA II,4: p. 94,21s.

ΑΝΟΚ ΠΕ ΠΝΟΥΤΕ

ΑΥΩ ΗΝ ΒΕ ΑΧΗΤ

(Samael »wurde überheblich« und sprach:)

»Ich bin Gott,

und es gibt keinen anderen außer mir (oder: ohne mich)«

5

De origine mundi

II,5: p. 103,11-13

ΑΝΟΚ ΠΕ ΠΝΟΥΤΕ

ΑΥΩ ΗΝ ΚΕΟΥΑ ΨΟΟΠ ΑΧΗΤ

(Der oberste Archont »brüstete sich«: »Ich bedarf keines.«)

»Ich bin Gott,

und kein anderer existiert außer mir (oder: ohne mich)«

6

Ibid., p. 112,28s.

ΑΝΟΚ ΠΕ ΠΝΟΥΤΕ

ΗΝ ΛΑΛΥ ΨΟΟΠ ΖΙΤΑΕΖΗ

(Der Archigenetor zieht sich den spott der Mächte zu, weil er gelogen hatte, als er sagte:)

Ich bin Gott,

niemand existiert vor mir«

7

Biblia sacra Aegyptiorum sive Evangelium Aegyptiorum

III,2: p. 58,24-26

Α]ΝΟΚ ΑΝΟΚ ΟΥΝΟΥ[ΤΕ ΠΡΕΦΚΩΖ]

ΑΥΩ ΑΧΗΤ ΠΠΕ ΛΑΛ[Υ ΨΩΠΕ

(Saklas sprach zu seinen Engeln:)

»Ich, ich bin ein [eifersüchtiger] Gott,
und außer mir (oder: ohne mich) ist niemand [entstanden].«

8

Apocalypsis Iacobi altera

V,4: p. 55,25-27 (24-27)

HT[OK] ΕΥΕΚΩΣ ΕΡΟΚ ΝΙΣΙ ΠΗ

[ΕΤΑΔ]† ΠΙΡΑΗ ΕΡΟΥ ΧΕ Π[---]

(Der Erlöser spricht zu Jakobus:

»Du bist es, den die Himmel selig preisen!)

Auf dich soll eifersüchtig sein,

der sich den Namen »der [-]« gegeben [hat].«

lac.: W.P. Funk π[ρΕυκωσ] »der [Eifersüchtige]«

C.W. Hedrick π[χοεις] »your (sic) [Lord]«

9

Ibid., 56,26-57,1 (56,20-57,1)

Δ[ΝΟΚ ΠΕ ΠΧΟΕΙΣ ΠΝΟΥ]Τ[Ε

ΔΥΩ ΜΗ] (57) [ΚΕ]ΟΥΔ ΝΙΣΑ ΔΝΟΚ

ΠΧΟΕΙΣ Dominus?, om. Funk

(Siehe, ich werde dir offenbaren, was jener nicht erkannte, der sich brüstete [mit dem Worten] «:)

»I[ch bin der Herr, Go]t[t,]

[und es gibt keinen] anderen außer mir«

10

Sermo altera Seth Magni

VII,2: p. 53,30s.

ΔΝΟΚ ΠΕ ΠΝΟΥΤΕ

ΔΥΩ ΝΙΝΙ ΔΕ ΝΙΣΑ ΔΝΟΚ

(»Dann erging eine Stimme des Kosmokrator zu den Engeln«:)

»Ich bin Gott,

und es gibt keinen anderen außer mir«

(»Ich aber spottete freudig, als ich seinen eitlen Ruhm durchschaut hatte.«)

11

Ibid. p. 64,17-26

ΝΕΟΥΣΩΒΕ ΓΑΡ ΠΕ ΠΙΑΡΧΩΝ

ΧΕ ΔΥΧΟΟΣ

ΧΕ ΔΝΟΚ ΠΕ ΠΝΟΥΤΕ

ΔΥΩ ΝΙΝΙ ΠΕΤΝΕΔΥ ΕΡΟΙ

(Is 45,6)

ΔΝΟΚ ΟΥΔΔΤ ΠΕ ΠΩΤ ΠΧΘΕΙC·
 ΔΥΩ ΠΗΠΚΕΟΥΔ ΠCΑ ΔΝΟΚ

(Ex 20,5)

ΔΝΟΚ ΟΥΝΟΥΤΕ ΠΡΕCΚΩZ
 ΕΨΔΕΙΕΙΝΕ ΠΠΝΟΒΕ ΠΝΕΙΟΤΕ ΕΖΡΑΙ ΕΧΠ ΠΨΗΡΕ
 ΨΑ ΨΟΝΤΕ ΜΠ CΤΟ ΠΓΕΝΕΔ

Den lächerlich war dieser Archon,
 weil er sagte:
 »Ich bin Gott,
 und es gibt keinen, der größer ist als ich.
 Ich allein bin der Vater, der Herr,
 und es gibt keinen anderen außer mir (vgl. Is 45,6).
 Ich bin ein eifersüchtiger Gott,
 der ich die Sünden der Väter über die Kinder bringe
 bis zu drei und vier Generationen«. (Ex 20,5)

12

Testimonium Veritatis

IX,3: p. 48,4-8

ΔΝΟΚ ΠΕ ΠΠΟΥΤΕ ΠΡΕCΚΩZ·
 †ΝΔΕΙΝΕ ΠΠΝΟΒΕ ΠΝΕΙΟΤΕ ΕΖΡΑΙ ΕΧΠ ΠΨΗΡΕ
 ΨΑ ΨΟΝΤΕ(ΜΠ) CΤΟ ΠΓΕΝΕΔ

(»Und was für eine Art Gott ist dieser? Denn groß ist die Blindheit derer, die ihn verkünden und nicht durchschaut haben. Sagte er doch:)

»Ich bin der eifersüchtige Gott.

Ich werde die Sünden der Väter über die Kinder bringen
 bis zu drei <und> vier Generationen«. (Ex 20,5)

13

Epistula Petri ad Philippum

VIII,2: p. 136,5-8 (7s.)

»Er aber, der Anmaßende, erhob sich über den Segen der Kräfte. ΔCΨΩΠΕ ΠΟΥΡΕCΚΩZ Er wurde zum Eiferer.«

II

Spuren jüdisch-griechischer Bibelübersetzungen
in den Texten von Nag Hammadi

1 θηρίον vs. ζῶον

Gen 3,1 LXX

ὁ δὲ ὄφις ἦν φρονιμώτατος πάντων τῶν θηρίων τῶν ἐπὶ τῆς γῆς, ὧν ἐποίησεν ὁ θεός

Sahidisch nicht erhalten

TestVer IX,3: p. 45,31-46,2

φοῦ δε νε οὔσαβε π[ε] παρα ἡζωον τηρου ετῶν ππαρδειςος

»Die Schlange aber war weiser als alle Lebewesen im Paradies«

Aquila: πάντων τῶν ζώων (Pearson)

2 φρόνιμος vs. πανούργος

TractTrip I,5: p. 107,10-16

αβαλ ρῖ ἴσον ετθαγ ε[τοῦ]νοῦτε αρασ χε "πρλαϛ" οὔπανοῦρ[γοσ] ἦδε δε (sic) ἦρογο ανιδαν
τηρου ε[τ]ρλαγοῦ· αϛραπατα ἡπρωμε· [αβαλ] ρῖτῆ πτωφε ἦδε να πμεγε μῆ νεπιθυμια
α(ϛ)τρεϛῖ παραβα ντεντολη· σεκασ εϛηανοῦ

»Mittels der bösen Kraft, die »die Schlange« genannt wird – sie nämlich ist tückischer/raffinierter als alle bösen Kräfte – täuschte er den Menschen.

Durch den Befehl, der den Angehörigen des »Denkens« und der »Begierden« gilt, ließ <er> ihn das Gebot übertreten, damit er sterbe.

Aquila: πανουργος <hebr. 'ārūm (Pearson; Thomassen)

Cf. Philo, leg.all.II,106: Die ἡδονή (Lust) ist vergleichbar der Schlange im Paradies: τῶν πάντων πανουργώτατον

Dag. σαβε »Weise« < φρόνιμος LXX:

OrMundi II,5: p. 118,25 πσαβε παρροου τηρου »der weiser ist als sie alle«

TestVer IX,3: p. 45,31 (v. supra) οὔσαβε πε

Bibliographie

- Bethge, H.-G.: Die Ambivalenz alttestamentlicher Geschichtstraditionen in der Gnosis. In: *Altes Testament – Frühjudentum – gnosis*. Hrsg. von K.-W. Tröger. Berlin 1980, S. 89-109.
- Browne, G.M.: Nag Hammadi Codices: Greek and Coptic Papyri from the Cartonnage of the Covers. Ed. by J.W. Barns, G.M. Browne and J.C. Shelton, Leiden 1981 (*Nag Hammadi Studies*, 16): Text C 2, S. 124-132 <gen 32,5-21; 42,27-30.35-38>.
- Evans, C.A.: Siehe *Nag Hammadi Texts and the Bible*.
- Grant, R.M.: Gnostics and the Inspiration of the Old Testament. In: *Scripture in History and Theology. Essays in Honor of J.C. Rylaarsdam*. Ed. by A.L. Merrill and T.W. Overholt. Pittsburgh 1977, S. 269-277.
- Kaestli, J.D.: L'interprétation du serpent de Genèse 3 dans quelques textes gnostiques et la question de la gnose »ophite«. In: *Gnosticisme et monde hellénistique. Actes du colloque de Louvain-la-Neuve (11-14 mars 1980)*. Louvain-la-Neuve: Institut Orientaliste, 1982, S. 116-130.
- Kasser, R.: Fragments du livre biblique de la Genèse cachés dans la reliure d'un codex gnostique <Cod.VII>. *Le Muséon* 85, 1972, S. 65-89 (Reedition: G.M. Browne, s.o.).
- Kasser, R.: Citations des grands prophètes bibliques dans les textes gnostiques coptes. In: *Essays on the Nag Hammadi Texts*. In Honour of Pahor Labib. Ed. by M. Krause. Leiden 1975 (*Nag Hammadi studies*, 6), S. 56-64.
- Koschorke, K.: Der gnostische Traktat »Testimonium Veritatis« aus dem Nag-Hammadi-Codex IX: Eine Übersetzung. *Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft* 69, 1978, 91-117.
- Koschorke, K.: Die Polemik der Gnostiker gegen das kirchliche Christentum. Unter besonderer Berücksichtigung der Nag-Hammadi-Traktate »Apokalypse des Petrus« (NHC VII,3) und »Testimonium Veritatis« (NHC IX,3). Leiden 1978 (*Nag Hammadi Studies*, 12).
- Logan, A.H.B.: The Jealousy of God: Exod. 20,5 in Gnostic and Rabbinic Theology. In: *Studia Biblica* 1978, vol. I. *Papers on Old Testament and Related Themes. Journal for the Study of the Old Testament. Supplement Series II*, 1979, 197-203.
- Nag Hammadi Texts and the Bible*. Ed. by C.A. Evans, R.L. Webb, R.A. Wiebe. Leiden 1993 (*New Testament Tools and Studies*, 18).
- Nagel, P.: Die Septuaginta-Zitate in der koptisch-agnostischen »Exegese über die Seele« (*Nag Hammadi Codex II*). *Archiv für Papyrusforschung* 22/23, 1974, 249-269.
- Nagel, P.: Die Auslegung der Paradieserzählung in der Gnosis. In: *Altes Testament – Frühjudentum – gnosis*. Hrsg. von K.-W. Tröger. Berlin 1980, S. 49-70.
- Pagels, E.: Exegesis and Exposition of the Genesis Creation Account in Selected Texts from Nag Hammadi. In: *Nag Hammadi, Gnosticism and Early Christianity*. Ed. by C.W. Hedriks and R. Hodgson. Peabody, MA 1986, S. 257-285.
- Painchaud, L.: Deux citations vétéro-testamentaires dans l'Écrit sans titre (NH II,5): Ps. 22,7/92,13 et Is 41,25. *Le Muséon* 98, 1985, 83-94.
- Pearson, B.A.: Jewish Haggadic Tradition in the »Testimony of Truth« from the Nag Hammadi (CG IX,3). In: *Ex Orbe Religionum Studia oblata Geo Widengren*. Ed. by J. Bergman et al. Leiden 1972, vol. 1, S. 457-470.
- Pearson, B.A.: Gnostic Interpretation of the Old Testament in the »Testimony of Truth« (NHC IX,3). *Harvard Theological Review* 73, 1980, 311-319.
- Orbe, A.: Spiritus Dei ferebatur suber aquas: Exegesis gnostica de Gen. 1,2b. *Gregorianum* 44, 1963, 691-730.
- Scopello, M.: Les »Testimonia« dans le traité de »L'exégèse de l'âme« (*Nag Hammadi II,6*). *Revue de l'histoire des religions* 191, 1977, 150-171.
- Tröger, K.-W.: *Altes Testament – Frühjudentum – gnosis. Neuen Studien zu Gnosis und Bibel*. Berlin und Gütersloh 1980.
- Wintermute, O.: A Study of Gnostic Exegesis of the Old Testament. In: *The use of Old Testament in the New and other Essays. Studies in Honor of W.F. Stinespring*. Ed. by J.M. Efrid. Durham, NC 1972, S. 241-270.
- Zandee, J.: The Teaching of Silvanus (*Nag Hammadi Codex VII,4*). Text, Translation and Commentary. Leiden 1991. S. 485-515: *Excursus Biblical Material*.

Anmerkungen

1. An den Fundbericht von J.W.B. Barns, greek and Coptic papyri from the covers of the Nag Hammadi Codices, in: Essays on the Nag Hammadi texts in honour of Pahor Labib, ed. by M. Krause, Leiden 1975 (Nag Hammadi Studies 6), S. 9-18, schloss sich eine intensive Diskussion über die Herkunft aus bzw. die ehemalige Zugehörigkeit der Nag Hammadi-Texte zu pachomianischen Klosterbibliotheken an; seit der Veröffentlichung aller Einbandtexte der Nag Hammadi-Codices (s. Bibliographie s.n. Browne) wird jene Möglichkeit zunehmend skeptischer gesehen, vgl. die sorgfältige und umfassende Erörterung durch C. Scholten, Die Nag Hammadi-texte als Buchbesitz der Pachomianer, Jahrbuch für Antike und Christentum 31, 1988, 144-172 (zu den Nag Hammadi-Einbänden bes. S.157ff.).
2. Vgl. W. Schrage, Das Verhältnis des Thomasevangeliums zur synoptischen Tradition und zu den koptischen Evangelienübersetzungen, Berlin 1964, der die Einwirkung der koptischen Evangelienübersetzung auf die Textgestalt des koptischen Thomas annahm.
3. Die Typologie der gnostischen AT-Auslegung nach P. Nagel, Die Auslegung der Paradieserzählung in der Gnosis (s. Bibliographie).
4. TestVer p.47,14-23, dazu K. Koschorke, Der gnostische Traktat »Testemonium Veritatis« (s. Bibliographie), S. 108 mit Anm. 74 und 75.
5. Vgl. K. Koschorke, a.a.O. (Anm. 4), S.107 Anm. 72, und H.-G. Bethge, Die Ambivalenz alttestamentlicher Geschichtstraditionen in der Gnosis (s. Bibliographie), bes. S. 104-107.
6. Zusammengefaßt in B. A. Pearson, Gnosticism, Judaism, and Egyptian Christianity, Minneapolis 1990, darin auch die in der Bibliographie genannten Aufsätze zum Testimonium Veritatis, auf die ich mich im folgenden beziehe.
7. Einar Thomassen sieht den Ursprung der Lesart nicht direkt in einer jüdisch-griechischen Bibelübersetzung, sondern nimmt die Hexapla des Origenes als mögliche Quelle an (E. Thomassen und L. Painchaud, Le Traité tripartite, Québec 1989 [Bibliothèque copte de Nag Hammadi. Section »Textes«, 19], S.19-20).
8. Die Traktate »Vom Ursprung der Welt« (II,5) und »Das Wesen der Archonten« (II,4), die die Paradieserzählung ebenfalls in Gegensinn interpretieren, verschenken das Wortspiel $\kappa\alpha\rho\epsilon -\tau\epsilon\kappa\alpha\rho\epsilon$, indem sie die Schlange (HA) bzw. »das Tier« (UW) als $\rho\epsilon\upsilon\tau\alpha\mu\omicron$ »Unterweiser« bezeichnen ((HA. p.89,32; 90,6; UW p.114,1-4; 120,2-4).
9. Das zitat nach Pearson, Jewish Haggadic Traditions, in: Ders., Gnosticism, Judaism, and Egyptian Christianity (Anm. 6), S.45.

Corinthian Gnosis?

by
Niels Hyldahl

The Religio-Historical School, founded by Old and New Testament Scholars in Göttingen in Germany about the turn of this century and further developed and promoted until at least the middle of the century by the influential Rudolf Bultmann, to mention only the *instar omnium*, believed that gnosis or gnosticism was of pre-Christian origin. Various kinds of origin were proposed, such as Iranian, Babylonian, Egyptian, or even Greek, while only a few advocated a Jewish source. The religio-historical view, not to be confused with the liberal theology and its psychological approach as represented by the great Adolf Harnack in Berlin at the same time, made it possible to presuppose that Hellenistic Christianity had been influenced by gnosticism and was, at any rate partly, an exponent of gnostic thought. The Dead Sea scrolls, discovered only shortly after the Nag Hammadi texts had been found, seemed to substantiate the correctness not only of the view that gnosticism was a pre-Christian phenomenon, but also that gnosticism had penetrated into the oldest strata of the New Testament writings themselves: the dualism between light and darkness, between good and evil, between life and death, which is so characteristic of both the Qumran texts and the Johannine literature, was understood to affirm that this was really so: even the Qumran movement, which clearly antedated Christianity, was – at least according to some scholars – basically gnostic. Why, then, should not also Christianity itself, even Palestinian Christianity, be a movement deeply influenced by gnosticism?

The two complexes of discovery, on the one hand that of the Dead Sea texts and on the other that of the Nag Hammadi manuscripts, both made within the same epoch, would in this way seem to supplement each other. Both before and after the beginning of Christianity gnosticism existed and its influence upon the new religion was overwhelming.

Today we all know that this is a simplistic way of thinking. Not only was it premature to define the Dead Sea texts as gnostic – something more than dualism and contrast between light and darkness, good and evil, life and death is required before one should be allowed to speak of gnosticism. But also the relatively late dating of the Nag Hammadi documents – they were all copied about the middle of the fourth century A.D. – should be a warning against a too early dating of the origin of gnosticism itself, even if many of these manuscripts are (secondary) translations of older Greek works known to have been composed and produced in the second century A.D. There is a wide gap of time between the copying of even the latest of the Dead Sea texts at Qumran and the corresponding copying of the Coptic documents at Nag Hammadi – actually, a gap of almost 400 years, that is, the same span of time as from Shakespeare to ourselves. And we all know how fast things move.

Added to this there is a more serious double-edged objection to the assumption of an early origin of gnosticism. First, the religio-historical school in Germany, notwithstanding all its valuable insights, has not been able to uphold it-

self, but has been forced to acknowledge its own weaknesses. The book by Carsten Colpe: *Die religionsgeschichtliche Schule. Darstellung und Kritik ihres Bildes vom gnostischen Erlösermythus* (FRLANT 78), Göttingen 1961, signifies no less than a fatal blow to the most impressive effort of this school, and especially that of Reitzenstein and Bultmann: the attempt to prove that behind the figure of the heavenly saviour and redeemer was a complex of gnostic ideas of pre-Christian origin. Indeed, it is tempting to say that the year in which Colpe's book appeared was also the year in which the tide in New Testament scholarship turned from German to American predominance. As to the significance of this alternative approach it is perhaps even more adequate to point to Ernst Käsemann, one of Bultmann's own disciples. Almost at the same time as Colpe published his book, Käsemann, in his article *Die Anfänge christlicher Theologie* (*Zeitschrift für Theologie und Kirche* 57, 1960, pp. 162-185 = *Exegetische Versuche und Besinnungen*, II, Göttingen 1964, pp. 82-104), went violently against his teacher claiming a totally different origin of Christian theology from gnosticism, namely Jewish apocalypticism with its vertical 'heaven – earth' division. Even though this may only have been known to insiders, Käsemann's claim was meant as a severe attack against Bultmann and his entire theological thinking: to maintain that apocalypticism was the 'mother' of Christian theology, in short, that it formed the origin of Christianity, was the same as to say that Bultmann's demythologizing with its undoing of the division between heaven and earth would have to be revised in favour of a re-evaluation of apocalyptic thinking. It was also the same as saying that there was an insurpassable gulf between apocalypticism and gnosticism, or, in other words: that the question of defining what was meant by 'apocalyptic' and by 'gnosis' was asked once again.

The showdown within German New Testa-

ment scholarship about 1960 was suicidal to its own immediate future. The religio-historical school was put to an end by Colpe, and Bultmann's programme of demythologizing was exposed by Käsemann, the most competent of his pupils, as being inadequate to the texts. Non-German scholars were ready to take over. And indeed, very soon the French religio-historian Simone Pétrement, acutely aware of what happened in German scholarship, put forward her thesis that gnosticism had its origin – not in pre-Christian times but, quite to the contrary, in Christianity itself. This is evident from her book *Le Dieu séparé. Les origines du gnosticisme*, Paris 1984 (= *A Separate God: The Christian Origins of Gnosticism*, London 1991). Without Christianity, no gnosticism. This meant that what seemed in the New Testament writings to be gnosticism was in reality only quasi- or pre-gnosticism which did not deserve the name of gnosticism at all.

