

Tradicijos rekonstrukcija ir religinė vaizduotė ankstyvojoje apokrifinėje raštijoje

Vytautas Ališauskas

Anglistikos, romanistikos ir klasikinių studijų institutas
Vilniaus universitetas
El. paštas vytautas.alisauskas@ff.vu.lt
ORCID iD 0000-0002-8263-0123

Anotacija. Krikščioniškų apokrifų tyrimuose palyginti nedaug dėmesio skiriama autorių savimonei ir intencijoms. Apokrifų autoriai dažnai prisistato apaštalu kartos personažais arba rašo apie įvykius, kurie jiems negalėjo būti žinomi. Tai skatina manyti, kad jie sąmoningai siekia manipuliuoti skaitytoju, jį tiesiogiai apgaudami. Šiuolaikiniuose tyrimuose apokrifinė literatūra dažnai apibūdinama kaip „padirbinys“ (*forgery*). Galima manyti, kad daugeliu atvejų tai nėra tikslis charakteristika. Autorių tikslas – ne manipuliacija, kuriant autoritetingos galios santykį su skaitytoju, bet tradicijos rekonstrukcija, randantis naujam *Sitz im Leben*. Straipsnyje pabrėžiamas antrinis, išvestinis apokrifinės literatūros charakteris. Apokrifų autoriai buvo įsitikinę savo tekstų teisingumu, nes sistemškai rėmėsi, jų manymu, patikimais šaltiniais – būsimomis kanoninėmis evangelijomis, sakiniais padavimais, dažnai turinčiais folklorinių bruožų, iš ankstesnės kartos perimtais teologiniais topais. Tai leido apokrifų autorių kūrybą priskirti apaštalams ar jų bendražygiams, nes, to meto įsitikinimu, mokinių kūryba teisėtai gali būti priskirta mokytojui. Labai tikėtina, kad kai kuriuose kūriniuose atsispindi ir pakeistinių sąmonės būsenų patirtis.

Reikšminiai žodžiai: krikščioniškieji apokrifai, pseudoepigrafai, ankstyvoji krikščionybė, religinė vaizduotė, literatūrinės klastotės.

Reconstruction of Tradition and Religious Imagination in Early Apocryphal Writing

Abstract. Studies of the Christian apocrypha have paid relatively little attention to the authors' self-awareness and intentions. The authors of the Apocrypha often impersonate characters of the apostolic generation or write about events that could not have been known to them. This leads to the suspicion that they are deliberately trying to manipulate the reader by directly deceiving him. In contemporary scholarship, apocryphal literature is often described as "forgery". We believe that in many cases this is not an accurate characterisation. The aim of the authors was not manipulation, creating a power relationship of authority with the reader, but the reconstruction of tradition by responding to a new *Sitz im Leben*. The article emphasises the secondary, derivative character of apocryphal literature. The authors of the Apocrypha were convinced of the veracity of their texts because they systematically relied on sources that were reliable from their point of view: the future canonical gospels, the oral contents, often with folkloric features, theological *topoi* taken over from the previous generation. This made it possible to attribute their work to the apostles or their companions, since the belief of the time was that the work of the disciples could rightly be attributed to the teacher. It is very likely that some of the works reflect the experience of altered states of consciousness.

Keywords: Christian apocrypha, early christianity, pseudoepigrapha, religious imagination, literary forgeries.

Naujausių tyrimų, skirtų ankstyviesiems krikščioniškiems apokrifams, gausoje vis dar nepakankamas dėmesys tenka klausimui – koku būdu ir kokioms intencijoms skatinant radosi ši religinės raštijos rūšis. Norint rasti bent dalinį atsakymą, būtina aiškintis vidines autorių paskatas, formuluojamas kūrinių tekste arba istoriniuose liudijimuose, taip pat *Sitz im Leben* ne tik sociologine, bet ir literatūrinio (žanrinio) konteksto prasme, pirmiausia, Naujojo Testamento tekstų atžvilgiu. Solidžiausi tyrimai iki šiol skiriami tarp apokrifų eilučių pasislėpusiems ideologiniams konfliktams ir teologiniams ginčams atskleisti. Šie reiškiniai tyrinėtojų nesiekia redukuojami į kovas dėl dominuojančios pozicijos besiformuojančios krikščionybės lauke, o patys veikalai gana lengvu mostu identifikuojami kaip vienplaniai „padirbiniai“ (*forgery*), kurių svarbiausias bruožas – fiktyvi, apsimėstinė, suklastota autorystė ir neegzistavusių įvykių pasakojimas, siekiant apgauti ar indoktrinuoti skaitytoją (plg. Ehrman 2011, Ehrman 2013, papildomos metodologinės pastabos Ehrman 2017). Esama padėtį neblogai iliustruoja 2001 m. polemika tarp dviejų įtakingų apokrifų žinovų. Jamesas Charlesworthas siūlė skirti „autentiškus apokrifus“ ir „moderniuosius padirbinius“, įskaitant ir viduramžinius (plg. Charlesworth 1998). Pierluigi Piovanelli kategoriškai atmetė tokį skirstymą, nes jis paremtas tik chronologija ir santykiu su Naujuoju Testamentu (Burke 2015, 21–22). P. Piovanelli tam tikra prasme yra teisus – jo tikslas, nepaisant autorių intencijų, yra išplėsti apokrifinės raštijos ribas ir laiko, ir erdvės prasme. Minėtina, kad J. Charlesworthas savo šiek tiek oksimoroniška „autentiškų apokrifų“ sąvoka nėra nepriartino prie atsakymo, koku būdu apokrifų autoriai galėjo veikti *in bona fide*. Iš esmės abiejų mokslininkų prieiga veda į šalį nuo svarbaus klausimo: ar yra prasminga implikuoti sąmoningą apokrifinių autorių pastangą apgauti skaitytoją, manipuliuoti juo diegiant savo pažiūras ar tam tikrą religinę laikyseną, prisidengus biblinio herojaus kauke? Galiausiai redukcionistinis požiūris į vieną eilę su apokrifiniais kūriniais surikiuoja ir Naujojo Testamento „pseudoepigrafas“¹, ir net apskritai visus jo tekstus (Koester 1990; Koester 2005).

Be abejonės, kai kalbame apie ankstyvosios krikščionybės (ir vėlyvosios antikos apskritai) dokumentus, sąmoningos ir tikslingos apgavystės, kaip manipuliavimo skaitytoju instrumento, negalima ignoruoti, tačiau tai neturi užgožti fakto, jog tokia apgavystė visada egzistuoja konkrečiomis sąlygomis ir nėra vienintelis ar bent dominuojantis apokrifinės kūrybos akstinas. Juo labiau kalba apie „padirbinį“ neturėtų tapti ideologiškai ar etiškai angažuotų svarstymų tema – nesvarbu, ar teisinančių, ar smerkiančių. Antraip apokrifų tyrinėtojas (gal ir nejučia?) patenka į paradoksalią situaciją – jis, akcentuodamas „padirbinio“ charakteristikas, užuot mėginęs suprasti reiškinių kaip filologas ar antropologas, susikeičia pozicijomis su senaisiais ortodoksiniais polemistais, Bažnyčios tėvais. „Padirbinys“ yra kritiko bei oponento kalba ir aprašas. <...> „Pavainikis“ vienam asmeniui yra „sūnus“ kitam. „Pagonis“ vienam yra „pamaldaus žmogaus“ įvardijimas kitam. „Padirbinys“ vieno akyse yra „gerasis melas“ arba „kilnioji netiesa“ kito akyse“ (Thompson 2016, 8)².

¹ Pakankamai išsami argumentacija „už“ ir „prieš“ atskirų Naujojo Testamento knygų autentiškumą ir bibliografiją šiuo klausimu pateikiama bet kuriame platesniame Naujojo Testamento įvade.

² Plg. pastabą apie antikinę literatūrą apskritai: „Grupės, turinčios konkrečią bendrą religiją, klasifikuos tokio tipo [religinius] tekstus kaip apreiškimą ar „šventuosius tekstus“, todėl skaitys juos kaip ne fikciją, o kitos grupės, kurių tekstuose išreiškta religija nesaisto, savo ruožtu links skaityti tuos pačius tekstus kaip fikciją. Ši įvairuojančios skaitymo elgsenos rūšis gali egzistuoti sinchroniškai, t. y. kai „tikintieji“ ir „netikintieji“ tekstą skaito tuo pačiu metu, arba diachroniškai, kai tikėjimas tam tikra religija kaip visuma yra išnykęs ir jau esama tik „netikinčiųjų“ skaitytojų“ (Hose 2016, 373).

„Tikrojo“, užtekstinio autoriaus prisistatymas tekste apaštalinės kartos asmeniu paprasčiau yra daugiau negu tiesiog melagystė. Be abejonės, neįmanoma tokios saviidentifikacijos nepavadinti fikcija, bet fikcija tik kūrimo ir kūrybinės prozopopėjos prasme su visais iš to išplaukiančiais padariniais.

Antra vertus, apokrifinės evangelijos, ypač naracinės, ir apaštalų darbai tikrai gali būti apibūdinti kaip *good, entertaining stuff* (Foster 2008, 2), tačiau toks konstatavimas veda į akligatvį. „Pramoginis“ šių kūrinių aspektas, tikėtina, labiau krinta į akis šiuolaikiniam skaitytojui. Negalime pasakyti, kiek šis aspektas buvo svarbus ir matomas pradiniam adresatui. Turbūt geriausio šios srities žinovo Larry Hurtado išvada apie pastarųjų skaitytojų ekspektacijas nėra labai džiuginanti: „Ankstyvieji krikščionių apokrifai veikiausiai traukė įvairiausių skaitytojus, dauguma jų buvo tiesiog suinteresuoti individai, kuriems šie tekstai atrodė įvairiopa intriguojantys, teikiantys pramogą, provokuojantys arba ugdantys, tikriausiai domino ir kitokius skaitytojus, kuriems jie pasirodė abejotini ar net atmestini. Kas gi skaitė ankstyvuosius krikščionių apokrifus? Geriausias apibendrinantis atsakymas būtų – įvairiausi žmonės, kurie domėjosi šiais skirtingais tekstais dėl skirtingų priežasčių“ (Hurtado 2015, 164).

Trumpai tariant, tokie tekstai negali būti lengva ranka tapatinami su antikine „pramogine“ literatūra, pavyzdžiui, romanais, kaip dažnai atsitinka rašant apie apokrifinius apaštalų darbus (žr. Klauk 2005, 14–21)³. Veikiau galima teigti, kad literatūrinės vaizduotės sinergija su religine vaizduote duoda naujos kokybės rezultatą: literatūrinė vaizduotė gali sukurti ne tik (geriausiu atveju) idealizuotus elgesio modelius, bet (gal net labiau) tampa mitopoetine galia, religinėms idėjoms teikiančia įtaigų ir koherentišką vaizdinį pavidalą.

Kodėl ir kaip apokrifų autoriai leido religinei vaizduotei formuoti konkrečius vaizdinių ir idėjų kompleksus (čia galėtume sakyti *ka*), perteikiamus konkrečiais kūrniais, – klausimas nors ir nenaujas, bet mažai svarstytas būtent imanentinės pačių tekstų ir jų kontekstų analizės kryptimi, nors reikiamos medžiagos, sukauptos tiriant apokrifinius kūrinius, nėra mažai. Ji išsklaidyta po bendresnio ar kitaip specializuoto pobūdžio veikalus, tad bus nurodoma konkrečiose straipsnio vietose.

Šiame straipsnyje bandoma išeiti už supratimą ribojančių „padirbinio“ ir *entertaining stuff* kategorijų, praplečiant ankstyvųjų krikščioniškų apokrifų tyrimą pastanga aptikti jų kūrimo ir pagrindimo imanentinį matmenį. Norint bent iš dalies pasiekti šį tikslą, būtina nustatyti religinės ir literatūrinės vaizduotės legitimaciją, vidinę naratyvo konstravimo logiką ir rasti, kaip nuo jos priklauso savitų vaizdinių ir idėjų laukas. Be abejonės, vienam akademiniam straipsniui tai pernelyg didelė užduotis, tačiau galima bent prisiliesti prie kai kurių išvardytų tyrimo laukų.

Prologas XX amžiuje

Sakoma, kad Thomo Manno mašininkė, perrašiusi „Juozapo ir jo brolių“ rankraštį, tarmiškai (*vox populi* – pakomentuoja rašytojo duktė) pasakiusi, kad ji pagaliau sužinojusi, „kaip

³ Plg. daug atsargesnę prieigą, atsirandančią į apokrifus žvelgiant iš antikinio romano perspektyvos, o ne atvirkščiai (Holzberg 2001).

ten buvo iš tikrųjų (*was wirklich woar dorten*)“ (Mann 1996, 36; plg. Kurzke 2009, 506). Vargu, ar mašininkė čia darė sąmoningą aliuziją į garsųjį Leopoldo von Ranke'ės „Wie es eigentlich gewesen“ (Ranke 1874 (1824), vii), bet, nepaisant skirtingo žodžių parinkimo, minties analogija yra stebinanti ir verčia susimąstyti. Kita įdomi detalė – rašyti Juozapo epą Manną paakinęs autobiografinis Goethe pastebėjimas („Poezijoje ir tiesoje“): „Tas paprastas pasakojimas itin žavus, tik per trumpas, ir magėte maga jį smulčiau pavaizduoti“ (Goethe 2013, 104). Šis rašytojo išsakytas prisipažinimas nėra toks paprastas. Už jo glūdi ir Manno noras save stilizuoti kaip tikrą Goethe įpėdinį, nacionalinį vokiečių autorių, taip pat rasti, kaip rado ir jaunasis Goethe, *Pradžios knygoje* atramos tašką gyvenimo chaose (Blödorn / Marx 2015, 42). Galiausiai, matyti ir pastanga savo veikalui suteikti ypatingą statusą – Goethe jaunatviškas kūrinėlis tampa nelyg grandiozinio Manno pasakojimo pranašyste ir provaizdžiu.

Šie pasakojimai apie vieno išpūdingiausių XX a. literatūros kūrinių radimąsi, be abejonės, negali būti laikomi moksliskumo reikalavimus tenkinančiu senųjų apokrifų genezės paaiškinimu. Vis dėlto iš jų galima kai ko pasimokyti⁴.