Secondly, about or after the year in which Simone Pétrement's book was published, new attempts were made at understanding what apocalypticism really meant. It had become increasingly clear that apocalyptic and eschatological thinking were not just two aspects of one and the same thing (also Posidonius had an eschatology, namely a doctrine of the fate of the soul after death), and that apocalypticism deserved more attention than hitherto paid to it. I shall mention three names in this connection. First, in 1979, John J. Collins edited an epoch-making morphological analysis in the American journal *Semeia* 14: *Apocalypse: Morphology of a Genre*, in which he attempted to define what the literary genre called 'apocalypse' signified; cf. his book *The Apocalyptic Imagination* (New York 1984). Next, in England Christopher Rowland published his book *The Open Heaven: a Study of Apocalyptic in Judaism and Early Christianity* (London 1982), which, as already the title suggests, shows that apocalyptic thinking is characterized by its world view: that the world

consists of two physically separated parts, heaven and earth, and that only from time to time passage is possible from one sphere to the other, either in that heaven is being opened up and God making himself heard, or else that the elected seer travels through heaven, where he is informed about what he observes; after returning to earth, he tells his fellow-beings about his experiences and also how these heavenly experiences can explain earthly phenomena. And thirdly, in 1994, the young Danish theologian Henrik Tronier published an article about the apocalyptic *angelus interpretis* and the *logos* (in: *Fra dybet. Festskrift til John Strange i anledning af 60 års fødselsdagen den 20. juli 1994*, Forum for Bibelsk Eksegese 5, Copenhagen 1994, pp. 253-273). This was followed up in his book, also in Danish, on *Transcendence and Transformation in First Corinthians* (Tekst & Tolkning 10, Copenhagen 1994). In these works Henrik Tronier shows that apocalypticism, with its division between heaven and earth, is directly dependent upon Greek philosophical thinking, especially as represented in the so-called Middle Platonism. Without Greek philosophy, no apocalypticism. It differs mainly from it in that apocalyptic divides physically from each other what in Greek philosophy is only conceptually separated into ideas and phenomena; contrasting Philo of Alexandria with Paul of Tarsus, Tronier shows that, while Philo keeps to the philosophical understanding, Paul's understanding of the world is typically apocalyptic.

The views of the German religio-historical school are today outmoded and have been so since about the year 1960. Since then we have learnt (1) that apocalyptic and gnosis, however related they may be, are two different things not to be confused, (2) that apocalyptic comes first and gnosis only second, (3) that apocalyptic thinking presupposes the influence from Greek philosophy, and (4) that gnosticism has Christianity as its precondition. There are, in

other words, two sequences to be taken into account: (a) Greek philosophy followed by apocalypticism, and (b) Christianity followed by gnosticism.

It remains to be considered whether gnosis could be spoken of in Paul's Corinthian church after all, and in what way Paul's apocalyptic may be related to the gnosticism of the second century.

Corinthian Gnosis?

Since 1977 I have been increasingly convinced that what was going on in Paul's Corinthian church, when about 54 A.D. he wrote 1 and 2 Cor., was a struggle between, on the one side, Greek philosophy of an Alexandrian-Jewish origin represented by Apollos from Alexandria (cf. Acts 18,24-28) and, on the other, Paul's own Christian theology which was, as might be expected, of the apocalyptic type. Although the Corinthian church had been founded by Paul, not by Apollos, the latter had worked also there, but only after Paul had departed; he did not represent him, and Paul and Apollos in fact never met in Corinth; cf. 1 Cor 3,6: »I planted, Apollos watered« – words suggesting a chronological sequence of the two men's Corinthian activities.

I shall not go into details. What matters is the resulting clash between two views diametrically opposing each other. Not only does Apollos seem to have had no eschatology, except in so far as he probably thought that the *nous*, the superior part of the soul, was immortal and not subject to physical death, nor was his thinking in any way apocalyptic. Quite to the contrary, he considered himself and his followers kings, because true philosophers are like independent and infallible kings – a wellknown philosophical *topos*. And this élitist view was accompanied by a very distinctive anthropology dividing humanity into three different categories: the pneuma-possessing, or pneumatic, to

which category the Apollos wing reckoned itself, the psychic and the sarcic. This anthropological distinction between *pneuma*, *psyche* and *sarx* is extremely important and very characteristic of Apollos and his philosophy. It implied claims of super- and subordination to such a degree that Apollos seems to have enjoyed a sufficient independence from Paul to have been able to decline Paul's appeal to him that he visit Corinth (1 Cor 16,12). Paul's authority was apparently not acknowledged by Apollos at all. The knowledge and wisdom which Apollos and his collaborators possessed, and which made them perfect, *teleioi*, in their own and their followers' eyes, were qualities only possessed by charismatic and pneumatic leaders who accordingly boasted of their superiority, totally forgetting what both Philo of Alexandria and Paul himself could tell them: that what they possessed they had received (that is, from God), but if they had received it, why boast as if they had not received it? Wisdom and knowledge are things given by God through sheer grace – in this respect Philo and Paul agree against Apollos who, being from Alexandria, ought to have known better.

The immense following which the philosophy of Apollos seems to have enjoyed in Corinth forced Paul to stay away and communicate with his congregation only by way of letters. This was certainly a weak position. But the more fortunate for us who are in the lucky position of being able to follow both Apollos' as well as Paul's own thinking.

Paul's handling of the delicate situation was not simply to oppose Apollos. He seeks to find common denominators between Apollos and himself in order not to push the followers of Apollos away from him. To these common denominators belongs first and foremost the conviction that *logos* – or *pneuma* or *nous* – is the source of all wisdom and knowledge. It is because *logos* is the source of all wisdom and knowledge that the constitution of the world,

or universe, is as it is and can be comprehended as such. In this respect there is not the slightest difference between Apollos and Paul. They would both agree to such a statement. Both refer basically to the same frame of understanding when they, behind the chaotic phenomena of this world, presuppose that all things, whether visible or not, are to be traced back to one and the same *logos* as their ultimate cause and originator.

Where they differ from each other is precisely in respect of the philosophical tradition. Apollos would follow the main stream of Middle Platonism in his conviction that the universe is one and undivided, that the distinction between phenomena and ideas is only conceptual, and that a person with perfect insight into the constitution of this world, therefore, is also ruler of the world. To Paul, there are two physically separated worlds: heaven and earth, as the apocalyptic tradition has taught him, and a human being could never become a ruler, since flesh and blood of this world cannot inherit the kingdom of heaven which does not consist in (human) words but in power (of God). That Apollos and his followers considered themselves kings was, according to Paul, simply an illusion.

Both Apollos with his Jewish-Alexandrian tradition and Paul were intensely active in respect of Scriptural investigation. The Mosaic laws were common ground in the Greek translation of the Septuagint. The interpretation was allegorical, that is, it aimed at revealing the hidden meaning of the Scriptures, only comprehended by and through the spirit, *pneuma*. Both Apollos and Paul would agree to belong to hermeneutical communities whose main endeavour was the enormous task of studying the inspired writings of God himself. But according to Apollos only the initiated, *pneuma*- or *nous*-possessing individuals were able to see the deeper meaning of the Scriptures, to the exclusion of all others, both the psychic and – not

less – the sarcic persons. According to Paul, however, every Christian who had been baptized was in possession of the spirit, and if in this way perhaps not everybody was able to interpret the words of the Bible, they were at least all able to perform various valuable services of which the church was in great need. One and the same spirit was given in various ways and in various degrees to all who believed in Christ in order to serve the needs of the church. To some the spirit was given as the ability to interpret the Scriptures, but then again, the interpretation itself revealed that the governing principle of interpretation was – the spirit (2 Cor 3,17). But it was a mistake to assume, as Apollos did, that only some of the believers were in possession of the spirit. Those who, like Apollos and his followers, were mistaken in this way, were themselves not even pneumatics, but only sarcic and therefore belonged to this material world that would some day perish.

Arrived at this point in my paper, I shall ask whether it would be justified to speak of gnosis

or gnosticism in Corinth. I myself shall answer this question in the affirmative. But I hope not to be misunderstood. I do not think that Apollos and his Alexandrian philosophy had much to do with gnosticism. The occurrence of the term 'gnosis', which certainly was characteristic of his language, is not indicative of the occurrence of gnosis. Rather, what is of interest is the hidden possibility that Paul's own apocalyptic thinking with its physical separation of heaven and earth would eventually turn into gnosticism and separate this material world from God who, being separated from it, could no longer be called its creator. For this is exactly what characterizes gnosticism: that God is not the creator of this world which is instead subjugated to its own evil prince from whose dominion the spirit of the elected is to be set free. When Paul writes about 'the god of this world' and about 'a new creation' (2 Cor 4,4; 5,17) his apocalypticism has indeed come very close to gnosticism, and a straight line can be drawn from Paul to Marcion, whom I consider a genuine gnostic.

Bibliography

- Collins, John J. (ed.): *Apocalypse: Morphology of a Genre* (Semeia 14), The Society of Biblical Literature, Missoula (Montana) 1979.
- : *The Apocalyptic Imagination*, New York 1984.
- Colpe, Carsten: *Die religionsgeschichtliche Schule. Darstellung und Kritik ihres Bildes vom gnostischen Erlösermythus* (Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments 78), Göttingen 1961.
- Hurd, John C.: *The Origin of I Corinthians*, London 1965; Reprinted with Corrections and a New Preface, Macon (Georgia) 1983.
- Hyldahl, Niels: Den korintiske situation – en skitse, Dansk Teologisk Tidsskrift 40 (1977), pp. 18-30.
- : *Die paulinische Chronologie* (Acta Theologica Danica XIX), Leiden 1986.
- : The Corinthian 'Parties' and the Corinthian Crisis, Studia Theologica 45 (1991), pp. 19-32.
- : Paul and Apollos: Exegetical Observations to 1 Cor. 3,1-23, in: Per Bilde/Helge Kjær Nielsen/Jørgen Podemann Sørensen (edd.): *Apocryphon Severini presented to Søren Giversen*, Aarhus 1993, pp. 68-82.
- : Betragtninger vedrørende Filons antropologi, in: Per Bilde/Troels Engberg-Pedersen/Lise Hannestad/Jan Zahle (edd.): *Jødedommen og hellenismen* (Hellenismestudier 9), Aarhus 1995, pp. 26-42.
- : Paul and Hellenistic Judaism in Corinth, in: Peder Borgen/Søren Giversen (edd.): *The New Testament and Hellenistic Judaism*, Aarhus 1995, pp. 204-216.
- Käsemann, Ernst: Die Anfänge christlicher Theologie, Zeitschrift für Theologie und Kirche 57 (1969), pp. 162-185 = *Exegetische Versuche und Besinnungen*, II, Göttingen 1964, pp. 82-104.
- Petersen, Norman R.: *Rediscovering Paul: Philemon and the Sociology of Paul's Narrative World*, Philadelphia 1985.

- Pétrément, Simone: *Le Dieu séparé. Les origines du gnosticisme*, Paris 1984 (= *A Separate God: The Christian Origins of Gnosticism*, London 1991).
- Rowland, Christopher: *The Open Heaven: a Study of Apocalyptic in Judaism and Early Christianity*, London 1982.
- Sellin, Gerhard: Das »Geheimnis« der Weisheit und das Rätsel der »Christuspartei« (zu 1 Kor 1–4), *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche* 73 (1982), pp. 69-96.
- Tronier, Henrik: Om engle og den sunde fornuft – Angelus interpres og Logos, in: Niels Peter Lemche/Mogens Müller (edd.): *Fra dybet. Festskrift til John Strange i anledning af 60 års fødselsdagen den 20. juli 1994* (Forum for Bibelsk Eksegese 5), Copenhagen 1994, pp. 253-273.
- : *Transcendens og transformation i Første Korintherbrev* (Tekst & Tolkning. Monografier udgivet af Institut for Bibelsk Eksegese 10), Copenhagen 1994.

The Impact on Manichaeism and Christianity

The Religious Terminology in the Nag Hammadi Texts and in Manichaean Literature

by
Paul Van Lindt

Alexandria, the city in the Nile Delta, founded by Alexander the Great, is considered the cultural centre of the Roman Near East in late antiquity. It was renowned for its philosophical schools, and the main scholars of Late Antiquity lived or studied there: Philo, Ammonius Saccas, Plotinus, Clement, Origen: Alexandria was the focus of the ancient world.

Still, it was in the neighbourhood of the small town of Lycopolis – present-day Assyut – in Upper Egypt that the major innovating philosophical and theological texts of the third century were found. In Greek has been preserved the anti-Manichaean treatise by Alexander of Lycopolis, the neo-platonist. It is one of the earliest neo-platonic writings. He tried to defend his philosophical school against the undermining work of Manichaean missionaries who seemed successful in their conversion policy.

Although the Manichaean Coptic texts presented on the Cairo antiquity market in 1929, were discovered in Medinet Madi the dialect of these texts clearly indicated that their provenance – or at least the dialect of the scribe – could be traced back to the environs of Lycopolis; the dialect has been classified by Kasser as a form of *Lycopolitan*, *L4¹*. Sixteen years later in the same region the 'Gnostic' Nag Hammadi library was found. The major part of which was written in the *L6* dialect.

In spite of the fact that clear differences can be distinguished between the solutions, which Neo-Platonism, Gnosticism and Manichaeism

offered as answers to the social problems of late antiquity, the same basic interest can be extrapolated in the different roots and manners of exposition. In all three the accent is on the effort to reach true life through personal perception and on a clear distinction between good and evil, light and darkness. It is incredible how such a small region could host all these groups within such a short span of time, for the anti-Manichaean treatise dates from the end of the third century and the Medinet Madi and Nag Hammadi codices are from the fourth century. The problem of the dating of the texts will be enlarged upon later on.

Evidently, in such a limited space these different groups would have met and interacted. The only historical proof we have of this is the anti-Manichaean writing by Alexander in which he complains of the Manichaean missionaries troubling his students. There must also have been contacts between the Nag Hammadi-community and the Manichaeans, although these contacts have not yet been accounted for.

Since Manichaeism is sometimes defined as the 'ultimate' Gnostic religion², it would be of interest to compare these local sources of the same period and in almost the same dialect. However before making such a comparison, an agreement must be found as to which elements are to be compared. As such the very title of this paper involves a problem. The two proposed elements, on the one hand the Nag Hammadi texts and on the other hand the

Manichaean literature, are situated on two different levels: the Nag Hammadi texts are only a partial – and late – witness to the ‘Gnostic’ *tradition*³, while the Manichaean literature represents a complete theological *system* with sources which have been found in such various places as France and China and which date from the third until the fifteenth centuries.

Two levels of comparison could be considered: one could either compare the basic systems level of ‘Gnosticism’ and Manichaeism or focus on the Coptic tradition of both. Here we will focus on the Coptic Nag Hammadi texts and the Coptic Manichaica, giving consideration to the problems of dating, geography and language.

Dating

The fact that Manichaean literature was produced over a long span of time is not the only problem concerning the dating of the different texts. A precise dating of the Coptic Manichaica is not yet possible; perhaps the Kellis-texts will yield more information, but in the meantime we can only approximately date the Medinet Madi texts to the fourth century⁴. As they were composed at the end of the third century⁵ at the earliest, the Coptic manuscripts were written only a short period after.

This is certainly not true for some of the Nag Hammadi texts. While these manuscripts also can be said to date back to the fourth century, the origin of most of the texts must be found in the second or third centuries or even as early as the first century B.C.⁶. The manuscripts thus represent a long literary tradition.

In general we can state that both libraries were copied in the same century. It can not yet be determined which was the earlier. On the other hand most of the original Gnostic manuscripts are earlier than the Manichaean, but the possibility that some of them are contemporary can not be excluded.

Geographical aspects

Another problem connected with the terminological comparison is the geographical origin of the texts. Already within the Medinet Madi library different ‘terminological’ traditions can be observed. In my view, the differences between the Psalm-book and the Kephalaia, although the texts were translated into the same dialect, can only be explained by the fact that the writings were composed in different communities.

The Nag Hammadi library poses an even greater problem: While some texts seem to be of Egyptian origin, others refer to Syria, Jordan and other regions of the Near East. In most cases, however, a place of origin cannot be established.

Language

Both libraries consist mainly of translated texts: influences were possible either during the composition of the original texts, or during translation when terminology was borrowed from either tradition. Especially in Manichaeism this technique of transliteration was used for missionary activities⁷. We will elaborate this element later. The problem, however, is the difficulty in establishing the direction of the possible influence during translation, as we lack information on the manuscripts.

As regards the language of the libraries, the Coptic dialect of both the Nag Hammadi and Medinet Madi texts has been studied and compared in detail by Kasser and Funk⁸. Both examined the phonological and morphological data in particular. They reached, however, slightly different conclusions. According to Kasser, *L6* and *L4* are different evolutions of the same dialect through several generations⁹. Funk is more radical: according to him, *L6* and *L4* are separate dialects, and *L4* is not related any closer to *L6* than it is to Akhmimic¹⁰. Again, the Kellis texts will hopefully bring some new information.

A final element that complicates the comparison between the Nag Hammadi and Medinet Madi libraries is Mani's marked Gnostic-Christian formation, caused by his being educated by the Elchasaites. Earlier research has already established that Mani had knowledge of several 'Gnostic' works and that he borrowed many elements from Jewish-Christian literature. Considering all the above aspects, it is clear that a comparison of the religious terminology in general is a hazardous project.

Related terminology

The related elements between the Nag Hammadi library and Manichaeism have already been treated twice by Rudolph¹¹. He pointed out that most links were found in the so-called Sethian literature: "On the Origin of the World", "The Hypostasis of the Archons", "The Apocryphon of John", "The Sophia of Jesus Christ", "The Apocalypse of Adam", "The Three Steles of Seth" and "The Paraphrase of Shem"¹². He also commented on the similarity of terminology between Greek and Coptic: 'Auch die Gemeinsamkeit in der Verwendung der Terminologie ist auffällig, sei es im Griechischen oder sei es im Koptischen. Die benachbarten Übersetzerschulen in Mittelägypten sind dafür nicht allein verantwortlich zu machen'¹³. Rudolph then enumerates the different common concepts. Here we will discuss only those of terminological significance.

Although 'The Father of Greatness' is not attested as such in the Nag Hammadi library, several of his epithets are also found in the Gnostic texts. 'The Father of Truth' and 'The God of Truth' appear in Eugnostos the Blessed¹⁴. The God of Truth is also mentioned in the Apocalypse of Adam¹⁵. 'The Father, the Lord of the All' is found in Asclepius¹⁶. The Hypostasis of the Archons and the Teachings of Silvanus mention 'The Father of the All'¹⁷.

Rudolph discovers a resemblance of character between the Manichaean 'Mother of Life' and Barbêlo in the "Apocryphon of John" and the "Three Steles of Seth", the 'Sophia-Zoe' in the Sophia of Jesus Christ and the heavenly Eve in "On the Origin of the World" who is also called 'Mother of the Living'. The Light-Maiden resembles the Gnostic Sophia even more and she is also called thus, as well as 'Mother of all the Living'¹⁸.

From a terminological point of view one can observe that in the Coptic Manichaica the name "The Mother of Life" is predominantly employed rather than "The Mother of the Living" although the Syrian name 'm' dhÿ' can be translated both ways¹⁹. The former form is not found in the Gnostica. As I have already pointed out elsewhere, Mani might have been influenced by Gnosticism in his choice of the name, without favouring either the singular or plural form, but the Egyptian Manichaeans certainly wanted to establish their Goddess's own identity. The same goes for the relation between the Mother-goddess and the Spirit which is found in the Gnostic as well as in the Manichaean sources, but the terminology employed differs slightly²⁰. Still, the few examples of the plural form "The Mother of the Living", can be a result of Gnostic influence. The short form "The Mother", which is often used in Gnostic texts for the Mother-goddess appears only in the *Psalms-Book*.

Certainly of Gnostic origin is "The Maiden of Light", whose name also appears in the Pistis Sophia and the Books of Jeu²¹. In "On the Origin of the World" where "Eve is called the Mother of the Living" it is also said of her that she "is the first virgin"²².

Rudolph also compares the texts with regard to how ὕλη, or Darkness, functions as an abstract or personified entity. He connects the name of "Enthymesis of Death" in the Kephalaia with the "Epithymia of Death" in the Apocryphon of John. In most of the Gnostic texts a

personified ὕλη is absent. Still, although the Manichaean concept of ὕλη is not very developed, a similar function can be found in the Apocryphon of John: “the Mother of them all is the ὕλη!”²³

Giversen makes an interesting remark here: Oddly enough, from this part of the text onwards the Apocryphon of John proceeds to relate, not about angels, but about demons which rule over certain things; comparing this version with the other versions he concludes that it is particularly the second codex that teaches about demons²⁴.

The link between the “*Enthymesis* of Death” as an epithet of ὕλη in Manichaeism and *Epithymia* in the Apocryphon of John is not clear to me. The relation between ὕλη and desire in the Coptic Manichaica is still obscure but “The Fire of Death”, lust and desire seem more a result of the activities of ὕλη than ὕλη itself. In the Apocryphon of John ὕλη and desire are the same: “matter, that is the ignorance of darkness and desire”²⁵. This desire is again related to the Tree of death. In Manichaeism the bad tree is the ὕλη²⁶. The relation between ὕλη and desire and the related metaphor of the tree is part of the long Jewish-Christian tradition.

Rudolph naturally also draws attention to Saklas, who figures in both libraries. He also mentions Saklas’s companion Namraël as a misreading of Nebroël, found in the Gospel of the Egyptians²⁷. The question remains, however, why Saklas is mentioned only twice in the Coptic Manichaica and Namraël not at all. Most times the general terms of ‘abortions’ or ‘archons’ are used when the creators of Adam and Eve are mentioned. In ‘On the Origin of the World’ the term ‘abortion’ is used to designate Adam itself.

What is even more strange, as pointed out by Sundermann: neither a derivation from the Greek name Saklas nor the Aramaic explanation as ‘fool’²⁸ can explain the Syrian form *’sqlwn*. In the eastern sources the Syrian form is in-

directly attested in Parthian and Sogdian *’sqlwn*, the Greek form is not found²⁹. Saklas and Namraël are also mentioned in the Chinese tractate where their names are Lou-yi and Ye-lo-yang³⁰. Pelliot could not explain the etymology of Lou-yi and is rather diffuse whether Ye-lo-yang comes from Nebroël or Namraël. According to Bryder it is difficult to determine the origin, but a derivation from Namraël would be more likely³¹. Thus no unmistakable examples of Saklas and Nebroël can be found in the eastern sources.

Besides the two testimonia in the Kephalaia, Saklas appears only in the Anti-Manichaean writings. Still the function of the Manichaean *’sqlwn* and Namraël is the same as that of the two Gnostic names. Instead of Saklas Satan appears more often in the Coptic Manichaica. He is the God of the Old Testament and the persecutor of the Apostles and the Manichaeans³².

The theme of the seduction of Eve by the Archons and the creation of Adam and Eve has been sufficiently treated elsewhere. Attention must be drawn again, however, to the parallel between the Apocalypse of Adam³³ and the Kephalaia concerning the role of Eve³⁴. In both it is through Eve that Adam receives knowledge. Eve is, moreover, the mother of Seth³⁵.

The relation between the Gnostic Seth and the Manichaean has been discussed by Stroumsa and Pearson³⁶. Although there can be no doubt that Mani referred to the ‘Gnostic’ literature on Seth, it remains remarkable that in the Manichaean corpus the name $\text{CH}\Theta\text{H}\Lambda$ is consistently used³⁷, whereas in the Nag Hammadi literature $\text{CH}\Theta$ is found.

The concept of (Light-)Noûs in the Gnostic and Manichaean literature has been exhaustively treated on the occasion at the international symposium in Louvain³⁸. However, two interesting terminological details are worth noting: the occurrence of ‘voερόν’ in the Kephalaia and the equation of the Light-Noûs with Noah in the Psalmbook. Except for one

occurrence the plural form 'voερά' is always employed to designate the Sons of Primal Man. In the Apocryphon of John, voûς is used in a parallel context and also here the singular form voερόν is found³⁹. The identification of Noah with the Light-Noûς is not found elsewhere in Manichaean literature. Again a parallel is found in the Apocryphon of John⁴⁰. Rudolph rightly points out the Gnostic models Mani used in his christology. Of special interest is the liberation of Adam through Christ in the Apocryphon of John⁴¹, for the main function of Jesus the Splendour in the Kephalaia is the revelation of Gnosis to Adam. The role of redeemed redeemer is performed by Jesus the Child or Jesus Christ.

One of the few cosmological figures in Manichaeism whose name occurs in the Gnostic codices is the 'Adamas of Light'. A detailed discussion of this figure has already been given elsewhere so we can limit ourselves to the conclusions⁴². Adamas generally fulfils different functions in both systems. But the most characteristic feature that one finds in the Gnostic Adamas – or Adaman – is his middle position between the cosmological and the earthly worlds. It was undoubtedly for this reason that Mani adopted the name and changed it slightly into 'the Adamas of Light'.

Very different is the concept of Sophia: while Sophia is a mythic personification within several Nag Hammadi texts, this is not the case within the Medinet Madi library. Stroumsa's presumption that 'the Manichaean identification seems to have evolved from simpler (and therefore possibly earlier) stages of Gnosticism, in which a Sophia speculation was not known'⁴³, oversimplifies the Manichaean system. It is clear that Mani used Gnostic elements insofar as they fitted within his own radical dualistic system. This was not possible with the 'Gnostic' Sophia. It is my opinion that the Manichaean system is not an evolution of the Gnostic myth, but a radical new approach, combining and in-

corporating elements from Jewish apocalypticism, Gnosticism and Christianity, Zoroastrianism and Buddhism.

A final observation: It is striking that the names of mythological figures found in the Syrian texts and which are not translated in the Coptic Manichaica are precisely those which are also found in Gnostic literature: Adamas, Jesus, Adam, Eve, Saklas, Seth and 'Υλη. It cannot be a coincidence that all are related to the Gnostic interpretation of Genesis and the creation of Adam and Eve. Also the Maiden of Light is found in both libraries. The name has not yet been found in any Syrian texts. Perhaps the Greek name was also used here?

When comparing the two libraries it seems that it is in the Apocryphon of John and in the Apocalypse of Adam that we find a terminology most closely related to Manichaean terminology. However, also *On the Origin of the World*, *Eugnostos the Blessed*, *The Sophia of Jesus Christ*, *The Gospel of Truth* and *The Egyptian Gospel* have a religious terminology in common with Manichaean literature. In the other texts there are more isolated cases of terminological similarity⁴⁴.

Conclusions

In the research on the relationship of Gnosticism and Manichaeism the focus has mainly been on the fundamental influences of Gnosticism on Manichaeism. Mani adapted the Gnostic elements in a very cautious way: one could compare it – to a certain extent – to the Zoroastrian and Buddhist transliteration of Manichaeism: He used 'existing' mythological figures – and themes – that were suited to transmit his own message, thus evoking a feeling of 'déjà vu' in his audience.

Still, also local contacts must have existed. Even Manichaean influences in the Gnostic texts cannot be ruled out. From this point of view the rejection of baptism by the editor of

the Apocalypse of Adam is very interesting⁴⁵. Another possible influence is the designation of Adamas in the Gospel of the Egyptians as “the light that shines”⁴⁶, a possible reference to the Manichaean ‘The Adamas of Light’. Moreover, the construction “the light that shines” is often found in the Kephalaia⁴⁷. One should not forget the paragraph on ὕλη and the demons in the Apocryphon of John.

The problem remains: Due to the lack of comparable material it is difficult to prove the interrelationship of the texts. The only way forward is to make a comparison of terminology between texts of the same tradition and compare it with the terminology of the Eastern sources of Manichaeism.

As a result we can conclude that the religious terminology used in the Coptic Nag Hammadi texts and Manichaica for missionary purposes belongs to the same vocabulary inherent in the theological-philosophical subject. Still, in most instances Manichaeism deliberately avoided the existing names of mythological ‘Gnostic’ figures and systems although using Gnostic concepts. While it seems unlikely that there would not have been any cross-fertilization of the Manichaean and Gnostic communities, we shall have to wait for the results of the Kellis excavations or the discovery of yet another library to – perhaps – be able to prove this cross-fertilization.

Bibliography

- Barc, B. (1981). ‘Samaël – Saklas – Yaldabaôth. Recherche sur la genèse d’un mythe gnostique’. In B. Barc (Ed.), *Colloque international sur les textes de Nag Hammadi (Québec, 22-25 août 1978)* (pp. 123-150). Québec – Louvain.
- Bianchi, U. (1995). ‘Concerning the *Νοῦς* in Gnosticism’. In A. Van Tongerloo (Ed.), *The Manichaean NOYΣ. Proceedings of the international symposium organized in Louvain from 31 July to 3 August 1991* (pp. 11-21). Lovanii.
- Böhlig, A., & Marksches, C. (Eds.). (1994). *Gnosis und Manichäismus. Forschungen und Studien zu Texten von Valentin und Mani sowie zu den Bibliotheken von Nag Hammadi und Medinet Madî*. Berlin – New York.
- Bryder, P. (1985). *The Chinese Transformation of Manichaeism. A Study of Chinese Manichaean Terminology*. Lund.
- Chavannes, E., & Pelliot, P. (1911). ‘Un Traité Manichéen retrouvé en Chine’. *Journal asiatique*, 499-617.
- Funk, W.-P. (1985). ‘How Closely related are the Subakhmimic Dialects?’ *Zeitschrift für ägyptischen Sprache und Altertumskunde*, 112, 124-139.
- Funk, W.-P. (1988). ‘Dialects wanting homes: a numerical approach to the early varieties of Coptic’. In J. Fisiak (Ed.), *Historical Dialectology* (pp. 149-192). Berlin.
- Gardner, I. (1993). ‘A Manichaean Liturgical Codex Found at Kellis.’ *Orientalia* 62(2): 30-59.
- Gardner, I. (1994a). ‘The Manichaean Community at Kellis: Progress Report’. In P. Naster, J. Ries, & A. Van Tongerloo (Eds.), *Humanisme – Science & Religion* (pp. 79-87). Bruxelles – Louvain-la-Neuve.
- Gardner, I. (1994b). ‘On the History and Utility of the Term *Gnosticism*’. In P. Naster, J. Ries, & A. Van Tongerloo (Eds.), *Humanisme – Science & Religion* (pp. 225-246). Bruxelles – Louvain-la-Neuve.
- Gardner, I. (1995). ‘An abbreviated Version of Medinet Madi Psalm LXVIII found at Kellis: A/5/53B (Folio 4, Text A2)’. In A. Van Tongerloo (Ed.), *The Manichaean NOYΣ. Proceedings of the international symposium organized in Louvain from 31 July to 3 August 1991* (pp. 129-138). Lovanii.
- Giversen, S. (1963). *Apocryphon Johannis. The Coptic Text of the Apocryphon Johannis in the Nag Hammadi Codex II with Translation, Introduction and Commentary*. Copenhagen.
- Giversen, S. (1986). *The Manichaean Coptic Papyri in the Chester Beatty Library. Volume I. Kephalaia. Facsimile edition*. Genève.
- Haardt, R. (1967). *Die Gnosis*. Salzburg.
- Hedrick, C. W. (1980). *The Apocalypse of Adam*. Ann Arbor.
- Jonas, H. (1963). *The Gnostic Religion: The message of the alien God and the beginnings of Christianity*. 2nd, enlarged ed., Boston.
- Kasser, R. (1984). ‘Orthographe et phonologie de la variété subdialectale lycopolitaine des textes gnostiques coptes de Nag Hammadi’. *Le Muséon*, 97, 261-312.

- Layton, B. (1987). *The Gnostic Scriptures*. New York.
- Layton, B. (1989), *Nag Hammadi Codex II, 2-7*, Leiden – New York – København – Köln.
- Morard, F. (1977). 'L'Apocalypse d'Adam in Nag-Hammadi: un essai d'interprétation'. In: M. Krause (Ed.), *Gnosis and Gnosticism* (pp. 35-42). Leiden.
- Parrot, D. M. (1991), *Nag Hammadi Codices III, 3-4 and V, 1*, Leiden – New York – København – Köln.
- Pearson, B. A. (1988). 'The figure of Seth in Manichaean Literature'. In P. Bryder (Eds.), *Manichaean Studies. Proceedings of the First International Conference on Manichaeism* (pp. 147-155). Lund.
- Rudolph, K. (1965). 'Gnosis und Manichäismus nach den koptischen Quellen'. *Koptologische Studien in der DDR. Wissenschaftliche Zeitschrift der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg*, Sonderheft 1965(156-190).
- Rudolph, K. (1988). 'Mani und die Gnosis'. In P. Bryder (Ed.), *Manichaean Studies. Proceedings of the First International Conference on Manichaeism* (pp. 191-200). Lund.
- Rudolph, K. (1995). 'Einleitende Bemerkungen zur manichäischen Vorstellung vom Novç'. In A. Van Tongerloo (Ed.), *The Manichaean NOYΣ. Proceedings of the international symposium organized in Louvain from 31 July to 3 August 1991* (pp. 1-10). Lovanii.
- Schmidt, C. & Macdermot, V. (1978). *Pistis Sophia*. Leiden.
- Stroumsa, G. A. G. (1984). *Another Seed: Studies in Gnostic Mythology*. Leiden.
- Sundermann, W. (1979). 'Namen von Göttern, Dämonen und Menschen in iranischen Versionen des manichäischen Mythos'. *Altorientalische Forschungen*, VI, 95-133.
- Van Lindt, P. (1992). *The Names of Manichaean Mythological Figures. A Comparative Study on Terminology in the Coptic Sources*. Wiesbaden.
- Van Lindt, P. (1993). 'Adamas, the Belligerent Hero'. In P. Bilde, H. Kjær Nielsen, & J. Podemann Sørensen (Eds.), *Apocryphon Severini. Presented to Søren Giversen* (pp. 95-105). Aarhus.
- Van Lindt, P. (1995). 'The Light-voûç in the Coptic Manichaean Documents'. In A. Van Tongerloo (Ed.), *The Manichaean NOYΣ. Proceedings of the international symposium organized in Louvain from 31 July to 3 August 1991* (pp. 267-288). Lovanii.
- Villey, A. (1994). *Psaumes des errants. Ecrits manichéens du Fayyum*. Paris.

Notes

- Also Plotinus originated allegedly from Lycopolis
- Cf. Jonas, 1963, 206-209; Haardt, 1967, 328.
- Within the Gnostic tradition a coherent system is non-existent, therefore the interpretation can differ between the codices; on a definition of 'Gnostic' tradition, cf. now Gardner, 1994b, 225-246.
- Giversen, 1986, XVI-XVII gives an overview on the different datings proposed for the Medinet Madi library, from second half fourth century till fifth century. The dating of the Manichaean community at Kellis, – between 301 and 390 A.D., cf. Gardner, 1994a, 80, seems to favour an early dating.
- In the *Kephalaia*, in the *Homilies* and in the *Psalm-book* references are found to the passion of Mani who died in 273/274 A.D. The fragments of the other books from the Medinet Madi library, the so-called *Synaxeis*, the *Letters* and a historical book, are too fragmentary to be taken into account in this terminological comparison.
- Eugnostos the Blessed*, cf. Parrot, 1991, 5.
- Cf. Bryder, 1985.
- Funk, 1985 & 1988 and Kasser, 1984.
- Kasser, 1984, 274-275.
- Funk, 1985, 135.
- Rudolph, 1965 and 1988. On the relation between the Nag Hammadi texts and Manichaeism cf. also Böhlig, 1994, 113-242.
- Rudolph, 1988, 195-196.
- Rudolph, 1988, 196; a further elaboration can be found in Rudolph, 1965.
- NH III 73.2; 74.20-75.3.
- NH V 65.13; 83.28-29.
- NH VI 68.25.
- NH II 92.34 and NH VII 102.9.
- "When he(=Adam) saw her(=Eve) he said, "You shall be called 'Mother of the Living.' For it is you who have given me life." (NH II 89,15) (Layton, 1989, 67).
- Only four occurrences of "The Mother of the Living" are found against 32 testimonia of "The Mother of Life", cf. Van Lindt, 1992, 39-44.
- Van Lindt, 1992, 35-38.
- Schmidt, 1978.
- NH II 114.4-5. Layton, 1989, 63.
- NH II 18.5-6; Giversen, 1963, 81.
- Giversen, 1963, 250.
- NH II, 21.7-9; Giversen, 1963, 87.

26. Van Lindt, 1992, 204.
27. On Saklas in the Gnostic sources: Stroumsa, 1984 and Barc, 1981, 123-150.
28. Layton, 1987, 36d.
29. In Parthian and Soghdian Namraël is named *pysus*. Sundermann offers no etymology for this name, cf. Sundermann, 1979, 103. Could the Chinese form Ye-lo-Yang be a derivation from the Iranian?
30. Chavannes, 1911, 525.
31. dr. Peter Bryder, 1995, personal communication.
32. Van Lindt, 1992, 196-197.
33. NH V 64,12-13.
34. Villey, 1993, 218 did not notice the difference between the attitude towards Eve in the Psalm-Book and the attitude in the Kephalaia where parallels are found with the Apocalypse of Adam, cf. Van Lindt, 1992, 188-189.
35. In Manichaean literature very little information is found on the creation of Seth. It is only said that he is the first son of Adam as in the Gnostic tradition (Keph. I, 12.10-11).
36. Stroumsa, 1984, 146-152 and Pearson, 1988.
37. $\sigma\eta\omega\eta\lambda$ *PsB*. II, 142.4; 144.1; 144.4; 144.7; 146.13; 179.22. *Hom.* 61.23. *Keph.* I, 12.10; 42.26; 42.29; 43.11; 145.27.
38. Rudolph, 1995, 1-10 and Bianchi, 1995, 11-21.
39. NH II 8.28-9.5. cf. Van Lindt, 1995, 280.
40. NH II 29.1-4. cf. Van Lindt, 1995, 271-272.
41. Rudolph, 1988, 199.
42. Van Lindt, 1993.
43. Stroumsa, 1984, 163.
44. On the Kellis excavations and the Coptic Manichaean documents: Gardner 1993, 1994a and 1995. The fragments published until now offer no new material concerning the religious terminology in relation to the Nag Hammadi library. The hitherto published names of mythological figures have already been found in the Medinet Madi library.
45. Hedrick, 1980, 192-201 and 210. The similarity with the Manichaeans was already pointed out by Françoise Morard (Morard, 1977, 40) when considering – and rejecting a Manichaean authorship of the apocalypse. While indeed a Manichaean author is improbable, a Manichaean influence cannot be ruled out.
46. NH III 49.8-9.
47. *Keph.* I, 37.10; 64.29; 106.15.

Über einen manichäisch-koptischen Hymnus von der Erlösung der Seele (das *manichäische Psalmenbuch*, teil I: Faksimileausgabe Band III, Tafel 127-128)

Von
Nils Arne Pedersen

Obwohl der Manichäismus in Ägypten einen späteren Typus von Gnostizismus darstellt als die Typen, die wir in den Nag Hammadi-Texten finden, sind die manichäisch-koptischen Texte von komparativem Interesse für die Nag Hammadi-Forschung. Das gilt auch für die manichäisch-koptische Hymnensammlung, die das Psalmenbuch genannt wird. Seine handschriftliche Überlieferung stammt aus der zweiten Hälfte des 4. oder aus dem 5. Jahrhundert. Heute soll über Teile eines Psalms dieser Sammlung gesprochen werden.

Der Manichäismus war eine gnostisch-synkretistische Weltreligion, in dem dritten Jahrhundert nach Christus in Mesopotamien begründet; der Stifter dieser Religion hiess Mani. Der Manichäismus wurde später nach Asien, Nordafrika und Europa ausgebreitet. Durch Funde von chinesischen, alttürkischen, iranischen, syrischen, griechischen, koptischen und lateinischen Handschriften hat die Forschung in diesem Jahrhundert in der manichäischen Originalliteratur Einsicht gewonnen. Das Psalmenbuch ist einer von sieben koptischen Papyrus-Kodizes, die 1929 in der Ruinenstätte Medinet Madi gefunden wurden. Die Handschriften wurden teils von Carl Schmidt für die Staatlichen Museen zu Berlin und teils von einem irisch-amerikanischen Sammler, A. Chester Be-

atty, erworben. Das Psalmenbuch war eine der Erwerbungen Chester Beattys.

Sämtliche dieser Handschriften sind sehr schlecht erhalten; die ausserordentlich schwierige Arbeit, diese Papyri zu konservieren, wurde mit grossem Erfolg von Hugo Ibscher und später von seinem Sohn Rolf Ibscher durchgeführt. Mit der Edition des manichäischen Psalmenbuchs beauftragte Chester Beatty den jungen Engländer C.R.C. Allberry, der 1938 die zweite Hälfte des Kodex herausgab.

Der erste, schlechter erhaltene Teil des Psalmenbuchs blieb zurück. Hugo Ibscher konservierte 106 Blätter, und nach seinem Tod wurde der Rest fast vollständig von Rolf Ibscher konserviert. Die Editionsarbeit wurde aber nicht fortgeführt, da Allberry im Zweiten Weltkrieg gefallen war; die Arbeit wurde erst wiederaufgenommen, als Søren Giversen die Blätter fotografieren liess und sie 1988 in einer Faksimileausgabe publizierte.

Die Edition aller manichäischen Papyri der Chester Beatty Bibliothek ist einer internationalen Forschergruppe übergeben. Ich bin an diesem Projekt Mitarbeiter und habe dadurch Gelegenheit gehabt, Transkriptionen von einigen Blättern des Psalmenbuchs anzufertigen; dies gilt auch für die hier vorliegende Transkription und Übersetzung¹.

Übersetzung.