Pirma. Kalbant apie naracinius apokrifus, ne kartą teigta, jog jų tikslas (ar bent vienas iš tikslų) – patenkinti „paprastą žmogišką tikinčiųjų smalsumą“, išplečiant bibliinius pasakojimus vaizdžiomis detalėmis, veikėjų vardais, antraeiliais siužetais (Starowieysi 1997, 108–109). Vis dėlto paprastos mašininkės išsakytas džiaugsmas ar nusistebėjimas indikuoja, kad literatūros kūrinys turi savo *wirklich*, savo „iš tikrųjų“, skirtingą nuo istorijos mokslo nustatomo, bet ne mažiau realų ir reikšmingą skaitytojui. Tas realumas, patiriamas skaitytojo, pasakojimą daro realų ir pačiam autoriui, kurio vaizduotės vaisius tas dar neįtektintas pasakojimas ką tik buvo. Kitaip sakant, skaitytojo (senosios raštijos atveju, gal net dažniau – klausytojo) santykis su literatūriniu tekstu negali būti apibrėžtas vien kaip „paprastas smalsumas“, o rašytojo – vien kaip noras tą auditorijos smalsumą pasotinti fabulos plėtote (detalėmis, veikėjų vardais, antraeiliais siužetais). *Mutatis mutandis*, tai galima pritaikyti ir daugmaž visai senajai istorinei raštijai. Jai įprastas specifinis, „moksliniais“ įrankiais neaptinkamas klodas – moralinis įvykių matmuo, iš aistrų ar dorybių kylanti veikėjų motyvacija, jų tarpusavio emociniai ryšiai, neredukuojami į grynus politinės ar socialinės galios santykius. Visas šis klodas autoriaus vaizduotės rekonstruojamas ir susiejamas su „verifikuojamu“ istoriniu pasakojimu, bet pats autorius jį laiko ne mažiau realiu už pastarąjį.

Antra. Tai, ką vadiname apokrifu, neegzistuoja kaip idiosinkrazinės vaizduotės kūrinys. Tiek literatūrinis autoriaus įvaizdis, tiek visas pasakojimas yra legitimuotas praeities – buvusių autoritetinių tekstų ir jų autorių (Manno atveju Goethe autoritetas leidžia, kaip minėta, save – empirinį autorių – pozicijuoti kaip nacionalinį genijų, o konkretaus bibliinio pasakojimo persakymas implikuotajam autoriui suteikia statusą, paralelinį bibliiniam, „įkvėptajam“, rašytojui). Antra vertus, pleonastiškai sakant, „fiktyvus“ kūrinys įprasminamas „realiu“ pokalbiu su dabartimi (plg. „Juozapo ir jo brolių“ vienalaikių literatūrinių, filosofinių, istorinių ir bibliinių šaltinių sąrašą: Kurzke 1993 (2003), 149–153). Nepaisant

⁴ Luigi Piovanelli paralelinės idėjos bus aptartos vėliau.

to, kad Juozapo epas pasirašytas „tikruoju“ vardu, visažinio pasakotojo kalbėjimas, pretenduojantis pateikti įvykius, „kaip jie buvo iš tikrųjų“, sukuria pasakojimą, pranašesni ir už biblinį, ir už Goethe, o autoriaus Manno figūra, kad ir iš kokios literatūrologinės perspektyvos į ją žvelgsime, tampa kažkuo kitu negu vokiško paso su tokiu vardu ir pavarde turėtojas.

Thomo Manno kūrinio *casus* pasirinkome kaip viso tolesnio tyrimo prologą paakinti platoniškos strategijos panaudoti (keičiant matmenis, šiuo atveju – priartinant laike) tiriamojo objekto analogą (*Resp.* II 368d). Tebūna jis, *mutatis mutandis*, tam tikras fonas tolesniam tyrimui.

Kanoninis naratyvas kaip apokrifizacijos galimybės sąlyga

Mums rūpimų tekstų visuma tradiciškai vadinta „Naujojo Testamento apokrifais“ (Fabricius 1719; Hennecke / Schneemelcher 1959–1964). XX a. pabaigoje pradėta diskusija, siekiant šį įvardijimą transformuoti į „krikščioniškuosius apokrifus“ (Junod 1992; Ališauskas 2016). Nors senoji sąvoka vis dar teberandama mokslinėje vartosenoje (Starowieyski 2017, 1–3), „krikščioniškųjų apokrifų“ pavadinimas tampa dominuojantis (Markschies, Schröter 2012; Tuckett 2015/2018). Šis svarbus pokytis neturėtų uždengti esminio, tam tikra prasme genetinio, šių tekstų ryšio su Naujojo Testamento tekstų korpusu. Kad ir kiek plėstume krikščioniškųjų apokrifų supratimą, mokslinį konsensumą išreiškia apibrėžimas, jog tai esanti „rašytinė produkcija, kylanti iš vykstančios apaštalinės praeities refleksijos, įtraukiant apaštalinę / subapaštalinę pseudoepigrafiją (knygos, pasirašytos Pauliaus, Jokūbo, Petro, Tomo, dvylikos apaštalų, Klemenso Romiečio vardais) ir / arba elastingą literatūrinių formų, randamų ir Naujajame Testamente (pvz., evangelijos, darbai, apokalipsės), naudojimą; iš literatūrinės perspektyvos šie raštai atskirtini nuo teologinių traktatų, apologijų, dialogų, ereziologijų, homilijų ir t. t., krikščionių autorių pasirašytų savais vardais“ (Reed 2015, 89). Nėra didesnės abejonės, kad tokia padėtis galima tik tada, jei ši raštija yra antrinis tradicijos kristalizacijos ir fiksavimo produktas, atliepiantis bendruomenių poreikius, kurių neatliepė pagrindinės tradicijos linija (Ališauskas 2016, 38)⁵. Tai iš esmės patvirtinama ir chronologijos. Nepaisant kai kurių Šiaurės Amerikos tyrėjų, kartais vadinamų „naująja mokykla“, pozicijos, galima gana drąsiai tvirtinti, jog išlikę krikščioniškieji apokrifai nėra ankstesni už pagrindinius Naujojo Testamento tekstus ir net nėra jiems bendralaikiai⁶. Deja, labiausiai dėl minėtų Šiaurės Amerikos tyrėjų įtakos moksliniame diskurse kaip adekvatus priimtas kokybinio skirtumo tarp apokrifų ir kanoninės raštijos neigimas. Helmuto Koesterio teigimu, „laiko įtvirtinta perskyra tarp kanoninių ir apokrifinių evangelijų klastoja tikrąją evangelinės literatūros istoriją antrajame šimtmečiuje. Išlikę liudijimai veikia patvirtina, kad tada apyvartoje būta įvairių

⁵ *Tradiciją* čia suvokiame kaip reliatyviai stabilią autoritetingų konceptų, vaizdinių ir naratyvų visumą, išreikštą ir perduodamą žodžiu ir raštu, siejamą su apaštaline epocha ir grindžiančią bei apibrėžiančią krikščioniškos bendruomenės tapatybę.

⁶ Plg. atsargiai ir dėl to gana įmantriai formuluojamą konsensumą plačiau visuomenei skirtame Oksfordo universiteto leidyklos „labai trumpame įvade“ (Foster 2009, 22–23).

evangelijų, anuo metu neskirstomų pagal jų autoritetingumą ir autentiškumą“ (2005, 43). Naujesni šiai mokyklai pritariančios autorios yra kiek atsargesni. Antai F. Watsonas savo knygos, skirtos kanono susiformavimui, išvadų IV tezėje teigia, jog „diferenciacija tarp kanoninių ir nekanoninių evangelijų nėra pagrįsta identifikuojamais vidujais tekstų kriterijais“. Kitaip sakant, nekanoninės evangelijos negali būti atribojamos nuo kanoninių dėl savo vėlyvumo ir priklausomumo. Kažkokie kriterijai turėję egzistuoti, tačiau mūsų pažinimui jie nebeprinėjami (Watson 2013, 609–616).