- 1-3 ...
 ... scheinen (?) ...
 ... die Söhne ...
- 6 ...
 ... der Wahrheit ...
 ... flehen den Vater an ...
- 9 ... senden den ...
 ...
 ... er schien auf sie ...
- 12 ... sie raubte mich in der ...
 ... die Materie (ύλη), die Mutter der Schlechtig-
 keiten ... der erhabene Sohn der Wahrheit. !:Sohn:!
- 15 ... nach (κατά)(?) dem Fleisch (σάρξ), die Höhle (σπήλαιον) des Todes. Er
 ... Wohnungen ... sie ...
 ... und all die grossen ...
- 18 ... die Aufrührer. !:Sohn:!
 ... die Weltlichen (-κόσμος). Er nahm ihre Gestalt (μορφή)
 ... er machte sie ..., und er verbarg sich vor ihrem
- 21 ... den ersten Krieg (πόλεμος) machen ...
 ... von Anfang an. !:Sohn:!
 Er ging in ihrer Mitte, und sie sahen ihm nach, nämlich ...
- 24 ... die Gottesmörder, und sie erinnerten sich an den ...
 ..., und sie nahmen den Geliebten und hängten ihn an das Kreuz (σταυ[ρό]ς).
 Er verlachte diese Toren. Er offenbarte das Zeichen
- 27 der Auferstehung (ανάστασις). Er klopfte an den Türen des Fleisches (σάρξ),
 bis er mir geholfen hatte, mir, die (d.h. die Seele) unter die Toten geworfen ist.
 Seitdem ich den Ruf seiner Stimme hörte, stand ich auf und
- 30 gürtete mich und führte Krieg (πόλεμος) mit den Kräften des Leibes (σῶμα), und sie gürteten
 sich auch gegen mich, als sie gesehen hatten, dass ich mich bereitet hatte,
 ... zu gehen.
- 33 Ich nahm ... flehen den ... an ...

Faksimileausgabe, Bd. III, Tafel 127 → (= Blatt II.3.nr.1. Seite Nr. 271).

Diese Seite muss verso sein.

- ...ΕΝ[...].[...].[...].[...].[...]
 .[...]. . φ[...]. Ε[...]. ΤΡΕΤΕ[...]. Π[...]. Υ[...]. .[...].[...]
 3 .[...]. Ϛ ΑΙΧΑΚῪ ΑΒΑΛ[...]. .[...]. .[...].[...]
 .[...]. .[...]. Ε ΑΦ. ΕΣΤ ΑΝ Α ΠΡ[...]. .[...]. ΑΙΦ
 .[...]. Ε ΑΠΩΙΟΜΕ ΕΤΑΪ . ΕΝΦ[...]. ΖΗ[...]. .[...]. Ε .
 6 .]ΝΟΥΤΕ ΤΑΒΑΪΝΕ[...]. . Ν ΤΗ[...]. .[...]. .[...]
 .[...]. ωϚΑ ΠΡΡΑΪ ΜΠΟΥΑΪΝΕ Wahrscheinlich leer
 Π[ι]ΜΑΪΤ ΠΕ ΠΡΩΜΕ [ΕΤΧΗ]Κ · Π . .[...]
 9 . .[...]. . ΑΡΑΪ ΖΗ ΤΕΦΖΙΚΩΝ ΑΦΤΕΛΑΪ . . .[...]
 ΧΙ ΪΦΟΡΕ ΜΜΑΪ ΑΤΧΩΡΑ ΝΤΑΜΝΤΡ[ΡΟ] .[...]. .[...]. .[...]. .[...]
 ΔΪΤΩΖΜΕ ΑΜΠΥΛΗ ΜΠΟΥΑΪΝΕ ΝΑ . Ν .[...]. .[...]. [ΑΥ]
 12 ΕΙ ΑΒΑΛ ΖΗΤ ΑΥΩΛΜ ΑΡΑΪ ΑΥϚΑΛ[ΕΤ] Ἡ[ΤΣΤ]ΦΛΗ · ΑΪ
 ΤΩΚ ΑΡΕΤ ΝΕΜΕΥ ΑΠΩΑΪΜΕ ΝΗΑΓΓ[ΕΛΟC] Wahrscheinlich leer
 ΝΑΣΝΗΥ ΝΑΪΑΤΕ ΝΤCΑΡΖ · ΜΠΩΡ ΑΡΙΜ[Ε ΝΗΪ] ΧΕ Δ
 15 ΝΑΚ ΠΩΗΡΕ ἩΠΡΙΜΕ ΕΝ : ΑΪΤΑΪΛΕ ΑΓΓΑ[...]. ΕΙ . .[...]. .[...]
 ΕΡΕΤΟΟΤ ΑΤΠ ἩΚΛΑΜ ΕΡΕΤCΤΟΛΗ [ΝΕΑΥ Δ]ΑΛ[Ε ΑΡΑΪ]
 ΟΥΕΑΥ ἩΠΚΑΖ ΜΠΟΥΑΪΝΕ ΠΩΤ[...]
 18 ΑΤΕΦΖΙΚΩΝ · ΟΥΤΑΪΟ ἩΠΑΙΩΝ ἩΒΡΡΕ[...]. Δ .[...]
 ΚΛΑΜ ΤΑΜΤΑΝ ΜΜΑΪ ΝΖΗΤῪ ΑΝΑ[Κ ΤΪΥΧΗ] ΜΜΑΡΙΑ[...]

πῖ

[ΤΪΥΧΗ]Η ΤΪΥΧΗ ΕΤΒΕ ΕΥ ΕΡΑΦCΚ ΜΠΕ . . ΕΝΕ Δ
 22 [. . Μ]Α ΝΩΩΠΕ leer
 u.s.w.

Zeile 8 Π[ι]ΜΑΪΤ ΠΕ ΠΡΩΜΕ [ΕΤΧΗ]Κ: Vgl. *PsB II*, 134, 22; ferner 42, 20; 83, 25; 177, 16.

– Zeile 12 ΑΥϚΑΛ[ΕΤ] Ἡ[ΤΣΤ]ΦΛΗ: Ergänzung von Nagel. – 16 ΕΡΕΤCΤΟΛΗ [ΝΕΑΥ Δ]ΑΛ[Ε ΑΡΑΪ]: Ergänzung von Nagel; vgl. *PsB II*, 116, 26-27; ferner 107, 24. – 19 ΑΝΑ[Κ ΤΪΥΧΗ] ΜΜΑΡΙΑ[...]: Ergänzung und (teilweise) Lesung sehr unsicher; vgl. *PsB II*, 76, 24; 85, 21; 98, 32-33; 168, 19.

Übersetzung.

- ...
 ... das Feuer ...
- 3 ... ich vollendete ihn ...
- ...
 ... das erhabene Götterbild ...
- 6 ... Gott (?) meine Harfe ...
 ... die Könige des Lichtes.
 Dieser Weg ist der [Vollkommene] Mensch. Der ...
- 9 ... mich in (?) seinem Bild (εἰκών), er erhob mich ...
 mich zu dem Land (χώμα) meines Königreichs hinüberzusetzen ...
 Ich klopfte an den Pforten (πύλη) des Lichtes ... [sie]
- 12 kamen mir entgegen, und sie umarmten mich, und sie legten [mir] das Gewand ([στο]λή)
 an, und ich
 stand fest mit ihnen in der Reihe der Engel (ἄγγ[ελος]).
 Meine Brüder, meine Väter des Fleisches (σάρξ)! Weine nicht [über mich], denn
- 15 ich bin nicht der Sohn des Weinens! Ich bin zu meinem ... aufgestiegen,
 indem meine Hand mit Kränzen beladen ist, indem das [Ehren]gewand (στολή) [mich]
 umhüllt.
 Herrlichkeit an die Erde des Lichtes. Der Vater ...
- 18 sein Bild (εἰκών). Ehre an den Neuen Aeon (αἰών) ...
 Kranz, und ich werde mich in ihm (d.h. dem Neuen Aeon) ruhen, ich, [die Seele (ψυχή) (?)]
 Marias (?).

Nr. 83.

- 21 [Seele (ψυχή)], o Seele ([ψυχ]ή), weshalb willst du ...
 ... Wohnungen aufschieben?
 u.s.w.

Zunächst einige kurze Bemerkungen über manichäische Anthropologie und Soteriologie: Ein scharfer Dualismus zwischen Licht und Finsternis, Seele und Materie war das Kernstück der manichäischen Vorstellungen. Wegen einer urzeitlichen Katastrophe war die reine Seele an das böse Leib gefesselt worden, und die Macht des Leibes war so gross, dass die Seele ihren himmlischen Ursprung im Land des Lichtes vergessen hatte; deshalb konnte sie sich selbst nicht erlösen, die Seele »schief« sozusagen und musste von einem Ruf oder von einer Lichtkraft der Götter, von einem Erlöser geweckt werden, der sie daran erinnerte, dass sie nicht im Leib, sondern im Land des Lichtes zu Hause war. Wenn die Seele geweckt worden war, war sie mit einer solchen Stärke ausgerüstet, dass sie das Leib durch eine strenge Askese bekämpfen konnte. Der Kampf war hart, weil das Leib seine eigene dämonische Spiritualität enthielt; es versuchte immer wieder, die Seele zum Fall zu bringen. Der manichäische Asket, der seinen Kampf gegen das Leib vollzog, würde aber die endliche Erlösung im Tode erhalten: Vom Leib getrennt würde die Seele nach oben zum Licht steigen. Diese Vorstellungen werden wir in dem vorliegenden Psalm wiederfinden.

Die manichäischen Psalmen sind in Strophen gegliedert, und die Psalmen werden mit einer Introductio eingeleitet, meistens einer Anrufung der Gottheit oder ähnlichem. Die Introductio des Psalms oder der Schluss der Introductio dient als Refrain des Psalms und wird nach jeder Strophe wiederholt, was man dadurch sehen kann, dass der Schreiber oft den Refrain, häufig in abgekürzter Form, nach jeder Strophe angibt². Dieses Verhältnis kann im Text, recto, gesehen werden, wo das Anfangswort des Refrains, $\pi\omega\eta\rho\epsilon$, "Sohn", am Ende von Zeile 14, 18 und 22 angegeben ist; in Zeile 14 und 18 in verkürzter Form³. Dieser Refrain zeigt auch, dass diese Seite wahrscheinlich recto war; der Konservator, Rolf Ibscher, scheint

der Ansicht gewesen zu sein, dass diese Seite verso sei. Am Ende des Psalmenbuchs gibt es einen Index, in dem die Psalmennummern 1 bis 289 mit dem jeweiligen Anfangswort aufgeführt stehen; ausserdem sind die Psalmen durch besondere Überschriften in Gruppen eingeteilt⁴. Aus diesem Index wissen wir, dass das Anfangswort des Psalms Nr. 82, $\pi\omega\eta\rho\epsilon$, »Sohn«, war ($\pi\omega\eta\rho\epsilon \epsilon\tau\omicron\iota \eta$)⁵; die Introductio dieses Psalms muß in den vorher erwähnten Zeilen als Refrain gedient haben. Da der Anfang von Psalm Nr. 83 auf der anderen Seite des Blattes steht, könne man vermutlich recto und verso auf dieser Grundlage feststellen; jedenfalls lege ich diese Hypothese dem vorliegenden Beitrag zugrunde.

Wie schon erwähnt sind die Psalmen im Index des Psalmenbuchs in Gruppen eingeteilt. Gewisse Psalmengruppen sind nach ihrer liturgischen Funktion gesammelt; so finden sich $\kappa\upsilon\rho\alpha\kappa\eta$ -Psalmen⁶, das heisst Psalmen für den Sonntagsgottesdienst, Psalmen für eine Vigilie⁷, und Bema-Psalmen⁸ für den wichtigsten Festtag der Manichäer. Die Gruppe, wozu Psalm Nr. 82 gehört, hat die Überschrift $\sigma\upsilon\nu\alpha\zeta\iota\varsigma$ ⁹, eine Abkürzung für das griechische Wort $\sigma\upsilon\nu\alpha\zeta\iota\varsigma$; wahrscheinlich ist Psalm Nr. 82 der letzte der $\sigma\upsilon\nu\alpha\zeta\iota\varsigma$ -Psalmen. Die $\sigma\upsilon\nu\alpha\zeta\iota\varsigma$ -Psalmen müssen eine der Psalmengruppen sein, die eine gemeinsame liturgische Funktion haben. Alexander Böhlig hat einen Beitrag zur Klärung der Bedeutung des Terminus $\sigma\upsilon\nu\alpha\zeta\iota\varsigma$ in einem der anderen Kodizes von Medinet Madi geliefert, und in diesem Zusammenhang hat Böhlig dargestellt, wie der Terminus $\sigma\upsilon\nu\alpha\zeta\iota\varsigma$ in altchristlichen Texten die gottesdienstliche Versammlung bezeichne; $\sigma\upsilon\nu\alpha\zeta\iota\varsigma$ kann sowohl den Gesamtgottesdienst als einen seiner Teile bezeichnen, zum Beispiel den Gebet- und Lesegottesdienst oder die Kommunion, und Böhlig vermutet, dass die Manichäer den Gebrauch der $\sigma\upsilon\nu\alpha\zeta\iota\varsigma$ aus dem Christentum übernommen hätten¹⁰. Hoffentlich wird die Entzifferung aller $\sigma\upsilon\nu\alpha\zeta\iota\varsigma$ -Psal-

men zur Erhellung davon beitragen, welche Typen von gottesdienstlichen Versammlungen die Manichäer in diesem Zusammenhang als ihre σύναξεις bezeichneten. Ich habe Transkriptionen von mehreren Blättern, die σύναξις-Psalmen enthalten, aber ich habe die Verwendung vom Wort σύναξις nicht gefunden, auch habe ich keine inhaltliche Einheit der Psalmen gefunden. Es ist aber möglich, dass eben Psalm Nr. 82 hier zur Erhellung beitragen kann.

Der Psalm war höchstwahrscheinlich an Jesus gerichtet; die Introductio des Psalms ist ja eine Anrufung des »Sohnes«. Die ersten 22 Zeilen des folio recto sind so fragmentarisch, dass es sich nicht mehr entscheiden lässt, wovon sie gehandelt haben mögen, aber ab Zeile 23 ist der Zusammenhang im grossen und ganzen klar, und eben hier handelt der Psalm von Jesus.

Der Teil von dem Psalm, wo der Zusammenhang erhalten ist, gliedert sich nach Strophen und Inhalt wie ich es hier angegeben habe:

Recto, Strophe Z. 23-25: Jesus unter den Juden; die Kreuzigung.

Strophe Z. 26-28: Kreuzigung, Auferstehung, Höllenfahrt.

Strophe Z. 29-30: Die Erweckung der Seele, der asketische Kampf.

Verso, Strophe Z. 8-10: Der Aufstieg der Seele zum Lichtreich.

Strophe Z. 11-13: Die Seele wird von den Engeln empfangen.

Strophe Z. 14-16: Verbot gegen Totenklage.

1. Doxologie Z. 17-19.

2. Doxologie Z. 19.

– Jede Strophe ausser der letzten scheint von zwei Disticha zu bestehen; das Metrum der Strophen lässt sich übrigens nach den Prinzipien Sävö-Söderberghs analysieren¹¹.

Der Psalm verbindet die Passion Jesu mit der

Erlösung der Seele, und er ist ein gutes Beispiel für den Unterschied zwischen manichäischer und altkatholischer Christologie: Für die Manichäer waren Gott und Seele konsubstanzial; ihr Wesen war »Licht«. Die Licht-Seele war aber so sehr vom Leib gebunden, dass sie ihr Bewusstsein von eigener Göttlichkeit verloren hatte; sie brauchte einen Erlöser. Für die erniedrigte Seele musste die Zusicherung ihrer Erlösung darin enthalten sein, dass ihr Erlöser nicht erniedrigt war. Weil Körperlichkeit für die Manichäer die Erniedrigung darstellte, mussten sie die Christologie der orthodoxen Kirche verwerfen. Die katholische Lehre von Inkarnation, Leiden und Tod Jesu musste für die Manichäer bedeuten, dass Jesus sich in derselben Lage befand wie die Seele, die er erlösen sollte, und dass er deshalb kein Erlöser sein konnte.

Das Verständnis der Manichäer von der Passion Jesu ist ein oft diskutierter Gegenstand; in manichäischen Texten finden sich sowohl Aussagen, die das Leiden Jesu betonen, und solche, die unterstreichen, dass Jesus nicht gelitten hat. Man sollte vielleicht die unterschiedliche Funktion dieser Aussagen herausheben: Einerseits waren die Manichäer sowohl in dem Römischen als in dem Persischen Reich eine verfolgte Religion, und das Leiden Jesu hatte deshalb eine exemplarische Bedeutung und einen entsprechenden Wert für die manichäischen Märtyrer. Dazu kommt die Bedeutung der Leiden Jesu als Symbol für die Leiden der Seele, die in der Natur gekreuzigt ist. Andererseits war der Jesus der Manichäer eine Erlösergestalt des Lichtreiches; deshalb schien es unmöglich, dass er leiblichen Leiden unterworfen war, und dieser Gesichtspunkt interessiert hier den Dichter.

In Zeile 24 werden die Juden mit der Bezeichnung πῤατῤενοῦτε, »die Gottesmörder« (vgl. Psb II, 43.19-20) erwähnt, und in Zeile 25 heisst es: »sie nahmen den Geliebten und hängten ihn an das Kreuz«. πῤερίτ, »der Ge-

liebte«, ist ein Jesus-Titel, der dem griechischen ἀγαπητός entspricht; der Titel rührt ohne Zweifel von einigen Stellen im Neuen Testament her, wo die himmlische Stimme ertönt, »Dies ist mein Sohn, der Geliebte, an welchem ich Wohlgefallen habe«, so bei der Taufe Jesu und bei der Verklärung auf dem Berg (*Matth.* 3.17/*Mark.* 1.11/*Luk.* 3.22; *Matth.* 17.5/*Mark.* 9.7/*Zweite Petrus-Brief* 1.17 von *Psalm* 2.7 und *Jesaja* 42.1; vgl. *Matth.* 12.18), ferner "der geliebte Sohn" in dem Gleichnis von den bösen Weingärtnern (*Mark.* 12.6/*Luk.* 20.13 (siehe übrigens auch *Epheserbrief* 1.6)). Insofern hält der Psalm daran fest, dass Jesus gekreuzigt wurde, aber gleich nachher finden wir in den Zeilen 26-27 das gnostische Motiv von dem lachenden Jesus, der Zuschauer bei der Kreuzigung ist: »Er verlachte diese Toren. Er offenbarte das Zeichen der Auferstehung«. Dieser »lachende Jesus« konnte man bisher nicht in manichäischer Originalliteratur nachweisen, obwohl *Die Sieben Kapitel gegen die Manichäer*, von Zacharias von Mitylene verfasst¹², und die davon abhängige¹³ Große griechische Abschwörungsformel auch den Manichäern dieses Motiv zuschreiben; ich zitiere hier aus Böhligs Übersetzung von *Der großen griechischen Abschwörungsformel* PG 1464D: »Ich verdamme die, welche sagen, unser Herr Jesus Christus habe nur scheinbar gelitten und ein anderer habe am Kreuz gehangen, er aber fern gestanden und gelacht, weil ein anderer an seiner Stelle litt«¹⁴. Das Motiv von dem lachenden Jesus wird schon bei Irenäus erwähnt, er schreibt es dem Gnostiker Basilides zu: Christus verwandelte Simon von Kyrene, so dass die Juden und die Soldaten glaubten, dass er Jesus wäre, während Jesus die Gestalt Simons annahm. Während Simon gekreuzigt wurde, stand Jesus dabei und lachte (*Adv. Haer.* I 24, 4). Es kann aber nicht diese Fassung des Motivs sein, die unser Psalm voraussetzt; »der Geliebte« wird ja in dem Psalm an das Kreuz aufgehängt. Am ehesten ist die Auffassung des Dichters mit der

Darstellung in der Nag Hammadi-Schrift *die Offenbarung des Petrus* (NHC VII 3, 81,7-21)¹⁵ verwandt, die hier aus der Übersetzung von Andreas Werner¹⁶ zitiert wird. In dieser Schrift fragt Petrus Jesus: »Was sehe ich, Herr: bist du es selbst, den sie ergreifen; und (zwar) obwohl du (10) mich (bei der Hand) hältst? Oder wer ist der, der neben dem Holz (stehend) heiter ist und lacht? Und einem anderen schlagen sie auf die Füße und auf die Hände!« Der Erlöser (15) sagte zu mir: »Der, den du neben dem Holz (stehend) heiter sein und lachen siehst, das ist der lebendige Jesus. Der aber, in dessen Hände und (20) Füße sie die Nägel schlagen, das ist sein fleischliches (Abbild)« ... Unser Psalm hat in ähnlicher Weise Jesus gespalten: Der wirkliche Erlöser, der sich in der menschenähnlichen Gestalt befindet, trennt sich bei der Kreuzigung von dieser und nimmt deshalb nicht an den Leiden teil. Deshalb lacht Jesus über die Juden, die er irregeführt hat. Ohne Zweifel wird diese List als ein Sieg über die Dämonen der Finsternis und ihrer jüdischen Vertreter verstanden; die »Auferstehung«, die in Zeile 27 erwähnt wird, ist meines Erachtens nur eine andere Ausdrucksweise für die Tatsache, dass der Erlöser sich von dem trennt, der an das Kreuz aufgehängt wird.

So schreibt der Dichter Kreuzigung und Auferstehung dieselbe Bedeutung zu; dasselbe gilt für die Höllenfahrt, die in den Zeilen 27-28 genannt wird. Diese sollte eigentlich vor der Auferstehung erwähnt werden, wenn von getrennten Handlungen die Rede wäre. »Er klopfte an die Türen des Fleisches, bis er mir geholfen hatte, mir, die unter die Toten geworfen ist«, heisst es. Das »Ich«, das hier spricht, ist die Seele, die im Körper gefesselt oder »unter die Toten« geworfen ist. Das übliche altchristliche Motiv, dass Jesus an die Türen der Unterwelt klopft, wird so verstanden, dass Jesus an die Türen des Fleisches klopft. Das Totenreich ist diese Welt, die leibliche Welt. Die Höllenfahrt wird als das Kommen des gnostischen Erlösers

im inneren Menschen, in der Seele, interpretiert.

Der plötzliche Übergang von den Ereignissen auf Golgatha zu diesem anthropologisch-soteriologischen Thema zeigt, dass das eigentliche Interesse des Dichters an dem Passionsbericht nicht heilsgeschichtlich ist. Ohne Zweifel sind sowohl die Höllenfahrt als die Auferstehung spiritualisiert, so dass sie ein Symbol für das erlösende Licht oder den erlösenden Ruf werden, die zu der Seele, die in der Vergessenheit versunken ist, kommen. Das es sich so verhält, wird in der folgenden Strophe klargemacht, wo sich die Höllenfahrt mit dem wohlbekannten gnostischen Bild von der schlafenden Seele verbindet, die vom Ruf des Erlösers geweckt wird: »Seitdem ich den Ruf seiner Stimme hörte, stand ich auf und gürtete mich und führte Krieg mit den Kräften des Leibes«.

Die Offenbarung, die geschenkte Einsicht und die Erinnerung an den göttlichen Ursprung der Seele, bedeutet nicht, dass die Seele unmittelbar erlöst ist. Diese Erkenntnis hat ethische Konsequenzen, sie sollte zu einem asketischen Kampf führen, in dem die Seele die Regungen des Leibes bekämpft. Die Kräfte des Leibes wünschen, die Seele in ihrer Macht zu behalten, während die Seele mit ihrer Askese darauf abzielt, im Tod für immer die Welt des Leibes zu verlassen und zum Lichtreich aufzusteigen. In den Zeilen 30-32 wird es dann auch angeführt, dass die Kräfte des Leibes sich gegen die Seele gürteten, als sie gesehen hatten, dass die Seele sich bereit hatte, zum Lichtreich zu gehen. Die Manichäer, die den asketischen Kampf durchgeführt haben, werden im Tode ihren Lohn erhalten. Sie sind die Mitglieder der asketischen Kerngruppe einer manichäischen Gemeinde, »die Auserwählten«.

Der Erlösungsakt, in dem die Seele »erweckt« wird, bürgt dafür, dass die Seele aus dem Schmerz und der Wandelbarkeit des irdischen Daseins erlöst wird. Mit anderen Worten ist der Tod ein Befreiungsakt, da die Seele in

ihre Heimat zurückkehren kann; diese Rückkehr ist ein übliches Thema in gnostischen Texten und wird in der Forschung als »Seelenaufstieg« oder »Himmelreise der Seele« bezeichnet.

Von Zeile 8 auf folio verso an finden wir mit Sicherheit eine Beschreibung des Aufstiegs zum Lichtreich und der Erlösung der Seele. Es muss hier erwähnt werden, dass die Manichäer umfassende kosmologische Erklärungen dafür hatten, wie es möglich sei, die Seele des Verstorbenen von der Erde bis zum Lichtreich zu bringen. »Der Vollkommene Mensch« (Vgl. *Epheserbrief* 4.13), der in Zeile 8 erwähnt wird, bezeichnet eine Gottheit, die auch »die Säule der Herrlichkeit« genannt wird; die Manichäer glaubten, dass die Seelen in dieser Säule von der Erde bis zum Mond emporstiegen; in Zeile 10 wird darüber gesprochen, »mich zu dem Land meines Königreichs hinüberzusetzen«. Nach den Manichäern waren der Mond und die Sonne Schiffe, die die Seelen zum Lichtreich übersetzten.

Sobald die Seele »des Auserwählten« den Körper verlässt, begegnet sie nach den Manichäern einen Seelenführer, der von drei Engeln begleitet wird. Die drei Engel bringen Geschenke wie den Siegespreis, das Gewand und Kronen mit; diese Geschenke symbolisieren die Erlösung. Die Strophe in den Zeilen 11-13 bezieht sich auf diese Vorstellungen: »Ich klopfte an den Pforten des Lichtes«, erzählt die Seele; wahrscheinlich dreht es sich hier um die Pforte zur Säule der Herrlichkeit, die in einem Gebet der *Manichäischen Homilien* 6.25-26 erwähnt wird: »Möge eine Tür sich vor mir öffnen an der Säule der Herrlichkeit«. In den Zeilen 12-13 erzählt die Seele weiter: »[sie] kamen mir entgegen, und sie umarmten mich, und sie legten [mir] das Gewand an, und ich stand fest mit Ihnen in der Reihe der Engel«. Es handelt hier von den drei Engeln; die Seele erhält ja eines der Geschenke, das Gewand. Im Zusammenhang des Psalms könnte die Parallele von

Bedeutung sein: der Erlösungsweg der Seele fing damit an, dass Jesus an den Pforten des Totenreichs, das heisst des Körpers, klopfte, und er endet damit, dass die Seele an ihrem Ziel an den Pforten des Lichtes klopfen kann.

In den Zeilen 14-16 finden wir ein Motiv, das von einer Psalmengruppe im zweiten Teil des *Psalmenbuchs* wohl bekannt ist, nämlich das Verbot gegen Totenklage¹⁷; dieser Psalmengruppe hat Allberry den Titel »Psalmen an Jesus« gegeben¹⁸. »Totenklagen«, Trauergesänge und Trauerriten, waren im Mittelosten und in den Mittelmeerländern üblich. Die Manichäer verboten die Totenklage, weil der Tod Erlösung von den Fesseln des Körpers bedeutet; das ist auch die Begründung für das Verbot in der vorliegenden Strophe: »Meine Brüder, meine Väter des Fleisches! Weine nicht [über mich], denn ich bin nicht der Sohn des Weinens! Ich bin zu meinem [...] aufgestiegen, indem meine Hand mit Kränzen beladen ist, indem das [Ehren]gewand [mich] umhüllt«. Die Seele ist zum Lichtreich aufgestiegen, sie hat die Geschenke der Engel erhalten, das Gewand und die Kränze, die die Erlösung symbolisieren. Den merkwürdige Terminus $\pi\omega\eta\rho\epsilon\ \bar{\mu}\rho\iota\mu\epsilon$, »der Sohn des Weinens«, können wir eventuell als »einen, der weint« wiedergeben¹⁹.

Normalerweise werden die manichäischen Psalmen mit zwei Doxologien beendet. Die erste Doxologie in unserem Psalm preist den manichäischen Urgott, den Vater der Grösse, und seinen Aufenthaltsort, die Lichterde. Psalm 82 ist an den Sohn gerichtet, vermutlich Jesus, der wahrscheinlich in der Lücke am Ende von Zeile 17 erwähnt gewesen ist, gleich nach dem Vater: Das Bild, das am Anfang von Zeile 18 vorkommt, ist wohl auch der Sohn; im Neuen Testament ist Jesus ja das $\epsilon\iota\kappa\acute{o}\nu$ Gottes (*Zweite Korintherbrief* 4.4; *Kolossenerbrief* 1.15; vgl. *Römerbrief* 8.29; *Erste Korintherbrief* 15.49; *Zweite Korintherbrief* 3.18; *Kolossenerbrief* 3.10). Der Neue Aeon ist die Sektion des Lichtreiches, in der die Seelen ihren Aufenthaltsort haben. Das passt natür-

lich zu dem Thema über den Seelenaufstieg zum Neuen Aeon in dem letzten Teil des Psalms. In Zeile 19 spricht die Seele und drückt ihren Wunsch aus, im Neuen Aeon zu ruhen. Die zweite Doxologie scheint die Seele Marias selbst sprechen zu lassen und ihren Wunsch nach Erlösung auszudrücken. Diese Maria ist nicht die Mutter Jesu; vielleicht war sie eine manichäische Märtyrerin²⁰. Sie wird fast immer in den Doxologien des *Psalmenbuchs* erwähnt.

Zum Abschluß soll es überlegt werden, welche liturgische Funktion unser Psalm gehabt haben könnte. Die Analyse des Psalms führte zu dem Ergebnis, dass seine Beschreibung der Erlösungshandlungen Jesu vor allem ein Symbol der Erweckung der Seele vom Schlummer der Vergessenheit im Leib war. Die Erweckung führte zu der Askese, und auf dieser Grundlage wurde die Seele erlöst. Deshalb mündet der Psalm in eine Schilderung des Seelenaufstiegs und in ein Verbot gegen Totenklage aus. Zu vermuten ist, dass die Funktion des Psalms zu Todeszeremonien in Zusammenhang steht. Auch ein anderes Blatt, das zur $\sigma\upsilon\nu\alpha\zeta\iota\varsigma$ -Gruppe gehört, enthält diese Motive²¹.

Ein wichtiges Thema in vielen gnostischen Texten ist, wie schon erwähnt, der Seelenaufstieg; es ist möglich, dieses Thema mit einer kultischen Praxis in Verbindung zu setzen. Eine valentinianische »Totenmesse« wird von Irenäus beschrieben (*Adv. Haer.* I 21, 5), die sowohl mit der mandäischen Totenmesse, *masiqta*²², als mit einem Abschnitt in einer Nag Hammadi-Schrift, der ersten Offenbarung des Jakobus (NHC V 3, 32,29-35,25) Ähnlichkeiten hat²³. Es sieht also aus, als seien »Totenmessen« in gnostischen Gruppen eine normale Praxis. Schon Reitzenstein vermutete, dass manichäisch-iranische Hymnen, die von dem Seelenaufstieg handeln, für eine manichäische »Totenmesse« bestimmt seien²⁴, und später hat Säve-Söderbergh vorgeschlagen, dass mehrere von den Psalmen in dem manichäisch-kopti-

schen *Psalmenbuch* für eine kultische Zeremonie wie die mandäische Totenmesse bestimmt seien; dies gelte unter anderem für die »Psalmen an Jesus«, deren Thema der Seelenaufstieg sei²⁵. Diese Theorie ist vertieft geworden durch den Vergleich von Boyce zwischen den koptisch- und iranisch-manichäischen Hymnen; im Verhältnis zu dem Mandäismus betont Boyce, dass die manichäischen »Seelenhymnen« im Gegensatz zu den mandäischen keine magische Funktion gehabt hätten²⁶. Die Theorie hat später unter anderen bei Rudolph und Nagel Zustimmung gefunden²⁷.

Vermutlich war auch Psalm Nr. 82 für solche

Toteneremonien bestimmt. Wollen wir weiter fragen, was die Manichäer mit dem Terminus *συνάξις* meinten, glaube ich, sagen zu können, dass die *συνάξεις* unter anderem solche gottesdienstlichen Versammlungen bezeichneten, die bei einer Toteneremonie abgehalten wurden. So wirft das vorliegende Bruchstück von Psalm Nr. 82 auf die manichäische Christologie neues Licht und gibt von dem Weg der Seele zur Erlösung eine charakteristische Darstellung. Der Psalm ist vermutlich bei einer Toteneremonie verwendet worden und ergänzt somit unser Bild vom manichäischen Kult.

Literatur

- Allberry, C.R.C. 1938: *A Manichaean Psalm-Book*, Part II. Edited by C.R.C. Allberry. With a contribution by Hugo Ibscher (Manichaean Manuscripts in the Chester Beatty Library, Volume II). Stuttgart.
- Böhlig, Alexander, und Labib, Pahor 1963: *Koptisch-gnostische Apokalypsen aus Codex V von Nag Hammadi im Koptischen Museum zu Alt-Kairo*. Herausgegeben, übersetzt und bearbeitet von Alexander Böhlig und Pahor Labib. WZMLUH 1963 Sonderband.
- Böhlig, Alexander 1968: »Zu den Synaxeis des Lebendigen Evangeliums«. Alexander Böhlig: *Mysterion und Wahrheit. Gesammelte Beiträge zur spätantiken Religionsgeschichte*. AGJU; VI, 222-27.
- Böhlig, Alexander 1980: *Die Gnosis*. Dritter Band. *Der Manichäismus*. Unter Mitwirkung von Jes Peter Asmussen eingeleitet, übersetzt und erläutert von Alexander Böhlig. Die Bibliothek der alten Welt. Zürich und München.
- Boyce, Mary 1954: *The Manichaean Hymn-Cycles in Parthian*. LOS; 3.
- Giversen, Søren 1986: *The Manichaean Coptic Papyri in the Chester Beatty Library. Facsimile Edition*. Vol. I. *Kephalaia*. CO; XIV.
- Giversen, Søren 1986a: *The Manichaean Coptic Papyri in the Chester Beatty Library. Facsimile Edition*. Vol. II. *Homilies & Varia*. CO; XV.
- Giversen, Søren 1988: *The Manichaean Coptic Papyri in the Chester Beatty Library. Facsimile Edition*. Vol. III. *Psalm Book Part I*. CO; XVI.
- Giversen, Søren 1988a: *The Manichaean Coptic Papyri in the Chester Beatty Library. Facsimile Edition*. Vol. IV. *Psalm Book Part II*. CO; XVII.
- Grundmann, Walter: Siehe Leipoldt, Johannes, und Grundmann, Walter 1970.
- Labib, Pahor: Siehe Böhlig, Alexander, und Labib, Pahor 1963.
- Leipoldt, Johannes, und Grundmann, Walter 1970: *Umwelt des Urchristentums*. II. *Texte zum neutestamentlichen Zeitalter*. In Verbindung mit Günther Hansen, Günter Haufe, Harald Hegermann, Karl Matthiae, Helmut Ristow, Hans-Martin Schenke herausgegeben von Johannes Leipoldt und Walter Grundmann. Berlin.
- Lieu, Samuel N.C. 1983: »An early Byzantine formula for the renunciation of Manichaeism, the Capita VII contra Manichaeos of <Zacharias of Mitylene>«. *JbAC*, XXVI, 152-218.
- Nagel, Peter 1980: *Die Thomaspsalmen des koptisch-manichäischen Psalmenbuches* übersetzt und erläutert von Peter Nagel. Q; NF 1.
- Pedersen, Nils Arne 1996: *Studies in the Sermon on the Great War: Investigations of a Manichaean-Coptic text from the fourth century*. Aarhus.
- Polotsky, Hans Jakob 1934: *Manichäische Homilien*. Herausgegeben von Hans Jakob Polotsky. Mit einem Beitrag von Hugo Ibscher (Manichäische Handschriften der Sammlung A. Chester Beatty. Band I). Stuttgart.
- Reitzenstein, R. 1919: *Das mandäische Buch des Herrn der Größe und die Evangelienüberlieferung*. SHAW; Jahrgang 1919. 12. Abhandlung.
- Reitzenstein, R. 1921: *Das iranische Erlösungsmysterium. Religionsgeschichtliche Untersuchungen*. Bonn.
- Rudolph, Kurt 1960: *Die Mandäer*. I. *Prolegomena: Das Mandäerproblem*. FRLANT; 74 (NF 56).

- Rudolph, Kurt 1961: *Die Mandäer. II. Der Kult.* FRLANT; 75 (NF 57).
- Rudolph, Kurt 1980: *Die Gnosis. Wesen und Geschichte einer spätantiken Religion.* Zweite, durchgesehene und ergänzte Auflage. Leipzig.
- Säve-Söderbergh, Torgny 1949: *Studies in the Coptic Manichaean Psalm-Book. Prosody and Mandaean Parallels.* AVEU; 55.
- Schenke, Hans-Martin 1966: »[Besprechung von] Böhlig, Alexander, und Pahor Labib: Koptisch-gnostische Apo-

- kalypsen aus Codex V von Nag Hammadi im Koptischen Museum zu Alt-Kairo hrsg., übers. u. bearb. Wissenschaftliche Zeitschrift der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg, Sonderband 1963«. *OLZ*; 61, 23-34.
- Werner, Andreas 1974: »Die Apokalypse des Petrus. Die dritte Schrift aus Nag-Hammadi-Codex VII eingeleitet und übersetzt vom Berliner Arbeitskreis für koptisch-gnostische Schriften.« *ThLz*; 99, 575-584.

Anmerkungen

1. Ich verdanke Professor Peter Nagel (Bonn) einige Ergänzungen, wie ich in den Anmerkungen erklärt habe.
2. Vgl. Torgny Säve-Söderbergh 1949, 32-40.
3. Zeile 14 πρ, Zeile 18 πωηρρ.
4. Psb II, 229-233.
5. Psb II, 230 a.21.
6. Psb II, 230 b.28.
7. Psb II, 232 a.26.
8. Psb II, 232 b.15.
9. Psb II, 229 b.3.
10. Böhlig 1968, 225-26.
11. Säve-Söderbergh 1949.
12. Zacharias of Mitylene, *Capita VII contra Manichaeos* 5 (132-35), Samuel N.C. Lieu 1983, 182. Vgl. Lieu 1983, 207-8.
13. Lieu 1983, 167-68.
14. Böhlig 1980, 298.
15. Das Motiv von dem lachenden Jesus kommt übrigens auch vor in *Dem Zweiten Logos des Grossen Seth* (NHC VII 2,56,13-20).
16. Werner 1974, 581.
17. Dies Motiv ist übrigens auch von zwei iranisch-manichäischen Texte (M 45; M549) bekannt: Vgl. Pedersen 1996, 201.
18. Psb II, pp. 49-97, Nr. 242-276 (der ursprüngliche Titel ist nicht erhalten). Das Verbot gegen Totenklage befindet sich in Psb II,62.25, 65.15-17, 75.19-20, 82.21-23, 84.27-29, 88.16-18, 93.29-30.
19. Als ein koptischer Ausdruck für einer Repräsentant einer Gruppe konnte es sowohl "einer, der gehört zu denen, um die geweint wird" und "einer, der weint" wiedergeben, da der Infinitiv im Koptischen aktive und passive Bedeutung haben kann.
20. So Allberry 1938, XX.
21. Giversen 1988, Tafel 124, die entweder Psalm Nr. 80 oder Psalm Nr. 81 enthält.
22. Siehe z.B. R.Reitzenstein 1919, 86f.; Kurt Rudolph 1960, 26.
23. So Böhlig und Pahor Labib 1963, 32-33, Koptischer Text und Übersetzung von der ersten *Offenbarung des Jakobus* (NHC V 3, 32,29-35,25) in Böhlig und Labib 1963, 42-45; vgl. auch die restaurierte Übersetzung von Hans-Martin Schenke in Johannes Leipoldt und Walter Grundmann 1970, 354-55, sowie Schenke 1966, 28-29.
24. Siehe Reitzenstein 1921. Diese Interpretation von den iranisch-manichäischen Hymnen *Huyadagmān* und *Angad Rōšnān* ist fortgeführt und revidiert in Mary Boyce 1954.
25. Säve-Söderbergh 1949, 86.
26. Boyce 1954, 9-23.
27. Rudolph 1960, 187-88; Rudolph 1961, 60, 285-86, 295, 415-16. Nagel 1980, 132 mit Anm.7.

Tensions between Gnosticism and Early Egyptian Christianity Reflected in Christian Copto-arabic Manuscripts

by

Samiha Abd el-Saheed

The Nag Hammadi Library was almost certainly used by monks who inhabited caves cut into the face of Gebel el-Tarif, 3,3 miles from Chenoboskeia where the third Pachomian Monastery was located. Some of them had probably been monks at the monastery of Pachomius until their religious thought departed from the mainstream of official Christianity and monastic discipline and caused them to be excommunicated or to form a community of their own.

The radical departure from the church and its hierarchy is reflected in the *Apocalypse of Peter* (NHC VII, 3, 79):

“... there shall be others of those who are outside our number who name themselves bishop and also deacons as if they have received their authority from God. They bend themselves under the judgment of the leaders. Those people are dry canals ...”

It is well known how fathers of the orthodox mainstream, from the second century onwards, opposed and refuted Gnostic ideas. In the fourth century Epiphanius, bishop of Cyprus, who may have read part of the literature preserved in the Nag Hammadi library, continued this heresiological tradition. Among the heresies which he and other Christian authors ascribes to various gnostic groups are docetism and spiritualized ideas of the incarnation, the crucifixion and the resurrection.

These tendencies are in fact attested in the

Nag Hammadi library. The Sethian idea reported by Epiphanius (*Against Heresies* 39.3.5) that Seth visited men in the guise of Jesus, implying that Seth was incarnate in Jesus, is quite explicit in the Gospel of the Egyptians (NHC III, 2 and IV, 2), in which the great Seth comes from the heavens, puts on Jesus as a garment and accomplishes his work of salvation. A similar discontinuity between Christ and his body is apparent in The Letter of Peter to Philip. In this tractate, Christ repeatedly refers to his incarnation in phrases like “I was sent down in the body” (VIII, 2, 136, 18) or “when I was in the body” (VIII, 2, 138, 2).

Straightforward docetism is attested in the *Apocalypse of Peter* in codex VII:

“He whom you saw on the tree, glad and laughing, this is the living Jesus. But this one in whose hands and feet they drive the nails is his fleshly part, which is the substitute being put to shame, the one who came into being as his likeness. ...”

In this tractate, the radical division of spirit and flesh, divine and human, reduces the suffering of Christ to mere imagery, significant in a mythological sense and pointing to the condition of man in this world, but certainly less real than the laughing spiritual Christ.