Negalime aptarti F. Watsono ir jo pirmtakų teorijos silpnųjų (žr. kritiką Hamilton, Willitts 2019). Pasitenkinsime keliomis mums aktualiomis pastabomis.

Justinas Kankinys liudija, kad II a. viduryje bent jau Romoje per pamaldas lygia greta su Senojo Testamento pranašais buvo skaitomi apaštalu atsiminimai (τὰ ἀπομνημονεύματα τῶν ἀποστόλων *Ap. I* 63.3; 67.3), „vadinami evangelijomis (dgs.)“ (ἃ καλεῖται εὐαγγέλια *ibid.* 66.3). Justino pašnekovas žydas Trifonas (*Dial.* 10.2) mini Jėzaus žodžius skaitęs „vadinamojoje evangelijoje (vns.)“ (ἐν τῷ λεγομένῳ εὐαγγέλῳ). Šis svyravimas tarp daugiskaitos ir vienaskaitos būdingas II a. autoriams ir netiesiogiai patvirtina, kad būta ypatingo tekstų rinkinio, kuris, būdamas daugiopas, tuo pat metu atstovavo autentiškai Jėzaus skelbtai gerajai naujienai – evangelijai. Pedantiškas Justino veikalų tyrimas rodo, kad jis veikiausiai žinojo tik Keturias evangelijas ir nesirėmė jokiais apokrifiniais veikalais, o negausius epizodus, neminimus būsimose kanoninėse evangelijose, ėmė iš žodinės tradicijos (Hill 2010, 123–150, taip pat žr. nurodytą literatūrą). Justinas toms evangelijoms pripažįsta ypatingą, šventraštinį statusą (Fialová 2016). Ypatingą Keturių evangelijų (ir kitų kanoninių Naujojo Testamento raštų) statusą rodo ir ankstyvas jų perrašymas į kodeksą ir jungimas jame į vieną korpusą. Kad tai nebuvo chaotiškas procesas, nepaisant tam tikro ekscentriškumo, įtikinamai rodo Davido Trobischo tyrimas (Trobisch 1996). Maža to, nerasta nė vieno kodekso ar jo likučių, kurie rodytų, kad prie keturių evangelijų būtų buvę jungiama kokia kita arba nors viena iš jų jungiama su būsima nekanonine (pavyzdžiui, Mt, Mk, Lk, Jn + Tom arba Mt+Tom) (Eliott 1996, 107–108).

T. C. Skeato teigimu, kodeksas buvo atsakas į būtinybę apriboti evangelijų skaičių – apie 100 m. pasirodžius *Evangelijai pagal Joną*, iškilo klausimas, kur autentiškų liudijimų riba. „Atvira“ evangelijos pabaiga – „daug dar yra dalykų...“ kėlė pavojų, kad kiekvienas naujas tekstas galės pretenduoti į tų dalykų pasakojimą. Jau Lukas bandė sukurti naują definityvią evangeliją, tačiau nepavyko. Vadinas, vienintelis būdas fiziškai apriboti evangelijų kiekį – liudijimus, laikomus autentiškai perteikiančiais Jėzaus mokymą, paskelbti viena knyga, skirta pirmiausia bažnytiniam, liturginiam, naudojimui. Tai buvo įmanoma tik priėmus kodeksą. Kodeksas buvo romėniškas atradimas ir labai tikėtina, kad Romos bažnyčia, konsultuodamasi su kitomis bažnyčiomis, priėjo prie tokio sprendimo. Tai paaiškina, kaip išliko su Romos tradicija siejama *Evangelija pagal Morkų*, mažai žinoma ir naudojama, trumpa ir jau minėta kitose evangelijose (Skeat 1994). Manome, kad to, kas pasakyta, gana pakirsti pasitikėjimui teiginiu, jog II a. evangelijos (ir kiti analogiški tekstai) nebuvo skirstomi „pagal jų autoritetingumą ir autentiškumą“. Žvelgiant iš šios perspektyvos, nėra anachronistiška kalbėti apie ankstyvąjį kanono (formavimosi) etapą, kai pati kanono sąvoka dar nėra tematizuota kaip tikinčiųjų bendrijos teologinis konstruktas,

tačiau jau esama daugiau ar mažiau visuotinai priimtų autoritetingų, bendrijos ir individų gyvenimui normatyvių tekstų⁷. Šių tekstų aplinkoje, kaip užsiminta, II a. autoriai perėmė ir tęsė I a. tekstus (Jėzaus istorijas, apaštalu keliones ir darbus, jų laiškus, apokaliptinius veikalus), juos transformuodami, pildydami ar perrašydami naujai. Vėlesnės evangelijos nesekė Keturių evangelijų naratyviniu žanru – jos buvo paveiktos II a. idėjų ir naudotos grupių, kurias vyraujančios krypties teologai laikė eretiškomis, o jų Jėzaus misijos, mirties ir prisikėlimo interpretacijos tapo konkurentiškos Keturių evangelijų versijai (Schröter 2015, 175; plg. Borell 2008, 280–281).

Ši raida pagrindinėje srovėje sukėlė būtinybę nubrėžti ribą tarp priimtinių ir nepriimtinių, autoritetingų ir neautoritetingų raštų (Schröter 2015, 169). Tad, Emmanuelos Prinzivalli teigimu, kanono idėja implikuoja dvigubą įtraukties ar atskirties dinamiką (Prinzivalli 2009, 177–178). Būtent ši dinamika netikėtai paskatino ar bent atvėrė galimybę dalies apokrifinės literatūros radimuisi. Pirmiausia, jau įgavusios visuotinį autoritetą evangelijos paliko galimybę mąstyti apie tai, kad Jėzaus misija nėra aprašyta išsamiai, o jo mokymas gali ir net turi būti interpretuojamas. Jau minėjome, kad *Evangelija pagal Joną* kalba ne tik apie neįtikėtiną neaprašytą Jėzaus darbų apstą (Ἔστιν δὲ καὶ ἄλλα πολλὰ ἃ ἐποίησεν ὁ Ἰησοῦς, ἅτινα ἐὰν γράφηται καθ' ἕν, οὐδ' αὐτὸν οἴμαι τὸν κόσμον χωρῆσαι τὰ γραφόμενα βιβλία, *Jn* 21, 25), bet ir apie Dvasios misiją, kuri „viską jums primins“ (ὕπομνήσει ὑμᾶς πάντα, *Jn* 14, 26). Maža to, Morkus ir Jonas iš viso nekalba apie Jėzaus gyvenimą iki jo viešosios veiklos pradžios, Mato ir Luko evangelijose Jėzaus kūdikystės ir vaikystės pasakojimai itin lakoniški. Itin reikšminga Naujojo Testamento tykla apie Jėzaus ir apaštalu bendravimą nuo Prisikėlimo iki žengimo Dangun. *Apaštalu darbuose* sakoma, kad prisikėlęs Jėzus keturiasdešimt dienų kalbėjo apie Dievo karalystę (λέγων τὰ περὶ τῆς βασιλείας τοῦ θεοῦ, *Apd* 1, 3). Tai turėjo būti itin svarbūs pokalbiai, atskleidžiantys visa, ką Jėzus anksčiau dėstė neaiškiai ir galbūt nutylėdamas, tačiau Keturiose evangelijose apie tai nieko konkretaus nesakoma. Šios naracinės pauzės galėjo būti pagal gyvenamosios situacijos padiktuotas reikmes užpildomos įvairiomis sunkiai nuneigiamomis rekonstrukcijomis – juk niekas nežino, kaip Viešpaties šeima gyveno pabėgėlių gyvenimą Egipte, juo labiau, ką Prisikėlusysis kalbėjo savo mokiniams apie Dievo karalystę. Antra vertus, pauzės egzistuoja tik kaip konkretaus pasakojimo pauzės ar spragos, todėl negalima ignoruoti to, *dėl ko* jos iš viso gali egzistuoti. Jas užpildant buvo būtina užimti tam tikrą poziciją ir tai įgalinančios terpės atžvilgiu. Tad konkretūs apokrifinio pasakojimo kūrimo rezultatai priklauso nuo įvairiomis proporcijomis į kūrinį įtraukiamo Naujojo Testamento teksto, autoriaus, bendruomenės (taigi ir paties autoriaus) santykio su kūriniumi (ir jo statusu), kūrinio skaitymo Senojo Testamento pranašysčių šviesoje, įvairių egzistuojančių papildomų šaltinių (ypač sakytinės tradicijos), aktualiu bendruomenės reikmių ir paties autoriaus dvasinės patirties ir teologinės vizijos. Fiktyvi autorystė nėra vienintelis veiksnys, lemiantis teksto autoritetingumą ir vertę. Daug svarbiau kūrinio ryšys su autoritetingais šaltiniais, gebėjimas jais kūrybingai naudotis atrandant

⁷ Kanono raidos ir santykio su apokrifine literatūra klausimu esama gausių tyrinėjimų; vis dar aktuali studija tebėra Metzger 1988; žr. dar: McDonald 1995; McDonald, Sanders 2002; Barton, Walter 2003; Aragione, Junod, Norelli 2005; Hill 2009; Baynes 2010; Kruger 2012; Kruger 2013.

naujas prasmes, bet išlaikant tvirtą sąsają su įprastomis bendruomenės egzegzetinėmis strategijomis ir nusistovėjusiomis tapatumo raiškos formomis (pirmiausia, liturginėmis). Maža to, mes negalime tikrai pasakyti, kaip fiktyvią autorystę suvokė pirmieji skaitytojai. Tikėtina, kad jiems rūpėjo ne autorystės tikrumas, o rekonstrukcija, kaip Jėzaus mokinys ar jo sekėjas būtų elgęsi ir mokę tam tikroje situacijoje, analogiškoje skaitytojo esamai. Tad, kalbant metaforiškai, apokrifinių siužetų (tiek naracinių, tiek teologinių) apmatai nemenkoje dalyje apokrifų perpinami Senojo ir ypač Naujojo Testamentų ataudais, taip sukuriant mažiau įgudusiai akiai gana įprastą, o iš tiesų iš esmės atnaujintą vaizdą. Tokį (kvazi)apaštališkąją ir postapaštališkąją tradiciją integruojantį ir rekonstruojantį kūrybos procesą galima vadinti kanono apokrifizacija.

Lojalioji tradicijos rekonstrukcija

Santykis su tradicija yra esminis, tačiau, kaip jau matyti iš ankstesnio svarstymo, yra nevienalytis. Vienas iš apokrifinės kūrybos akstinių – lojali autentiškos tradicijos rekonstrukcija. Tokios rekonstrukcijos reikalavo ir besikeičianti intelektualinė protoortodoksinės doktrinos aplinka (pirmiausia – ankstyvųjų erezijų plėtotė), ir dominuojančios krikščionybės srovės poslinkiai vadinamosios Didžiosios Bažnyčios savimonėje. To pavyzdys – vadinamasis *Apaštalų laiškas* (*Epistula Apostolorum*). Originalas graikų kalba yra dingęs, tačiau išliko vertimai į etiopų ir koptų kalbas. Kūrinyje įprastai datuojamas II a. vid.–prieš 190 m. (Detlef-Müller 2012, 1064–1065), nors esama nuomonės, kad tai gerokai ankstesnis laikas (apie 120 m. (Hornschuh 1965), apie 140 m. (Hannah 2008, 628–632; Hill 2010)). Paskutinis atliktas F. Watsono tyrimas kaip tikėtiną datą nurodo 170 m. (Watson 2020, 9–11). Kad ir kokią datą priimtume, *Apaštalų laiškas* yra ankstesnis už garsiąją Ireniejaus *Prieš erezijas* trečiąją knygą, kurioje įrodinėjama, kad evangelijų negali būti nei daugiau, nei mažiau negu keturios. Kitaip tariant, *Apaštalų laiškas* yra ankstesnis už pirmą žinomą viešą evangelijų kanono formalizaciją, tad jo santykis su savo rašytiniais ir nerašytiniais šaltiniais ir jų kūrybiniu įtraukimu į apokrifizacijos procesą yra itin įdomus.

Apaštalų laiškas skelbiamas visų apaštalų vardu bažnyčioms Rytuose ir Vakaruose, Šiaurėje ir Pietuose (*EpAp* 2.1–2⁸). Apaštalai rašą tikintiesiems apie tai, ką išgirdę iš Jėzaus Kristaus ir kaip jį lietę po jo prisikėlimo. Tikslas – perteikti Jėzaus mokymą, kad tikintieji sergėtusi bendrystės su pusiau legendiniais I šimtmečio antros pusės eretikais Simonu ir Kerintu. Nors abu eretikai minimi bent du kartus (1. 1 ir 7. 1–2), veikale nėra aiškios antieretinės programos. Eretikų minėjimas veikia suponuoja teksto sąsają su didžiais krikščionybės centrais Roma ir Efezu⁹. Būtent Efezas, kuriame, kaip nurodoma tradiciškai, Kerintas susidūrė su apaštalu Jonu, laikytinas *Apaštalų laiško* parašymo vieta (Watson 2020, 7–8; plg. Hill 1999). Čia negalime išsamiai svarstyti apie veikalo žanrą, tikslus, galimą vėlesnę recepciją. Pakaks glaustai aptarti veikalo sukūrimo *Sitz im Leben* – ryškėja samprata, ką reiškia Visuotinė („katalikiška“) Bažnyčia. Jau minėtas kreipimasis į visų

⁸ Citatų numeracija pateikiama pagal Hills 2009 vertimą.