A similar spiritualized understanding is applied to the resurrection of Christ in *The Treatise on Resurrection* in codex I: The Saviour, it is said, swallowed up the visible by the invisible

and transformed himself into an imperishable aeon (NHC I, 45, 15-24). The tractate acknowledges the words of the apostle (Romans 8, 17; Eph. 2, 5-6): "We suffered with him, and we arose with him, and we went to heaven with him", but considers the suffering as an illusion. Resurrection is nothing but the lifting of that illusion, Truth as it is when illusion is gone. (NHC I, 48, 5-29) Thus, the resurrection of man, who participates in the resurrection of Christ as beams in the sun, is a spiritual act swallowing up the psychic and the fleshly (NHC I, 45, 40). In the Apocalypse of Peter, the interpretation of the docetist resurrection as a reunification of the spiritual body of Christ with the intellectual light of the heavenly Pleroma (NHC VII, 83, 5-15) may perhaps be intended as exemplar of similar spiritual exercises.

It was against such spiritualizing tendencies that the international orthodox Christian mainstream defined itself. But how did the early Egyptian church react to these tendencies? Is it possible on a more local Egyptian basis to identify and characterize more closely the dogmatic tensions which, after all, must have lead to the preservation of the Nag Hammadi library in a desert 3 miles from the monastery of Pachomius, who seems to have warned his monks against reading such books?

The Coptic Museum in Cairo possesses a number of Coptic and Arabic manuscripts that may at least help us to imagine the tensions between the users of the Nag Hammadi library and the early Coptic Church. The theological stand made against the spiritualized christology of the Nag Hammadi library may to a very large degree be inferred from the writings of Archbishop Athanasius against the Arians. His refusal to accept "that God dwelt in the man whose name was Jesus" covers also the Gnostic ideas of incarnation exemplified above. It may be worth while to quote *in extenso* one of his ar-

guments from another Arabic manuscript, *The Confessions of the Fathers of the Coptic Church* from A.D. 1544:

"St Athanasius also said, in the homily which he wrote on the creed: "These last came to be among those of little faith because of their question: By what likeness (*shibh*) or by what proposition (*maqal*) does God become man? And instead of the incarnation, they contrived for themselves a doctrine that the Lord indwelt (*halla fi*) the man, and that the locus of the union and the connection between them was a human activity. And instead of the one hypostasis of Christ, they believed in two hypostases and persons. And instead of the necessary confession of the Holy Trinity, they believed in a Quaternity with the activity of this last. In this there is contradiction without utility or consistency, because they bound the man to the God and reckoned the slave with the Lord and counted the creature with the uncreated persons. And in a contradictory manner they add to the Trinity a fourth, strange person, the best of all rational spirits, and it pleased them to worship the fourth kind in the place of the Trinity."

Again, the creed he refutes as an addition to the Trinity may be both an Arian and a Gnostic idea of incarnation. The "human activity" which is the locus of the union of divine and human may refer to the Arian Christ as exemplar of moral efforts as well as to some Gnostic Christ as exemplar of spiritual exercises.

Athanasius positively stated his own belief in the incarnation as a union of God and man in the sense that the Virgin Mary, under the law of mercy, conceived and brought forth a son whose name was Jesus, that he might gain those who were under the law. Thus God became manifest in the flesh and justified in the Spirit as preached by the apostles (1. Tim.

3,16). Athanasius insisted on the biblical narrative as the most adequate expression of the tangible reality of the incarnation. In a similar manner he spoke about the crucifixion, addressing both Arian christology and the doctetist interpretations of e.g. the *Apocalypse of Peter* quoted above:

“They have truly crucified the body of the Son who is not divided from the father and the Holy Spirit, or transformed into an invisible one. Christ has been crucified and has swallowed up death in victory (1. Cor. 15, 54) and overcome the devil, offering himself on the cross to take away the sin of the world (John 1, 29), for the life of the world (John 6,51).

Athanasius also insisted on the miracles reported by Matth. 37, 51-53 and Luke 23, 44-45. he took them as real events and tangible signs with a definite bearing on salvation history, not as patterns for spiritual exercises.

A further testimony of the orthodox Coptic reactions against such spiritualizing tendencies is the inclusion into the already mentioned *Confessions of the Fathers of the Coptic Church* of some passages of Epiphanius, insisting on the tangible reality of the resurrection: Christ rose in incorruption, without leaving the body, and the visible was not swallowed up by the invisible as in the Nag Hammadi *Treatise on Resurrection* quoted above. Rather he stood in the midst of the disciples and showed them his hands and his feet, and he ate before them, all in fulfillment of the scripture.

This insistence on real, historical events and tangible signs *vis-a-vis* the Arian and Gnostic positions was transmitted through the centuries within the Coptic church. A manuscript of the 17th century preserves Shaikh Abu'l-Farag Abdallah ibn al-Tayib's commentary on Matthew. In his interpretation of the words of the crucified Christ we can still trace these age-

old tensions: “My God, my God, why hast Thou forsaken me” (Matth. 27, 46) is taken as an expression of the cruelty to which Christ was exposed, but also as an assertion of his human nature (since the miracles which happened at the time of the crucifixion caused perplexity about his nature). By saying “my God” and not “my Father”, he attested his human nature. The commentary goes on to interpret the last cry (Matth. 27, 50) as attesting his death, “that was real and not an illusion.” In sharp contrast to the Nag Hammadi *Treatise on Resurrection* quoted above, the same author provides a very clearcut and concrete interpretation concerning the resurrection of mortals: The spirits of the righteous shall rest in Paradise in expectation of the resurrection on the Day of Judgment. Then they will be returned to their bodies and presented before Jesus in his glory (Matth. 24, 30 and 25, 31-34), corresponding to the idea that the spirit of our saviour stayed in Paradise three days until the time of his resurrection. Shaikh Abu'l-Farag described Paradise as the abode of the righteous spirits, waiting in expectation of resurrection and judgment, whereas the unrighteous spirits wait outside, guarded by angels until the Day of Judgment. The Kingdom is in Heaven, with the throne of His glory attended by myriads of angels. The righteous ones will be admitted there after the resurrection.

This brief presentation of extracts from the Coptic and Arabic manuscripts of Cairo is no exhaustive study of the tensions between Gnosticism and early Christianity in Egypt. Rather it serves to whet your appetite for further studies and especially to draw attention to the relevance of the Arabic manuscripts. The evidence we have surveyed does, however, indicate with some probability that tensions between the orthodox insistence on the tangible reality and the historical significance of New Testament narratives on the one hand and the spiritualizing interpretations of the Gnostics on the oth-

er were the local background of the departure or the excommunication of the users of the Nag Hammadi library. We are thus in a position at least to imagine on a more local basis

the ancient religious and dogmatic scenario that accounts for the discovery of the Nag Hammadi library in a remote and deserted site some 50 years ago.

Bibliography

Layton, Bentley 1979: *The Gnostic Treatise on Resurrection from Nag Hammadi*. Yale.

Munier, H. 1916: *Catalogue General des antiquités Égyptiennes du Musée du Caire. Manuscrits Coptes*. Le Caire.

Robinson, James M. (ed.) 1977: *The Nag Hammadi Library in English*. Leiden.

Simaika Pasha, Marcus 1939-42: *Catalogue of the Coptic and Arabic Manuscripts in the Coptic Museum, the Patriarchate, the Principal Churches of Cairo and Alexandria and the monasteries of Egypt*. Vol. I-II, Cairo.

CMC 97, 9 S.:
«Cette terre est la chair et le sang de mon Seigneur».
Les trois niveaux du logion d'Alchasaïos: Judéo-chrétien,
gnostique et manichéen

Par
Luigi Cirillo

Introduction

A la lumière du Codex Manichaicus Colonien-sis (= CMC), la relation entre le Manichéisme et le Gnosticisme est établie principalement par la doctrine concernant le «mystère ineffable» τὸ ἀπόρητον μυστήριον: le mystère de la Lumière retenue prisonnière de la matière, l'Âme vivante (le «Jesus patibilis» d'Augustin). Ce mystère représente l'un des dogmes fondamentaux de l'église manichéenne et la base de son éthique, mystère qui fut découvert à Mani, progressivement, par des visions et révélations apocalyptiques, dès son enfance.¹

Cette doctrine, cependant, appartient, comme l'on verra par la suite, à la plus ancienne histoire de la Gnose, elle est attestée par l'*Apophasis Mégalè* et par l'*Ecrit des Naassènes*; elle enfonce ses racines dans la tradition judéo-chrétiennes. En effet, les Baptistes du Sud de la Mésopotamie (= Mughtasilah dans la source du *Fihrist*, la communauté de Mani entre 220-241 après J. C.) que l'on découvre par le CMC, croyaient eux aussi, de quelque manière, au «mystère caché». Ainsi, Baptistes, Gnostiques et Manichéens représentent, pour ainsi dire, trois degrés de l'histoire de cette doctrine; ces degrés sont indiqués justement par le logion d'Alchasaïos, cité en CMC 97,9 s. En regardant de très près, on remarque dans ce texte la présence de trois niveaux entre eux inséparables, que l'on pourrait esquisser de la manière sui-

vante: 1) la terre est corps et sang du Seigneur (=niveau judéo-chrétien); 2) le Seigneur est caché dans cette terre (= niveau gnostique); 3) le Seigneur est retenu et souffrant dans cette terre (= niveau manichéen).

Pour présenter la question, je m'arrêterai à l'aspect judéo-chrétien et gnostique et je ne considérerai pas tout ce qui concerne la partie iranienne du problème et qui, d'ailleurs, a été magistralement mise en évidence.²

1. Le niveau judéo-chrétien

Le logion (que la tradition attribuait à Alchasaïos) était cité dans un ouvrage d'un maître de l'église manichéenne, Za(cheas)³, dont un Extrait fut utilisé pour la rédaction de la vie de Mani, transmise par le Codex (= CMC 94,1-99,9). Il est évident que Za(cheas) citait le logion parce qu'il l'interprétait à la lumière de la doctrine de son église au sujet de l'Âme vivante. Mais ce logion remonte à la tradition baptiste judéo-chrétienne avant Mani (il est inséré dans le récit de l'histoire des trois chefs, μείζονες, les pères fondateurs de la communauté: Alchasaïos, Aïanos, Sabbaios), même s'il n'est pas certain que ce logion ait été cité par Mani à l'occasion du synode des Baptistes. A ce sujet, quatre points sont exposés très clairement par les éditeurs du Codex, les Professeurs A. Henrichs et L. Koenen: 1) le texte de CMC 94,1-8,

l'introduction à l'Extrait de Za(cheas), appartient au rédacteur de la vie de Mani (le rédacteur a accroché cette matière à l'Extrait précédent de Baraïes sur le synode des Baptistes en 241 après J. C.); 2) il n'est pas certain, par conséquent, que les anecdotes de Za(cheas) appartiennent au dossier du synode; 3) mais elles sont authentiques, parce qu'elles contiennent un «noyau» primitif qui se situe bien dans la tradition baptiste; 4) leur paternité littéraire revient à Mani (ou à la rigueur aux premiers Manichéens), car on n'arrive pas à comprendre que les Manichéens aient transmis, dans un milieu où les Baptistes étaient bien connus, des anecdotes qu'eux mêmes auraient inventés.⁴

Dans la rédaction du CMC, les six anecdotes présentent une unité thématique, elles concernent les révélations faites aux Pères de la tradition baptiste, qui interdisent de blesser l'Ame vivante. Mais la critique textuelle relève dans la structure du récit la trace d'un remaniement manichéen. Par ce biais on peut remonter au noyau primitif des anecdotes, au niveau de la tradition baptiste-elchasaïte de Mésopotamie.⁵ Ainsi, dans le cas d'Alchasaïos, qui va «se laver» dans une source, il s'agissait de ne pas «profaner» l'eau, élément sacré de la religion elchasaïte, d'autant plus qu'Alchasaïos est un λάτρης et un δίκαιος (CMC 95,9 s.). On peut voir aussi, dans l'anecdote d'Alchasaïos qui va labourer son champs, qu'il était reproché du fait qu'il exploitait la terre dans un but lucratif (voir CMC 97,1 s.: τί πράττ[ε] τε ἐξ ἐμοῦ [τ]ήν ἐργασίαν ὑμῶν;).

Or, dans la tradition elchasaïte, la Terre est un élément sacré, elle figure dans les différentes listes des «témoins» du baptême et des στοιχεῖα τοῦ κόσμου.⁶ A cette valeur des témoins et des éléments du cosmos les Baptistes de Mésopotamie ajoutaient une raison supplémentaire: ils croyaient que ces «éléments» étaient animés;⁷ Ils sont considérés comme des êtres vivants. Ainsi, on a l'impression que pour

ces Baptistes la matière vivait (= la vie était dans la matière). En cela, ils avaient une conception analogue à celle que, par la suite, auront les Manichéens; les Baptistes sont les précurseurs des Manichéens.

Cet aspect particulier de la «Weltanschauung» des Baptistes de Mani doit s'expliquer par l'influence des autres groupes baptistes de la région, les Baptistes gnostiques.

En effet, la communauté de Mani, vit au sud de la Mésopotamie, près de Séleucie-Ctésiphon, al-Mada'in dans la source du Fihrist de Ibn al-Nadim.⁸ Ces Baptistes présentent l'élément caractéristique des sectes de Transjordanie (à partir des Esséniens), la fonction culturelle et sotériologique de l'eau (l'eau en tant que moyen du salut). Suivant les recherches du professeur Kurt Rudolph, il y avait deux centres de Baptistes: oriental (Mésopotamie-Babylonie), et occidental (Syrie-Transjordanie). Il est important de dire que la Mésopotamie était sous l'influence de la culture syriaque (= unité syro-mésopotamienne).⁹ Les Baptistes de Mani sont donc des orientaux, géographiquement et culturellement rattachés à la Syrie. C'est dans le contexte de la religiosité syriaque, par exemple, que s'explique leur célibat encratite qui les écarte de quelque manière des autres Elchasaïtes. En effet, d'après le témoignage d'Epiphane, les Elchasaïtes détestaient la virginité; ils faisaient du mariage une obligation.¹⁰ Or, la Syrie offre la plus importante contribution au syncrétisme oriental. Cette région doit être comptée parmi les lieux d'origine de la Gnose et, probablement, il s'agit même de la région où la Gnose s'est branchée sur le Baptême. Voir, par exemple, la légende pseudo-clémentine sur la liaison entre Simon le Magicien et les disciples de Jean-Baptiste¹¹, et le cas de Ménandre, un gnostique baptiste, originaire lui aussi de Samarie et successeur de Simon, d'après Irénée.¹² Rappelons que la Samarie était une région hellénisée, elle aussi, culturellement, sous l'influence de la Syrie.¹³

C'est dans ce contexte syro-mésopotamien qu'il faut probablement situer les premières sectes gnostiques dont parle l'Elenchos: les Naassènes, les Séthiens et les gnostiques du livre de Baruch; il s'agit de sectaires qui maintiennent les exigences de la foi baptiste. Ainsi, les Naassènes pratiquaient leurs baptêmes dans l'«eau vive» (ὕδωρ ζῶν) qui, d'après leurs spéculations, était celle de l'Euphrate, le fleuve qui coule au milieu de Babylone et qui est l'un des quatre fleuves qui sortaient du paradis (Gen. 2, 10-14). Or l'eau de l'Euphrate est celle du monde qui est «au-dessus du firmament».¹⁴ L'«eau vive» de ces Baptistes correspond à l'Eau, en tant que «principe primordial» de toutes choses, dont parlait Thalès de Milet.¹⁵ C'est donc l'élément capable de donner la seconde naissance, la régénération gnostique (ἀναγέννησις, voir infra). L'onction des Naassènes «par l'huile ineffable» et rattachée au baptême est elle aussi une caractéristique du baptême syriaque.¹⁶ Or, si l'«eau vive» est celle de l'Euphrate, il faut penser que les Naassènes administraient leur baptême dans ce fleuve et qu'ils se situaient, quelque part, en Mésopotamie dans les voisinages des Baptistes de Mani. A ce sujet, voir aussi les spéculations des Naassènes sur la Mésopotamie en tant que «maison de Dieu» et «porte du ciel».¹⁷ Des spéculations analogues sur la régénération par l'eau du monde supérieur se trouvent aussi chez les Séthiens¹⁸ et les Gnostiques du livre de Baruch.¹⁹

Ces groupes baptistes gnostiques de Mésopotamie devaient exercer une influence sur les Baptistes de Mani, mais cette influence n'a pas abouti chez ces derniers à un véritable courant gnostique. En effet, 1) dans le CMC, il n'y a pas d'attestation concernant l'eau du baptême = l'«eau vive» du monde supérieur; il n'y a pas de trace non plus d'un baptême en tant que purification de l'âme, à la suite de sa chute dans la matière (dans le corps, ce qui produit le «mélange» avec la matière); 2) les Baptistes de

Mani croient qu'il y a deux «existences» (deux principes d'existences); elles sont appelées «Mâle et Femelle»; mais, par là, ils n'entendaient pas, très probablement, le dualisme ontologique des Gnostiques, il professaient plutôt un dualisme d'ordre moral et religieux;²⁰ 3) d'autre part, le CMC 84, 9-85, 12 montre très clairement leur opposition au dualisme de Mani: ils ne croient pas que «la purification» de l'homme se fasse par «la gnose»; 4) dans leur tradition, il n'est pas question non plus d'un Dieu inconnu; si l'on se rapporte aux textes elchasaïtes, l'homme est sauvé par la puissance de l'eau et par la puissance du Nom, le nom de Dieu, grand et Très-Haut, et le nom de son Fils, le grand roi.²¹ Les Baptistes de Mani demeurent donc dans le courant judéo-chrétien.

Une recherche dans les textes pseudo-clémentins permet de découvrir des rapports entre le milieu Judéo-chrétien du Roman de Clément et la communauté de Mani. Rappelons que la «Grundschrift» de cet ouvrage fut composé en Syrie, dans les environs d'Antioche; terminus post quem: 250 après J.C. Le rapport: Baptistes de Mani et Judéo-chrétiens pseudo-clémentins, s'établit surtout dans les domaines suivants: 1) le monothéisme, 2) la distinction entre les deux principes de l'existence, le Mâle et la Femelle,²² 3) le baptême en tant que moyen d'éliminer les effets de la première naissance et d'éteindre «les ardeurs du feu» (concupiscence), et d'obtenir ainsi la régénération (ἀναγέννησις);²³ les Elchasaïtes, allégoriquement, parlent de la λύσση (la rage, la concupiscence) qui est éteinte, à son tour, par l'eau baptismale;²⁴ 4) l'exploitation de la terre n'est justifiée que pour en tirer ce dont on a strictement besoin pour vivre.²⁵

Reprenons maintenant la question des στοιχεῖα. Deux d'entre eux figurent dans les anecdotes de Za(cheas), l'Eau et la Terre. Ils sont animés. Ils parlent. On sait que les Baptistes elchasaïtes tenaient l'eau pour «un dieu».

«La vie vient de l'eau».²⁶ Cette affirmation ne s'explique que par des spéculations cosmogoniques, faites sur le texte biblique de Gen 1,2 et qui portaient à considérer l'Eau comme un élément préexistant, principe primordial de l'univers. Ce sont des spéculations fondées sur la pensée présocratique; dans notre cas sur la philosophie de Thalès de Milet. Des spéculations de ce genre sont particulièrement attestées dans le courant baptiste. Elles révèlent une mentalité gnostique (l'eau de la «régénération» est l'«eau vive» du ciel, opposée à l'eau d'en bas). Il semble donc s'agir d'une Gnose juive d'origine baptiste. C'est à la lumière de ces spéculations qu'il faut lire le texte de l'auteur de l'Elenchos X, 29, 3 sur les Elchasaïtes: «Ils font usage ..., de baptêmes ἐν τῇ ὁμολογίᾳ τῶν στοιχείων τοῦ κόσμου». Le mot ὁμολογία s'emploie pour une profession de foi: les στοιχεῖα (parmi lesquels est l'eau) sont donc des êtres divins pour la famille élchasaïte.

Mais il reste difficile à le comprendre, s'agissant de gens qui professent une foi monothéiste. Cela, toutefois, ne devait pas les empêcher de croire à la divinité des premiers éléments. Cette question doit être mise en relation avec la doctrine sur la «matière éternelle», qui représente un chapitre d'importance capitale dans les spéculations gnostiques, mais aussi et, en même temps, un problème épineux et embarrassant des origines chrétiennes. Voir, par exemple, le cas d'Hermogène dans la réfutation de Tertullien: *Adversus Hermogenem*. Plus spécifiquement, dans le contexte syriaque, il faut rappeler la doctrine de Bardesane d'Edesse. Il admettait que les éléments primordiaux (lumière, vent, feu, eau) sont de nature divine.²⁷ Or, Bardesane était de formation chrétienne. On peut citer également ce qu'on appelle l'«hérésie des Colossiens (voir Col. 2,8-10), divulguée aussi chez les Galates (voir Gal. 4,8-11). Colossiens et Galates croyaient que «Dieu habite σωματικῶς» dans les στοιχεῖα. C'est une trace de Gnose juive,²⁸ qui trouvera

tout son épanouissement dans la Gnose panthéiste de l'*Apophysis* et de l'*Ecrit des Naassènes*: Dieu est la «racine» du Tout, il est dans le Tout.

Si les Baptistes de Mani ne sont pas des panthéistes à la manière des Naassènes, ils devaient partager leur esprit. En quel sens, le logion d'Alchasaïos: »Cette terre est la chair et le sang de mon Seigneur« va le montrer.

Relevons, d'abord, la méthode exégétique qui conduit à la formulation de ce logion. Elle regroupe deux contextes, celui de Gen 2, 7 (la création d'Adam; voir CMC 97,1 s.: δεξάμενος χοῦν ἐκ τῆς γῆς) et le récit de la dernière Cène (selon les Synoptiques, voir Mt 26, 26s.). Résultat: la poignée de terre qu'Alchasaïos prend et met sur sa poitrine est cette même terre d'où fut créé le corps d'Adam. Adam est identifié à cette terre. Mais en raison de la formule eucharistique: «chair et sang du Seigneur», σὰρξ καὶ αἷμα τοῦ κυρίου μου,²⁹ la terre est chair et sang du Christ. Adam est donc identifié au Christ. Ainsi, ce logion est un nouveau »testimonium« de la théologie judéo-chrétienne: Adam=Jésus. Nouveau, parce qu'il ne s'agit pas seulement d'identifier Adam et Jésus (comme dans les textes pseudo-clémentins.³⁰ Ce n'est pas non plus la conception chrétienne concernant le premier et le second Adam, selon les textes de saint Paul et d'Irénée.³¹ Alchasaïos reconnaît tout simplement que la terre est le corps du Christ (Adam). On ignore l'arrière-fond biblique de l'affirmation. En plus de leurs traditions ancestrales, les Baptistes de Mani devaient posséder des Targums de la Bible qui pouvaient justifier leur doctrine. Rappelons, à ce propos, l'importance et le rôle qu'avait le judaïsme-babylonien. En tous cas, Alchasaïos identifie le Seigneur à la terre. C'est le premier degré de la conception sur le »mystère caché«. Il n'y a qu'un pas à franchir pour dire que le Seigneur est dans la terre. Or le logion d'Alchasaïos (tel qu'il est transmis par le Codex) renvoie directement à la communauté des Bap-

tistes.³² Ce fut là que Mani apprit à identifier le Seigneur à la terre et il appliqua la doctrine à la nourriture des Elus.

2. Le niveau gnostique

Passons, maintenant, au niveau gnostique du logion, à la lumière de deux documents de la gnose primitive: l'Écrit des Naassènes et l'Apophasis Mégalè (Elenchos, V, 6, 6,3-10,2 et VI, 9, 3-18, 7).

Les Naassènes sont ainsi dénommés parce qu'ils adoraient le Serpent (Naas), mais ils s'appelaient eux-mêmes »gnostiques«: ceux qui connaissent »les profondeurs« (τὰ βάθη).³³ Pour tous les problèmes du texte de l'Écrit des Naassènes et pour son interprétation, il faut se rapporter aux travaux de J. Frickel.³⁴ La doctrine des Naassènes représente une gnose juive christianisée, qui pourrait remonter au milieu du II^e siècle, époque à laquelle la communauté des Baptistes de Mani devait être en plein développement. Jacques, le frère du Seigneur, aurait transmis les »kephalaia« de leurs enseignements à Mariamne,³⁵ un indice, probablement, de leurs attaches à la tradition judéo-chrétienne. Relevons ici l'essentiel de leur système.

1. Le premier point concerne Adamas. Il est le principe primordial de l'univers,³⁶ il est appelé l'Homme primordial, le Préexistant,³⁷ le Bon,³⁸ l'Androgyne.³⁹ Depuis l'éternité, il est le point de départ de l'émanation universelle et, en tant que tel, il est décrit par le symbole d'une amande (ἀμύγδαλος), l'Amande préexistante. Il est à l'origine aussi du Plérôme céleste.⁴⁰ De cette Amande »est sorti« le Fils, »le fruit parfait« du Père, »par lequel tout a été fait et sans lequel rien n' a été fait« (Jn 1,3). Adamas est »le grand Homme d'en haut, de qui dérive toute famille existant sur la terre et dans les cieux« (Eph. 3,15). Il est évidemment l'Urmensch.

2. Le deuxième point de cette gnose concerne Adamas déchu. »Le grand homme d'en

haut« est soumis et asservi, parce que son Ame se trouve dans le monde matériel et dans l'homme. Voir à ce sujet le rapprochement avec la création d'Adam dans le mythe manichéen.⁴¹ A partir d'ici, se développent les spéculations naassènes sur l'âme et sa nature. »Ils disent que l'âme est très difficile à trouver et à comprendre«, car elle ne garde pas la même forme (σχῆμα) ni le même aspect (μορφή), elle se modifie sans cesse ... Tous les êtres soupirent après l'âme ... L'âme est la cause de tout ce qui devient (πάντων τῶν γινομένων αἰτία) ... Les pierres elles-mêmes ont une âme.⁴² Bref, Adamas, par son âme, est caché dans tous les éléments de l'univers, il est décrit comme la »semence« (σπέρμα) de toutes choses;⁴³ ainsi, il est le moteur universel de l'évolution cosmique, l'Anima mundi. Il n'est pas seulement le Tout et dans le Tout, mais il devient avec le Tout. En V, 7, 25, on lit ce logion: »Je deviens ce que je deviens et je suis ce que je suis« (Ex. 3, 14). Adamas, âme du monde, est donc »le grand mystère caché et inconnu de l'Univers«.⁴⁴ Or, Adamas, μεγάλη δύναμις et ρίζα τῶν ὅλων, dans le système des Naassènes, en V,9,5, correspond exactement à la »Puissance infinie«, dont parle l'Apophasis et qui est, à son tour, la racine du Tout.⁴⁵ Cette »Puissance« est révélée par la Parole, le Logos qui est »caché au fond de la demeure où s'enfoncé, comme dans ses fondements, la racine de tout ce qui existe«.

Ainsi, c'est dans la Gnose panthéiste de l'Écrit des Naassènes et de l'Apophasis qu'on trouve la signification purement gnostique du logion d'Alchasaïos: il ne faut pas labourer la terre, car en elle (d'une manière cachée) est le Seigneur. Pour Alchasaïos le Seigneur est Adam-Jésus; pour les Naassènes, le Seigneur c'est Dieu. Mais, à ce sujet, rappelons le modalisme trinitaire en vigueur dans le milieu gnostiques.⁴⁶ La source des doctrines naassènes sur l'âme universelle et »ses transformations variées« était l'évangile appelé selon les Egyptiens.⁴⁷

3. L'âme de l'homme, c'est Adamas introduit dans l'homme. Elle est, d'après une expression commune aux anciens gnostiques, l'«homme intérieur» (voir Rom 7, 22). Cette réalité constitue «le royaume des cieux intérieur à l'homme et qui doit être cherché». Les Naassènes en parlent «en termes précis dans l'évangile intitulé selon Thomas». L'Elenchos en cite un fragment: «Celui qui me cherche me trouvera parmi les enfants à partir de sept ans, car c'est là que, dans le quatorzième éon, après être resté caché, je me manifeste». Celui qui parle, dans ce logion, est le Christ. L'auteur de l'Elenchos met ce logion en relation avec la conception stoïcienne, ici attribuée à Hippocrate, d'après laquelle le logos de l'homme, ou sa raison, ne se manifeste pleinement qu'après la quatorzième année. Cette interprétation, avancée par l'Elenchos, est adoptée par Leisegang; H.Ch. Puech la juge la plus plausible.⁴⁸ A la lumière de la théorie d'Hippocrate, le Christ s'identifie donc avec le logos. Cette interprétation est confirmée par le texte de l'Elenchos V, 8, 19-21. Dans ce passage, on trouve l'exégèse allégorique de deux textes bibliques regroupés: le Ps 24, 7-10 et Gen 28, 10-17. Le premier parle des portes éternelles par lesquelles doit passer Yahvé, le roi de la gloire; le second contient les mots de Jacob quand il s'éveille du rêve, qu'il avait fait en se rendant en Mésopotamie: «Ce lieu ... est une maison de Dieu et la porte du ciel» (verset 17). Voici maintenant l'interprétation qu'en donne l'auteur naassène: 1) le voyage de Jacob en Mésopotamie signifie son passage de l'enfance et de l'adolescence à la virilité, l'âge auquel le logos se manifeste; 2) la Mésopotamie, lieu de la manifestation du logos, est la porte du ciel. La raison de cette interprétation est donnée en 7, 20: la Mésopotamie représente «le courant du grand Océan qui coule du milieu de l'Homme parfait». Or, l'Homme parfait est Adamas; le grand courant est sa nature bienheureuse, le logos dans l'homme. Voilà pourquoi, en Jn 10,

9, Jésus, étant la manifestation d'Adamas, dit: «Je suis la porte véritable». En effet, Jésus est l'effigie ou le sceau de l'Homme parfait qui n'a pas de forme. A ce propos, il faut relever qu'en V, 8, 21, Teleios Anthropos désigne 1) Adamas, l'«Homme parfait» d'en haut, le pré-existant, celui «qui n'a pas de forme», 2) Jésus, en tant qu'il a été marqué du sceau «κεχαρακτηρισμένος» d'Adamas et qu'il est son signe visible ou sa figure, 3) et enfin le gnostique. Mais, dans la gnose naassène, le salut du gnostique (homme parfait) n'est pas assuré pour autant; le gnostique ne sera pas sauvé, s'il n'est pas «régénéré» en passant par la «porte» (= Jésus, sceau d'Adamas). Or, régénération (= πνευματική γένεσις: 7, 40) signifie la libération από τῆς κάτω μίξεως (du mélange d'en bas: 7, 39) par le baptême.⁴⁹ L'eau du baptême est l'eau vive,⁵⁰ l'eau du monde céleste, «au delà du firmament» en V, 9, 18, et cette eau, dans les spéculations naassènes, est l'eau de l'Euphrate qui coule au milieu de Babylone. Or, «nous seuls» dit l'auteur naassène, nous «οἱ πνευματικοί» (les gnostiques) puisons à l'eau de l'Euphrate «ce qui nous est propre» τὸ οἰκεῖον (=notre nature de gnostiques, probablement), la naissance spirituelle et la libération de la concupiscence charnelle.⁵¹

Dans la communauté des Naassènes, il y avait donc deux évangiles: l'évangile selon les Egyptiens et l'évangile selon Thomas.

On peut noter, tout d'abord, que les mots par lesquels est indiquée l'appartenance de ces deux écrits aux Naassènes, en V, 7, 9 et 7, 20, n'ont pas le même sens dans les deux cas. En effet, l'auteur de l'Elenchos dit que les doctrines sur l'âme se trouvent dans l'évangile selon les Egyptiens, mais il ne dit pas que l'écrit est d'origine naassène. Par contre, dans le second cas, l'auteur dit clairement que les Naassènes «transmettent en termes précis leurs doctrines dans l'évangile intitulé selon Thomas».

Or, un évangile appelé des Egyptiens ou selon les Egyptiens est connu par les extraits

qu'en donne Clément d'Alexandrie (voir *Stromates*, III, 45, 3; 63, 1-2; 64, 1-2; 66, 1-2.; cf. 68, 3). Il est cité par Origène et par Théodote (*Excerpta*, 67, 2). Apparemment c'est un écrit d'origine égyptienne. C'était l'évangile des encratites d'Alexandrie (Voir Jules Cassien dans *Stromates*, III, 92, 2-93, 1), il était utilisé par les Valentiniens (voir Théodote). Ce même texte est utilisé également dans la 2^e Clém. 12, 1-2.⁵²

Première question: l'évangile d'origine égyptienne, cité par Clément correspond-il à l'évangile des Naassènes? On ne peut pas le dire d'une manière certaine, étant donné que l'Elenchos ne donne pas de citations textuelles précises du texte utilisé par les Naassènes (voir Elenchos, V, 7, 8). Mais il est probable que les deux textes se correspondaient. La liaison entre les Naassènes et l'évangile des Egyptiens pourrait être représentée par la doctrine encratite de l'écrit et, à cause de ce contenu il aurait été lu par les Naassènes.

Un évangile selon les Egyptiens était utilisé aussi par les Sabelliens, d'après Epiphane, (*Pan. haer.* 62, 2, 4), pour deux raisons: 1) les hérétiques trouvaient dans ce texte beaucoup de choses mystérieuses, doctrines que le Sauveur avait révélées en secret, 2) le Sauveur, en outre, avait révélé à ses disciples que le Père, le Fils et l'Esprit Saint sont une seule et même personne. Ce second renseignement est important pour l'histoire des dogmes: l'évangile des Egyptiens serait-il la source du modalisme trinitaire des Sabelliens? Mais, en l'absence d'une citation littérale de l'évangile des Egyptiens attribué aux Sabelliens par Epiphane, on ne peut savoir s'il s'agit de l'écrit des Naassènes et de celui que nous connaissons par Clément.⁵³

Y a-t-il un rapport entre l'évangile des Egyptiens utilisé par les Naassènes et l'évangile gnostique copte de Nag Hammadi (*Cod.* III, 2 et IV, 2)? Aucune réponse certaine à cette question, en l'absence de citations directes de l'évangile selon les Egyptiens. H. Ch. Puech exclut toute relation entre les deux textes: l'écrit

de Nag Hammadi n'est pas un évangile, c'est un traité dogmatique. Mais en ce qui concerne l'évangile selon Thomas,⁵⁴ il pourrait correspondre à la »Vorlage« de l'évangile copte de Nag Hammadi. En effet, dans la citation donnée par l'Elenchos en V, 7, 20 (interprétée à la lumière de V, 8, 20-21), l'un des thèmes majeurs de l'écrit devait être celui du Royaume des cieux intérieur à l'homme.

Or, cette matière se rapporte assez étroitement à deux logia de l'écrit de Nag Hammadi, le troisième (voir: »... le Royaume est à l'intérieur de vous«) et le quatrième: »Jésus a dit: L'homme vieux dans ses jours n'hésitera pas à interroger un petit enfant de sept jours au sujet du lieu de la vie, et il vivra ...«. Ces deux logia du Thomas copte correspondent, soit dans l'ordre soit pour leur contenu, à celui du papyrus d'Oxyrynque 654, lignes 9-21 (= logion 3) et lignes 21-27 (=logion 4) (c'est d'ailleurs à partir du copte qu'on a pu en reconstituer le texte). Cependant, dans le logion 4 du Thomas copte, on lit: un vieillard n'hésitera pas à interroger un enfant de »sept jours« sur le lieu de la vie.⁵⁵ Il s'agit dans les deux cas du même texte, dont les Naassènes possédaient une version par endroits remaniée. Probablement, le texte primitif parlait du thème qui est cité aussi dans l'*Epistula Apostolorum*, 4 et dans l'*Évangile de l'enfance de Thomas*, 6, 3 ss.; 14, 2, et qui concerne le vieillard qui est instruit par l'enfant. L'auteur naassène aurait remanié le logion en fonction de sa théorie: le logos ne se manifeste qu'après l'enfance (voir supra).

Mais c'est la doctrine constitutive presque de l'évangile de Thomas copte, la nécessité de reconstituer l'androgynie primordiale et d'éliminer la dualité des sexes (voir logion 22),⁵⁶ qui correspond à l'esprit du système des Naassènes (retour à l'androgynie d'Adamas).

Il y a un autre logion de Thomas en copte, qui a un rapport tout à fait particulier avec la doctrine des Naassènes au sujet de l'*Anima mundi*: le logion 77: »Jésus a dit: Je suis la lu-

mière qui est sur eux tous. Je suis le Tout: le Tout est sorti de moi, et le Tout est arrivé jusqu'à moi. Fendez du bois: je suis là; levez la pierre, et vous me trouverez là».

L'équivalent du logion 77 du Thomas copte est fourni par le second des deux logia de l'évangile de Thomas grec, transmis par le papyrus d'Oxyrhynque I, lignes 24-31.⁵⁷

J. Jeremias dit que le texte grec contient la rédaction primitive du logion: Jésus parlait de sa présence invisible à son disciple dans son travail de chaque jour (cf: soulever les pierres; couper le bois).⁵⁸ Puech maintient cette interprétation. Par contre, le logion actuel du Thomas copte parle de l'ubiquité cosmique de Jésus: » Je suis le Tout: le Tout est sorti de moi, et le Tout est arrivé jusqu'à moi«. Ces mots précédent: » Fendez du bois ... levez la pierre ... «; ils ont été introduits par une seconde main et ils donnent au logion primitif un sens tout à fait différent. Or l'ubiquité cosmique de Jésus était la doctrine des Naassènes, elle correspond à l'ubiquité d' Adamas (d'où aussi la possibilité que l'évangile des Egyptiens ait été la source de l'évangile de Thomas). Voir notamment le logion cité dans l'Elenchos V, 7, 25: »Je deviens ce que je veux et je suis ce que je suis«, qui se rapporte à Adamas, l'Ame universelle, et qui devait se trouver dans l'évangile des Egyptiens. Compte tenu de ces observations, on peut conclure 1) que l'évangile de Thomas des Naassènes devait être un remaniement gnostique d'un évangile préalable de Thomas (un texte qui ne devait pas être initialement gnostique), 2) le remaniement suivait la doctrine fondamentale de la secte sur l' Anima mundi. Probablement, un texte ainsi refait fut traduit en copte.

Maintenant, en revenant à notre question, le logion d'Alchasaïos cité dans le CMC 97, 9 s., exprime la même idée que le logion de Thomas refait par les Naassènes: le Seigneur, l'Anima mundi, est dans toutes choses. On l'offenserait donc en travaillant la terre.

Mani connaissait l'évangile selon Thomas⁵⁹. Et tout laisse à penser qu' il l'avait connu dans la communauté baptiste, et donc dans sa forme gnostique remaniée.

Or, lorsqu'il disait aux Baptistes réunis en synode de suivre l'exemple de leur fondateur Alchasaïos et de s'abstenir de travailler la terre, il citait l'exemple d'Alchasaïos, tel qu'il était transmis par la tradition, et qu'il était interprété à la lumière de l'évangile selon Thomas. Voilà ce qui pourrait expliquer l'origine du »Jesus patibilis« manichéen.

3. Le niveau manichéen

La présence du »Seigneur« en toutes choses était une idée bien attestée avant Mani: en deux versions différentes, 1) dans la tradition chrétienne (orthodoxe), représentée par Justin, I Apologie, chap. LX, et par Irénée, Démonstration de la Prédication Apostolique, chap. 34.⁶⁰ Le contexte est celui du salut universel; et 2) dans la tradition gnostique, représentée tout particulièrement par l'évangile de Thomas, comme on l'a vu ci-dessus, et par les Actes de Thomas, 10: σὸν εἶ κύριε ὁ ἐν πᾶσιν ὦν, Lipsius-Bonnet, II, 114,15). Il manquait cependant un chaînon pour avoir la doctrine manichéenne sur la Croix de lumière (Iesus patibilis): le Seigneur souffrant dans l'univers. Ce dernier chaînon est donné par les Actes apocryphes de Jean, les chap. 94-102 (qui parlent justement de la »Croix de lumière«).⁶¹

Dans leur commentaire, E. Junod et J.-D. Kaestli mettent en évidence la double fonction de la Croix dans cette section des Actes de Jean et sa double signification: 1) séparation entre la Sagesse et ses passions (drame mythique), séparation entre le monde supérieur et le monde créé, ainsi qu'entre les vrais croyants (les gnostiques) et tous les autres (= »les êtres d'en bas«, ceux qui croient que le Christ est vraiment mort sur la croix); 2) souffrance du Logos-Sauveur, qui dure tant que les membres de son

corps ne sont pas tous rassemblés.⁶² Voir notamment le chap. 99: « Cette croix donc qui a affermit le Tout par le Logos, qui a tracé » une limite « à ce qui est créé et inférieur, puis qui » s'est répandue en toutes choses », ce n'est pas la croix de bois que tu vois ... Je ne suis pas non plus celui qui est sur la croix ... » et le chap. 101: « ... Cette souffrance que je t'ai montrée, à toi et aux autres, en dansant, je veux qu'elle soit appelée » mystère ». ⁶³

Les chapitres 94-102 et 109 des Actes de Jean forment une section à part, oeuvre d'un gnostique chrétien qui travaillait en Syrie, dans un milieu valentinien (oriental), vers la première moitié du II siècle.⁶⁴

On trouve dans la section la souffrance du Logos en toutes choses, le modalisme trinitaire

propre à ces milieux du christianisme primitif, et l'appellation de » mystère « donnée au Logos souffrant: » le mystère de la souffrance de l'Homme ».

Les Manichéens connaissaient les Actes de Jean.⁶⁵ Ils y trouvaient une formulation de leur conception du » mystère « de la souffrance de l'Homme », de l'Urmensch (l'Homme primordial).