⁹ Atkreiptinas dėmesys, kad Simono suporavimas su Kerintu yra netikėtas – įprasčiau su Simonu minėti Kleobiją (plačiau Hills 2009, 85–86, n. 7:1).

keturių pasaulio kraštų bendruomenes kaip į visumą¹⁰ liudija, kad Bažnyčios visuotinumą parašymo metu suvokiamas ne tik mistiniu amžinybės (kaip egzistuojančios Dievo plane prieš amžius, kaip Kristaus kūno, Kristaus sužadėtinės) arba laiko (tradicijos vienybės ir tęstinumo, plg. pastoracinius Pauliaus laiškus) aspektu, bet ir kaip empiriškai konstatuojamas erdvinis faktas. Po visą Imperijos platybę pabirusios (kai kada labai negausios) krikščionių „parapijos“ jau negali nurodyti savo tiesioginio ryšio su apaštališka kilme. Savo ruožtu apibendrintos eretikų figūros – Simonas ir Kerintas – vaizduojami kaip išėję į pasaulį (κόσμος – *EpAp* 7. 1 copt) ir, iškreipdami Jėzaus žodžius ir darbus, tapę visuotinės reikšmės Jėzus Kristaus ir jo autentiško mokymo priešais (*EpAp* 2. 2). Ši nauja „kosminė“ ir „katalikiška“ krikščionijos tikrovė reikalauja ir susisteminto tikėjimo skelbimo. Ankstyvuosiuose krikščionių tekstuose randame glaustas tikėjimo išpažinimo, tikėjimo taisyklės formules. Tačiau jos nėra pakankamos. Tai, kas rašoma apaštalų išlikusiuose laiškuose ir protoortodoksijos priimtose evangelijose, turi būti paversta nuosekliu ir vientisu naratyvu. Todėl ir *Apaštalų laiškas* reprezentuoja apaštalų atmintį kaip kolektyvinę, o ne individualią (Watson 2019, 118). Jame nėra nė vienos citatos *explicite* iš tekstų, kurie sudaro Naująjį Testamentą (Hannah 2008, 608). Iš pasakojimo perspektyvos tai atrodo natūralu, nes Jėzus kalba apaštalam dar prieš palikdamas žmogiškąjį pasaulį, tad apaštalai dar tik skelbs tautoms Gerąją naujieną, evangelijos dar tik bus rašomos. Tačiau autorius (-ė, -iai)¹¹ leidžia sau netikėtą anachronizmą. Jėzus iš anksto informuoja savo mokinius apie būsimą Pauliaus misiją ir tame kontekste (pasitelkdamas *Evangelijos pagal Joną* mokymą) mini tai, ką apaštalai „yra parašę“ apie Jėzų (*EpAp* 31)¹². Šiuo būdu Jėzus *in extenso* autorizuoja apaštalų mokymą tokį, koks jis skelbiamas „visuotinėje“ Bažnyčioje – ne tik sakinio mokymo, bet ir tekstų pavidalu. Maža to, Jėzus kiek anksčiau autorizuoja ir Evangelijos skelbėjo teisę, atliepiančią besikeičiančią situaciją, kelti klausimus nusistovėjusiai doktrinai. Mokiniai klausia Jėzaus, ar asmens fizinis kūnas (σάρξ) bus teisiamas drauge su siela ir dvasia. Šis klausimas, galėtume manyti, autoriui ir skaitytojams yra „modernus“, formuluojamas to meto filosofinių ir religinių idėjų kontekste. Jėzus, išgirdęs klausimą, apaštalam priekaištuoja: „Kaip ilgai jūs klausinėsite ir ieškosite?“ Mokinių atsakymas yra drąsus ir nedviprasmiškas: klausinėti būtina, nes pats Jėzus įsakęs jiems skelbti, o jie ir jų mokiniai turi būti naudingi tikėjimo mokytojais (*EpAp* 22–23).

Taigi tiek poreikis sisteminti doktriną, tiek būtinybė rasti atsakymus į Kristaus žinios skelbėjams naujai keliamus klausimus yra veikalo *causa finalis*. Autorius, kaip minėta, necituodamas paraidžiui Naujojo Testamento knygų, didelę dalį savo teksto konstruoja iš jų tikslesnių ir ne tokių tikslų citatų (nereikia pamiršti, kad turime tik graikiško teksto vertimą) bei aliuzijų (žr. citatų rodyklę Hills 2009, 113–21). Nėra abejonės, kad čia plačiai naudojamos trys kanoninės evangelijos (*Mt*, *Lk*, *Jn*) ir labai tikėtina, kad *Mk*. Verta įsidėmėti, kad nėra identifikuojamų citatų iš apokrifinių evangelijų (Hannah 2008). Kiti teksto

¹⁰ Diskutuojama, ar originalo kreipinį į adresatą reikia suprasti kaip „visiems [tikintiesiems]“, ar kaip „katalikams“ (Hills 2009, 3; 21, n. 1:1). Pagrindiniame vokiškame apokrifų rinkinyje verčiama kaip *den katolischen* (Markschies, Schröter 2012, 1065), F. Watsonas (2020, 44) verčia *to all*.

¹¹ Toliau jį ir kitus rašančiuosius asmenis vadinsime tiesiog „autorius“.

¹² J. V. Hillsas (2009, 60 (n. 31:11)) mato ir kitą galimą interpretaciją: Jėzus kalba ne apie Evangelijas, o apie patį „Apaštalų laišką“, kitaip sakant, susiduriame su teksto autoreferencija.

šaltiniai – klaidžiojantys pusiau folkloriniai siužetai, tokie kaip Jėzaus mokymasis skaityti, arba mitologizuoti archajinės (judeokrikščioniškosios) teologijos topai, pavyzdžiui, Išganytojo polimorfija, ateinant įsikūnyti (*EpAp* 13)¹³, ir nužengimas į Hadą (pragarus). Epizodas apie Jėzų mokykloje (*EpAp* 4.1–3) pradeda vadinamąją Jėzaus septynių stebuklų seką („stebuklų kateną“), kurią visi, išskyrus minėtąjį, šaknijasi Naujojo Testamento evangelijose (*EpAp* 4–5; plačiau Watson 2020, 81–104; Watson 2019). Iš Naujojo Testamento žinomi stebuklai pradami Jono pasakojimu apie Jėzaus „[stebuklingų] ženklų pradžią“ (*Jn* 2, 1–11) – apie Galilėjos Kanos vestuves (*EpAp* 5. 1–2), nors kiti stebuklai imami jau ne iš Jono pasakojimo, bet iš sinoptikų. Pirmas nuostabus įvykis, nutikęs dar prieš viešosios veiklos pradžią, Jėzaus vaikystėje, akivaizdžiai nėra pasiskolintas iš konkretaus apokrifinio teksto, bet perimtas iš sakytinės tradicijos. Jis žinomas ir iš Ireniejaus, kurį šis priskiria gnostikams (*Adv. Haer.* 1.20.1), ir minimas Tomo vaikystės evangelijoje (6. 8–10), tačiau visi trys pasakojimai pasižymi variantiškumu, o tai liudija pirminio pasakojimo sakytinį funkcionavimą. Kiekvienas iš trijų epizodo mokykloje variantų pritaikytas kiekvieno šaltinio teologinėms intencijoms. F. Watsonas šį įvykį, kaip jis papasakotas *Apaštų laiške*, interpretuoja kaip Kristaus iki įsikūnijimo (amžinojo kuriamojo Žodžio) ir po įsikūnijimo būvių simboliką (Watson 2019, 119–121). Ši interpretacija gali būti ginčijama, tačiau neabejotina, kad *Apaštų laiško* versijoje nėra tiesioginių nuorodų į gnostinį ar apskritai ezoterinį Kristaus žinojimą, ne taip, kaip minėtose alternatyviose pasakojimo versijose.

Apaštų laiške plėtojamos teologinės temos yra ne tik gana archajiškos, perimtos iš ankstyvųjų krikščionių tradicijų, bet ir siejasi su epochos diskusijomis. Antai Kristaus nužengimas į mirusiųjų karalystę (Schumacher 1922/1923) buvo glaudžiai susietas su klausimu apie Senojo Testamento teisiųjų likimą ir plačiai diskutuotas Markiono (*Iren. Adv. haer.* 4.8.1; 4.22.2; *Orig. C. Cels.* 6.53; *Epiph. Pan.* 1.42.4.2–4). Apie Kristaus polimorfiją dar kalbėsime, čia pakanka pastebėti, kad nagrinėjama tema buvo aktuali net Origeniui (Ališauskas 2011, 251–253).