C'est ce mystère, ainsi formulé, l' » aporretion mysterion « que les Manichéens voyaient reflété dans le logion d'Alchasaïos: Cette terre est chair et sang du Seigneur. D'ailleurs, les éléments souffrants de la Lumière sont appelés, dans le Livre chinois des hymnes: » Chair et sang de Jésus ». ⁶⁶

Notes

1. Voir CMC 2,8; 7,12; 8,11; 26,12; 31,5. Cf. J. Ries, « La doctrine de l'âme du monde et des trois sceaux dans la controverse de Mani avec les Elchasaïtes » in L. Cirillo (éd.), *Codex Manichaicus Coloniensis* (Atti del Simposio Internazionale, Rende-Amantea 3-7 settembre 1984), Cosenza 1986, pp. 169-181.
2. Cf. A. Boehlig, « Zur Religionsgeschichtlichen Einordnung des Manichäismus » in *Gnosis und Synkretismus II* (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 48), Tübingen 1989, pp. 457-481. K. Rudolph, « Mani und die Gnosis » in P. Bryder (éd.), *Manichean Studies I*, 1988, pp. 191-200. « Mani und der Iran » in A. van Tongerloo and S. Giversen (éd.), *Manichaica selecta*, Louvain 1991, pp. 307-321 et, dans ce même volume, M. Hutter, « Mani und das persische Christentum », pp. 125-135. Tout particulièrement, voir G. Widengren, « Der Manichäismus. Kurzgefaßte Geschichte der Problemforschung » in B. Aland (éd.), *Gnosis. Festschrift für H. Jonas*, 1978, pp. 278-315 et Gherardo Gnoli, *De Zoroastre à Mani* (Travaux de l'Institut d'Etudes Irlandaises de l'Université de la Sorbonne Nouvelle 11), Paris 1985, pp. 74 ss.
3. Probablement il s'agit de Zacheas, appelé Mar Zaqu dans le textes iraniens. L'identité de Zacheas avec le « disciple » (de Mani), cité en CMC 140,9 n'est pas certaine. Voir ZPE, 32, 1978, p. 178, n. 269.
4. Sur cette matière, voir les notes 269 et suivantes dans ZPE, 32, 1978, p. 179 ss. et L. Koenen und C. Roemer, *Der Kölner Mani-Kodex* (Abhandlungen der Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften. Papyrologica Coloniensia vol. XIV), 1987, p. 67 s., n. 2.
5. CMC 94,9 ss. et les notes correspondantes, ZPE 32, 1978, p. 185 ss.
6. Pour le listes des « Témoins » voir *Elenchos IX*, 15,2,5; Epiphane, *Pan. haer.* XIX,1,6a.6b; 6,4; Ps-Clém. *Diamartyria*, 4,1.
7. Cf. R. Merkelbach, « Die Täufer, bei denen Mani aufwuchs » in P. Bryder (éd.), *Manichaean Studies*, 1988, p. 132. Pour cette question voir le texte cité par Epiphane, *Pan. haer.* XIX,3,7: « ... adressez-vous plutôt à la voix de l'eau ».
8. Cf. CMC 98,11; 96,16 s.; 111,4-15 et les notes 298; 380; 387; 392. B. Dodge, *The Fihrist of al-Nadim*, vol. II, p. 774, London 1970.
9. K. Rudolph, *Die Mandäer II. Der Kult*, Göttingen 1961, p. 380 ss.
10. *Pan. haer.* XIX,1,7.
11. *Hom.* II,23,1-4.
12. *Adv. Haer.* I,23,5, (S C 264, p. 320).
13. 13) Cf. E. Schürer, *The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ*, vol. I, p. 140 s.; vol II, p. 15 ss; 140 s.
14. *Elenchos V*,9,18 (G C S 26, p. 101, 22 Wendland).

15. *Elenchos* V,9,13 (G C S 26, p. 100,24-27).
16. *Elenchos* V,9,22 (G C S 26, p. 102,15).
17. *Elenchos* V,8,20 (G C S 26, p. 93,1).
18. *Elenchos* V,19,21 (G C S 26, p. 120,24-121,2).
19. *Elenchos* V,27,1-3 (G C S 26, p. 132,24-133,12).
20. Texte dans B. Dodge, *The Fihrist of al-Nadim*, vol. II, p. 811, London 1970.
21. *Elenchos* IX,15,1.
22. *Hom.* II,15-17; cf. *Hom.* III,22-27.
23. *Hom.* XI,26 et *Rec.* VI,9.
24. *Elenchos* IX,15,4.
25. Voir *Hom.* XV,3,1s.
26. Voir *Anakephalaïosis* haer. XXX, (= les Ebionites); *Pan.*, haer. LIII,1,7 (= les Sampséens).
27. Cf. H. J. W. Drijvers, *Bardaisan of Edessa*, p. 106 ss.
28. Cf. G. Bornkamm, «Die Haeresie des Kolosserbriefes», *Theol. Literaturzeitung* 1 (1948) 11-20.
29. Sur cette formule eucharistique (σῶρξ à la place de σῶμα) et sur son rapport avec la tradition syriaque, voir Henrichs/Koenen, *ZPE* 32, 1978, p. 192 s., n. 287.
30. Voir *Rec.* I,45,4-5.
31. Voir *Rom.* 5,12-21 et *1Cor.* 15, dans la monographie de E. Brandenburger, *Adam und Christus*, 1962. Irénée, *Adv. Haer.* III,21,10.
32. Henrichs/Koenen, *ZPE* 32, 1978, p. 192 s., n. 284.
33. *Elenchos* V,6,3-5. La traduction des textes de l'*Elenchos* est celle de A. Siouville, *Hippolyte de Rome, Philosophumena ou Réfutation de toutes les Hérésies*, Paris 1928.
34. J. Frickel, *Hellenistische Erlösung in christlicher Deutung. Die gnostische Naassenerschrift*, N H S XIX, 1984. *Die Apophasis Megale in Hippolyts Refutatio (VI,8-19): Eine Paraphrase zur Apophasis Simons*, OrChrA 182, Rome 1968. Cf. son art.: «Naassener oder Valentinianer?» in M. Krause (ed.) *Gnosis and Gnosticism*, N H S XVII, p. 95-119.
35. Cf. H. Leisegang, *La Gnose*, Paris 1951, p. 83.
36. Voir, en *Elenchos* V,9,12 ss., le rapprochement entre le Principe primordial, Naas (le serpent), et l'Eau de Thalès.
37. *Elenchos* V,7,9; 9,1.
38. C'est-à-dire le Dieu inconnu.
39. *Elenchos* V,6,5.
40. *Elenchos* V,9,1-2.
41. Cf. F. Cumont, *Recherches sur le manichéisme, I: la cosmogonie manichéenne*, Bruxelles 1908, p. 46 s.
42. *Elenchos* V,7,8-10.
43. *Elenchos* V,7,25.
44. *Elenchos* V,7,27.
45. Voir *Elenchos* VI,9,5.
46. Les personnes divines ne sont pas distinctes entre elles: doctrine de Sabellius.
47. *Elenchos* V,7,9.
48. In R. McL. Wilson (éd. traduction en anglais), *New Testament Apocrypha*, vol. I, p. 279 ss.
49. «Par l'eau et par l'Esprit»: voir *Jn.* 3,6.
50. Voir *Jn.* 4,10.
51. Voir *Elenchos* V,9,21-22, cf. 7,40.
52. Pour l'évangile selon les Egyptiens, cf. W. Schneemelcher in *New Testament Apocrypha*, vol. I, p. 166 ss.
53. In *New Testament Apocrypha*, vol. I, p. 362.
54. Cf. H.-Ch. Puech, *En quête de la Gnose, II: Sur l'Evangile selon Thomas*, Paris 1978.
55. Cf. J. Fitzmyer, «The Oxyrhynchus Logoi of Jesus and the coptic Gospel according to Thomas», *Theol. Studies*, 29 (1959) 507-560, ici p. 523. Voir aussi W. R. Schoedel, «Naassene Themes in the coptic Gospel of Thomas», *VC* 14 (1960) 225-234.
56. Cf. aussi *Evangile de Vérité*, p. 25,10 ss. et l'*Evangile selon Philippe* a propos du mariage mystique et la chambre nuptiale.
57. Ce papyrus contient deux logia à l'origine indépendants: 1) lignes 24-28 (la présence de Jésus à son disciple, ce qui correspond au logion 30 du Thomas copte; 2) lignes 28-31 qui correspondent au logion 77 du Thomas copte (précédé de: «Je suis la lumière qui est sur eux tous»).
58. J. Jeremias in *New Testament Apocrypha*, vol. I, p. 108.
59. Cf. St. Augustin, *Contra Epistulam Fundamenti* II, dans *ZYCHA*, p. 206, 18-24; *Contra Felicem*, I,1, p. 801,17-24.
60. D'après Justin, Platon dans le *Timée* (36 b-c), lorsqu'il expose sa théorie sur la «Puissance» imprimée en X dans le Tout», il parle du «Fils de Dieu» imprimé en forme de X dans l'univers. Platon ne comprit pas que le signe était celui d'une croix: τύπος, préfiguration, de la croix. Voir chap. LX,1-5 et le commentaire d'A. Wartelle, *Saint Justin, Apologies*, Paris 1987, p. 287. Irénée dans la *Démonstration* parle du Verbe de Dieu «qui selon sa condition invisible est répandu chez nous dans tout cet univers et qui embrasse et sa longueur et sa largeur et sa hauteur et sa profondeur ... la crucifixion du Fils de Dieu s'est faite aussi en ces (dimensions) quand il a tracé la forme de la croix sur l'univers». Voir L. M. Froidevaux, *Irénée de Lyon, Démonstration de la Prédication Apostolique*, S.C. 62, Paris 1959, p. 87.
61. Voir l'édition et le commentaire de E. Junod et J.-D. Kaestli, *Acta Johannis* (Corpus Christianorum, Series Apocryphorum I-II).
62. Junod/Kaestli, vol. I, p. 581 ss.
63. Voir «Note 2» sur le chap. 99 à la p. 664 du vol. I et la «Note 2» sur le chap. 101 à la p. 672.
64. Junod/Kaestli, vol. I, p. 631.
65. P. Nagel, «Die apokryphen Apostelakten des 2. und 3. Jahrhunderts in der manichäischen Literatur» in K. W. Troeger (éd.), *Gnosis und Neues Testament*, pp. 149-182.

J.-D. Kaestli, «L'utilisation des Actes apocryphes des Apôtres» in M. Krause (éd.), *Gnosis and Gnosticism*, pp. 107-116.

66. A. Boehlig, «Zur Vorstellung vom Lichtkreuz un Gnostizismus und Manichaeismus» in *Gnosis und Synkretismus*, I, pp. 135-163, ici p. 161.

Abbreviations

ADAIK	Abhandlungen des Deutschen Archäologischen Instituts Kairo, Wiesbaden
AGAJU	Arbeiten zur Geschichte des antiken Judentums und des Urchristentums. Leiden
AGJU	Arbeiten zur Geschichte des späteren Judentums und des Urchristentums. Leiden
ANRW	Aufstieg und Niedergang der römischen Welt, Berlin
APAW	Abhandlung der königlich preussischen Akademie der Wissenschaften, Berlin
Ascl.	Asclepius
ASKÄ	Arbeiten zum Spätantiken und koptischen Ägypten, Altenberg
AVEU	Arbeten utgivna med understöd av Vilhelm Ekmans Universitetsfond, Uppsala. Uppsala
BCNH	Bibliothèque Copte de Nag Hammadi, Québec
Bibl.Or.	Bibliotheca Orientalis, Leiden
BT	Bibliotheca Teubneriana
BZNW	Beihefte zur Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft, Berlin
CBQ	The Catholic Biblical Quarterly, Washington, D.C.
CG	Cairensis Gnosticus (Nag Hammadi Library)
CH	Corpus Hermeticum
CMC	Codex Manichaeicus Coloniensis
CO	Cahiers d'Orientalisme, Genève
CSCO	Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium, Louvain
DH	Definitiones Hermeticae
EPRO	Études préliminaires aux religions orientales dans l'Empire Romain, Leiden
FH	Fragmenta Hermetica
FRLANT	Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments, Göttingen
GCS	Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten Jahrhunderte, Leipzig, Berlin
GO	Göttinger Orientforschungen, Wiesbaden
HO	Hermetica Oxoniensia
Hom.	The Manichaean Homilies
JA	Journal Asiatique, Paris
JbAC	Jahrbuch für Antike und Christentum, Münster
JAOS	Journal of the American Oriental Society, New Haven
JBL	Journal of Biblical Literature, Philadelphia
JWCI	Journal of the Warburg and Courtault Institutes, London
JAAR	Journal of the American Academy of Religion, Atlanta
Keph.	Kephalaia
LCL	Loeb Classical Library, Cambridge, Mass; London
LOS	London Oriental Series. London
NF	A.D. Nock and A.J. Festugière, <i>Hermès Trismégiste</i> , 4 vol., Paris 1945-1954
NH, NHC	Nag Hammadi Codices I-XIII (See Robinson 1977)
NHMS	Nag Hammadi and Manichaean Studies, Leiden

NHS	Nag Hammadi studies, Leiden
NovT	Novum Testamentum, Leiden
NTS	New Testament Studies, Cambridge
OLZ	Orientalistische Literaturzeitung, Berlin
OrChrA	Orientalia Christiana Analecta, Roma
OTP	Old Testament Pseudepigrapha
PsB	C.R.C Allberry: A Manichaean Psalm-Book, Part II, Stuttgart 1938
Q	Quellen. Ausgewählte Texte aus der Geschichte der christlichen Kirche, Berlin
RAC	Reallexikon für Antike und Christentum, Stuttgart
REG	Revue des études grecques, Paris
RSPT	Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques, Paris
RSR	Recherches de Science Religieuse, Paris
SBLDS	Society of Biblical Literature, Dissertation Series, Atlanta
SBLTT	Society of Biblical Literature, Text and Translations, New York
SBPAW	Sitzungsberichte der Preussischen Akademie der Wissenschaften, Philologisch-historische Klasse, Berlin
SC	Sources Chrétiennes, Paris
SCHNT	Studia ad Corpus Hellenisticum Novi Testamenti, Leiden
SH	Stobaei Hermetica
SHAW	Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-historische Klasse. Heidelberg
SHR	Studies in the Hist. of Rel., Suppl. Numen, Leiden
SUNT	Studien zur Umwelt des Neuen Testament, Göttingen
ThLZ	Theologische Literaturzeitung. Monatsschrift für das gesamte Gebiet der Theologie und Religionswissenschaft, Berlin
TU	Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen literatur, Berlin
TWNT	Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament, Stuttgart
VC	Vigiliae Christianae, Amsterdam
WUNT	Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, Tübingen
WZMLUH	Wissenschaftliche Zeitschrift der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg, Halle (Saale)
ZDMG	Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft, Leipzig
ZPE	Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik, Bonn
ZNW	Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft, Berlin

Language. – English is the preferred language. Danish, German and French mss. are accepted and in special cases other languages. Where necessary, language revision must be carried out before final acceptance.

Title. – Titles should be kept as short as possible and with an emphasis on words useful for indexing and information retrieval.

Abstract, Summary. – An abstract in English is compulsory. It should count 10-15 lines, outline main features, stress novel information and conclusions, and end with the author's name, title, and institutional and/or private postal address. . – Papers in Danish may be provided with a summary in another language by agreement between author and editor.

Typescript. – Page 1 should contain title, author's name and the name of the Academy. Page 2: Abstract, author's name and address. Page 3: Table of contents if necessary. Consult a recent issue of the series for general layout.

When typing leave a 4 cm *right* margin. Indicate the position of illustrations and tables in the margin. Manuscripts can be forwarded on disquettes or CD, but in any case a print out must also be attached.

Figures. – All included illustrations must be marked with the author's name. It is of utmost importance that the author notices the quality of the illustrations. Fold-out figures and tables should be avoided.

References. – In general, the editor expects all references to be formally consistent and in accordance with accepted practice within the particular field of research. Bibliographical references should be given in a way to assure avoiding misunderstandings.

Correspondence

Manuscripts are to be sent to

The Editor, Det Kongelige Danske Videnskabernes Selskab, H.C. Andersens Boulevard 35, DK-1553 Copenhagen V, Denmark. Tel: +45 33 43 53 00. Fax: +45 33 43 53 01. E-mail: kdvs@royalacademy.dk. Questions concerning subscription to the series should be directed to our

Commission agent:

C.A. Reitzels Boghandel og Forlag
Nørregade 20, 1165 København K
Tel. +45 33 12 24 00 Fax: +45 33 14 02 70
info@careitzel.com
www.careitzel.dk

Editor

Flemming Lundgreen-Nielsen

© 2002. Det Kongelige Danske Videnskabernes Selskab. All rights reserved. No part of this publication may be reproduced in any form without the written permission of the copyright owner.

Det Kongelige Danske Videnskaberne Selskab
The Royal Danish Academy of Sciences and Letters

Priser ekskl. moms/Prices excl. VAT

Vol.	DKK	Vol.	DKK
13 BECKER, C.J.: <i>Nørre Sandegård</i> . Arkæologiske undersøgelser på Bornholm 1948-1952. 1990. 200 pp	400	72 <i>Sources for the Ancient Greek City State</i> . Symposium August, 24-27 1994. Acts of the Copenhagen Polis Centre Vol. 2. Ed. by Mogens Herman Hansen 1995. 376 pp	450
14 OLDENBURG, EVELYN: <i>Sūkās IX. The Chalcolithic and Early Bronze Age Periods</i> (Publications of the Carlsberg Expedition to Phoenicia 11). 1991. 125 pp ...	250	73 KÖLLN, HERMAN: <i>Die Wenzelslegende des Mönchs Christian</i> . 1996. 51 pp	80
15 EIDEM, JESPER: <i>The Shemshara Archives 2. The Administrative Texts</i> . 1992. 164	350	74 <i>Introduction to an Inventory of Poleis</i> . Symposium August, 23-26 1995. Acts of the Copenhagen Polis Centre Vol. 3. Ed. by Mogens Herman Hansen. 1996. 411 pp	500
16 RASMUSSEN, HOLGER: <i>To færøske gårdanlæg. Dúvugårdar i Saksun og bylingen Heimi i húsi på Koltur</i> . 1992. 85 pp	150	75 <i>The Polis - as an Urban Centre and as a Political Community</i> . Symposium August 1997. Acts of the Copenhagen Polis Centre Vol. 4. Ed. by Mogens Herman Hansen. 1997. 547 pp	600
17 RIIS, P.J., JØRGEN JENSEN, MARIE-LOUISE BUHL & BENEDIKT OTZEN: <i>Sūkās X. The Bronze and Early Iron Age Remains at the Southern Harbour</i> . (Publications of the Carlsberg Expedition to Phoenicia 12). 1996. 65 pp	130	76 <i>Polis and City State. An ancient concept and its Modern Equivalent</i> . Acts of the Copenhagen Polis Centre vol 5. Ed. by Mogens Herman Hansen. 1998. 217 pp	200
18 SØRENSEN, KNUD: <i>A Dictionary of Anglicisms in Danish</i> . 1997. 405 pp	600	77 <i>Medieval Analyses in Language and Cognition</i> . Acts of the symposium The Copenhagen School of Medieval Philosophy, Jan. 10-13, 1996. Ed. by Sten Ebbesen. 1998. 563 pp	380
19 RIIS, P.J.: <i>Vulcentia Vetustiora. A Study of Archaic Vulcanic Bronzes</i> . 1998. 137 pp. 123 figures	360	78 <i>Defining Ancient Arcadia</i> . Acts of the Copenhagen Polis Centre, vol. 6. Ed. by Thomas Heine Nielsen & James Roy. 1999. 696 pp	620
20 EGEROD, SØREN: <i>Atalay-English Dictionary</i> , edited by Jens Østergaard Petersen. 1999. 358 pp.	480	79 DALGÅRD, SUNE: <i>Poul Laxmands Sag. Et dyk i dansk historie omkring år 1500</i> . 2000. 233 pp	248
21 <i>A Comparative Study of Thirty City-State Cultures</i> , edited by Mogens Herman Hansen. 2000. 636 pp	600	80 MEJER, JØRGEN: <i>Die Vermittlung der Philosophie in Allertum</i> . 2000. 240 pp	180
22 <i>War as a Cultural and Social Force</i> . Edited by Tønnes Becker-Nielsen and Lise Hannestad. 2001. 288 pp	300	81 PETERSEN, ERLING LADEWIG: <i>Magtstat og Godsdrift</i> . 480 p.	Under preparation
23 EIDEM, JESPER OG LÆSSØE, JØRGEN: <i>The Shemshara Archives I. The Letters</i> . 2001. 272 pp	400	82 <i>Denmark and Scotland: The cultural and environmental resources of small countries</i> , edited by Gillian Fellows-Jensen. 2001. 256 pp. Fig	200
24: PEDERSEN, FRITZ SAABY:		83 TUHANUKU, DANIEL: <i>Na tau'a Mungiki (Raids on Bellona Island)</i> . Edited by Rolf Kuschel & Angikinui F.T. Takiika. 2002. 909 pp.	140
1-4 <i>The Toledan Tables</i> , vol. 1. 2002. 323 pp.	400	84 FISCHER-JØRGENSEN, ELI: <i>Tryk i ældre dansk. Sammensætninger og afledninger</i> . 2001. 516 pp.	375
<i>The Toledan Tables</i> , vol. 2. 2002. 413 pp.	400	85 VÄHMAN, FERAYDUN & ASATRIAN, GARNIK: <i>Notes on the Language and Ethnography of the Zoroastrians of Yazd</i> . 2002. 115 pp.	120
<i>The Toledan Tables</i> , vol. 3. 2002. 501 pp.	400		
<i>The Toledan Tables</i> , vol. 4. 2002. 425 pp.	400		
<i>The Toledan Tables</i> , vol. 1-4. 2002. 1.662 pp.	1.200		
25 <i>Videnskab og Værdier. Den humanistiske udfordring. Beretning fra symposiet: 31.3.-2.4.2000</i> . Edited by Kirsten Hastrup. 2001. 288 pp. Fig	200		
26 <i>The Nag Hammadi Texts in the History of Religion</i> . Proceedings of the International Conference at The Royal Danish Academy of Sciences and Letters in Copenhagen, September 19-24, 1995. Edited by Søren Giversen and Jørgen Podemann Sørensen. 2002. 228 pp.	200		