Apibendrinant galima teigti, kad *Apaštų laiškas* yra aktualizuojanti protoortodoksinio skelbimo sintezė, suausta iš Naujojo Testamento tekstų ir bažnytiniame mokyme įsitvirtinusių teologinių tradicijų. Sintezės autorius savo tekstą neabejotinai suvokė kaip autentiško apaštų mokymo arba autoritetingos jo interpretacijos, būtinos reaguojant į naujas realijas, perdavą. Ankstyvas, galimai ankstyviausias, Keturių evangelijų rinkinio atspindėjimas *Apaštų laiške* turėjo, kaip minėta, pristatyti vientisą, „katalikišką“, apaštališkąją atmintį, įkūnytą jau pripažintame normatyviu evangelijų rinkinyje. Efezo ir kitų Mažosios Azijos „vyresniųjų / senolių“ veikla (Ališauskas 2013) siejama su autoritetingų Evangelijų atranka (Hill 2010, 207–225) ir sklaida. Būtent Efezas laikytas ilgaamžio Jėzaus mokinio Jono (čia nesvarbus jo tapatumas) gyvenimo ir mirties vieta. Per jį, vienaip ar kitaip (pa)žinojusį Papiją, Polikarpą ir galbūt kitus Mažosios Azijos vyskopus ar mokytojus, II a. vid. krikščionių karta juto ryšį su apaštališkąja epocha. Tad *Apaštų laiškų* autorius neturėjo pretenzijų sukurti ką nors originalaus ar bent originaliai interpretuoti tikėjimo paveldo. Tradiciją jis supranta kaip statišką, jo mąstyme dominuoja turinio reprodukcija,

¹³ Šiame kontekste diskusija apie skirtumą tarp Kristaus polimorfijos ir metamorfozės (Lalleman 1995) mums neatrodo esminga (plg. Foster 2010, 165–166).

o ne interpretacija. Kadangi autorius nemėgino uzurpuoti apaštališkojo autoriteto, o tik perteikti apaštalų mokymo visumą, kaip ją suprato iš savo *Sitz im Leben* perspektyvos, įtraukdamas svarbias, bet visuotinai reikšmingas bei įprastas teologines temas, būtų netikslinga *Apaštalų laišką* klasifikuoti kaip „padirbinį“. Veikiausiai, skelbdamas savo darbą, autorius vadovavosi Tertuliano III a. pirmame dešimtmetyje paliudytu principu, kurį pastarasis suformulavo tiek kategoriškai, kiek ir neišverčiamai graiškiai¹⁴: *Capit magistrorum videri quae discipuli promulgarint (Adv. Marc., 4.5.4)* („Tinka laikyti [priklausant] mokytojams tai, ką paskelbė mokiniai“).

Kitas tradicijos lojalios rekonstrukcijos pavyzdys randamas vadinamuosiuose *Petro darbuose*, rankraštyje, saugomame Verčelio kapitullos bibliotekoje, todėl dažnai vadinamame *Actus Vercellenses*. Tai sudėtingos istorijos tekstas, graikiško originalo (ar teisingiau – jo dalies) vertimas į lotynų kalbą (Hilhorst 1998). Jis priklauso ankstyvajam Bažnyčios istorijos laikotarpiui – sukurtas vėlyvame II a. arba III a. pradžioje (Döhler 2018, 46–48, plg. Klauck 2005, 95–96), labiausiai tikėtina, kad Romoje (Döhler 2018, 43–46)¹⁵. Įdomu tai, kad veikalas anoniminis. Žinoma, negalime būti tikri, kad toks buvo ir graikiškasis originalas. Mėginant nustatyti žanrą, susiduriama su nemenku iššūkiu. Priskyrimas „apaštalų darbų“ grupei yra tik supaprastinanti klasifikacija. Tyrinėtojas turi atsakyti, kaip kūrinį suvokė jo sukūrimo metu gyvavusi pradinė auditorija (kurią reikia aiškiai skirti nuo vadinamojo idealaus skaitytojo, o jo atkūrimas iš teksto, deja, labai subjektyvus). Antra vertus, vargu ar tokia auditorija operavo formų istorijos išskirtomis sąvokomis. Archeologės ir ankstyvosios krikščionybės tyrinėtojos Chistine Thomas teorinėje knygoje, kurioje daug dėmesio skiriama *Petro darbų* žanrui aptarti, maždaug ties viduriu išsprūsta labai atsargus apibendrinimas: „*The Acts of Peter fall between novel and history*“ (Thomas 2003, 102). Be abejonės, abu žanrai suprastini jų istoriškai apibrėžta prasme. Mūsų tyrimui būtų naudinga ir įdomu išsiaiškinti, kaip rašytojas konstruoja savo literatūrinę tapatybę, implikuojausio autoriaus figūrą, ir įteisina savo pasakojimą. Vis dėlto čia teks apsiriboti vienu *Petro darbų* fragmentu. Tam tikra prasme tai metapasaikojimas. Autorius vaizduoja pretenduojančio į autentišką (apokrifinio) naratyvo gimimą bendruomenėje. Teksto literatūrinė kokybė ir informatyvumas verčia pateikti ilgą citatą. Petras ateina į Romos aristokrato krikščionio Marcelio namus.

Petras įėjo į triklinijų ir pamatė skaitant evangeliją. Ją suvyniodamas tarė: „Vyr'ai, tikintys Kristų ir juo besiviliantys, žinokite, kaip dera skelbti mūsų Viešpaties Šventąjį Raštą. Ką mes jo malone supratę surašėme, tegu jums iki dabar tai atrodo silpna, vis dėlto yra tai, kiek įmanoma pakelti žmogiškame kūne. Tad pirmiausia turime pažinti Dievo valią arba gerumą. Kadangi, pasklidus paklydimui, daugelis tūkstančių žmonių įklimpo pražūtyje, Viešpats paakintas savo gailiaširdystės pasirodė kitu pavidalu ir buvo matomas žmogaus pavidalu, kurio nei žydai, nei mes negalime vertai suvokti. Taigi kiekvienas iš mūsų kiek

¹⁴ *et Marcus quod edidit Petri affirmetur, cuius interpret Marcus. Nam et Lucae digestum Paulo adscribere solent. Capit magistrorum videri quae discipuli promulgarint (Adv. Marc., 4.5.3–4: „Tai, ką paskelbė Morkus, priskirtina Petru – Morkus buvo jo vertėjas. Taip ir Luko sutvarkytas dėstymas turi būti priskirtas Pauliui. Tinka laikyti [priklausant] mokytojams tai, ką paskelbė mokiniai.“).*

¹⁵ M. Baldwino (2005) mėginimas radikaliai peržiūrėti *Actus Vercellenses* datavimą ir kilmę neatrodo sėkmingas.

pajėgus matyti, pagal tai matyti ir įstengs. Dabar išaiškinsi, kas jums buvo perskaityta. Mūsų Viešpats norėjo, kad regėčiau jo didybę šventajame kalne; taigi su Zebediejaus sūnumis matydamas jo šviesos spindėjimą kritau kaip negyvas ir užmerkiau savo akis, ir girdėjau jo balsą tokį, kokio negaliu perteikti, kad jaučiausi nuo jo šviesos praradęs regą. Šiek tiek atgavęs kvapą savyje tariau: galbūt mano Viešpats panoro mane čia atvesti, idant mane apakintų. Ir tariau: Jei tokia tavo valia, neprieštarauju, Viešpatie. Ir, ištiesęs man ranką, mane pakėlė, ir vėl pakilęs mačiau jį tokį, kokį galėjau suvokti. [...] Kadangi jisai yra Tėve ir Tėvas jame, jis pats yra ir visos didybės pilnatvė, parodžiusi mums visas savo gėrybes. Dėl mūsų valgė ir gėrė, pats nei alkstantis, nei trokštantis, užsikrovė ir keiksmus, kentėjo dėlei mūsų, mirė ir prisikėlė mūsų labui; jis ir mane nusidėjėli gynė ir sustiprino savo didybe, paguos ir jus, jei jį mylėsite šitoki didį ir patį mažiausią, žavingą ir gėdingą, jaunuolį ir senį, laikiškai pasirodžiusį ir amžinybėje taip pat neregimą [...]. Šitoki Jėzų turite, broliai, – vartus, šviesą, kelią, duoną, vandenį, prisikėlimą, atgaivą, perlą, lobį, sėklą, perteklių, garstyčios grūdą, vynuodį, arklą, malonę, tikėjimą, žodį. Jis yra visa ir nėra nieko didesnio už jį – jam šlovė per amžių amžius, amen.“¹⁶ (*Act. Pet.* 20.518–533, 536–542, 547–551, Döhler 2018)

Po pamokslo Petras stebuklingai pagydo kelias neregės našles, kurių patirtos vizijos yra apaštalo pamokslo tąša ir iliustracija. Petras jų nebuvo pastebėjęs, o dabar jos maldauja stebuklo. Apaštalas sužadina jų tikėjimą Kristumi. Po bendros maldos kambarys prisipildo neapsakomos šviesos, jos palytėtos našlių akys praregi.

Petras joms tarė: „Papasakokite, ką matėte.“ Jos tarė: „Matėme tokį senolį, turintį tokią išvaizdą, kokios tau nepajėgiami papasakoti.“ O kitos: „Paauglį jaunikaitei“; bet kitos sakė: „Vaiką regėjome švelniai liečiantį mūsų akis, taip dabar atvertos mūsų akys.“ Tad Petras aukštino Viešpatį, tardamas: „Tu vienatinis Viešpats Dievas, kiek mums reikia lūpų tau šlovinti, idant galėtume tau reikiamai padėkoti už tavo gailingumą? Taigi, broliai, kaip ką tik jums pasakojau, nekintamas Dievas yra didesnis už mūsų mintis, kaip mes patyrėme iš senučių našlių, kurių kiekviena kitaip Viešpatį regėjo.“¹⁷ (*Act. Pet.* 21.570–578, Döhler 2018)

¹⁶ *Introiuit autem Petrus in triclinio et uidit euangelium legi. Inuoluens eum dixit: „Viri, qui in Christo creditis et speratis, scitote, qualiter debeat sancta scriptura domini nostri pronuntiari. Quae gratia ipsius quod cepimus, scribimus, etsi adhuc uobis infirma uidentur, capaciter tamen quae perferuntur in humana carne inferre. Debemus ergo prius scire dei uoluntatem seu bonitatem. Quoniam perfusa olim inplanatione et hominum multa milia in perditione mergentium, motus dominus misericordia sua, in alia figura <se> ostendere et effigie hominis uideri, quem neque Iudei neque nos digne inluminare possimus. Unusquisque enim nostrum sicut capiebat uidere, prout poterat uidebat. Nunc quod uobis lectum est iam uobis exponam. Dominus noster uolens me maiestatem suam uidere in monte sancto; uidens autem luminis splendorem eius cum filiis Zebedei, caecidi tamquam mortuus et oculos meos conclusi et uocem eius audiui talem qualem referre non possum, qui me putauit exorbatum ab splendore eius. Et pusillum respirans dixi intra me: „Forsitan dominus meus uoluit me hic adducere, ut me orbaret.“ Et dixi: „Si haec tua uoluntas est, non contradico, domine.“ Et dans mihi manum eleuauit me, et exurgens iterum talem eum uidi qualem capere potui. [...] Quoniam ipse est in patre et pater in eo, hic ipse est et plenitudo omnis maiestatis, qui nobis sua omnia monstrauit bona. Manducauit et bibit propter nos, ipse neque esuriens neque sitiens, baiulauit et inproperia, passus est propter nos, mortuus est et resurrexit nostri causa. Qui et me peccantem defendit et confortauit magnitudine sua, et uos consolabitur ut eum diligatis, hunc magnum et minimum, formosum et foedum, iuuenem et senem, tempore adparentem et in aeternum utique inuisibilem [...] Hunc Iesum habetis, fratres, ianuam, lumen, uiam, panem, aquam, uitam, resurrectionem, refrigerium, margaritam, thesaurum, semen, saturitatem, granum sinapis, uineam, aratrum, gratiam, fidem, uerbum. Hic est omnia et non est alius maior nisi ipse; ipsi laus in omnia saecula saeculorum. Amen.“*

¹⁷ *Quibus dixit Petrus: „Referte quid uideritis.“ Quae dixerunt: „Quoniam seniore uidimus, speciem habentem qualem tibi enarrare non possumus.“ Aliae autem: „Iuuenem adulescentem“; alii autem dixerunt: „Puerum uidimus tangentem oculos nostros subtiliter; sic nobis aperti sunt oculi.“ Magnificans itaque Petrus dominum dicens:*

Šis *Petro darbų* epizodas vertas dėmesio ne tik II a. liudijimu apie bendruomeninį evangelijų skaitymą ar našlių luomo statusą ankstyvojoje Bažnyčioje. Jame keliamas klausimas apie Gerosios naujienos, įgavusios rašytinį pavidalą, statusą ir jos interpretavimo galimybę.

Petras išgirsta skaitant *Evangeliją pagal Morkų*. Visas II a. bažnytinis padavimas ją priskiria Morkui, Petro vertėjui, kuris perteikė pastarojo mokymus (Papias in Eus. *HE* 3.39.15; Iren. *Adv. haer.* 3.1.1; Clem. Alex. *Hypotyposesis* in *HE* VI 14.6–7; *Adumbr. GCS* 17, p. 206, 16–24; Tert. *Adv. Marc.* 4.5.3; cf. Vict. Pet. *Comm. Apoc.* 4.4, ed. Dulaey). Pasakojimas apie Jėzaus Atsimainymą priklauso prie savitos „petrinės tradicijos“ (*Mk* 9, 1–8; *2Pt* 1, 16–18). Tad Petras išgirsta skaitant savo paties žodžių rašytinę versiją. Jis prisiima autorystę. Daugiskaita (*quae <...> scripsimus*) (toliau kalboje vartojama vienaskaita) leidžia įtarti pripažįstant ir Morkaus dalyvavimą rašant evangeliją, tačiau, be abejonės, už pasakojimą atsakingas Petras (plg. Tert. *Adv. Marc.* 4.5.3–4). *Petro darbų* autorius įterpia prasmingą detalę: kalbėdamas apaštalas suvynioja knygos ritinį (*involvens <...> dixit*)¹⁸. Raštas turi užleisti vietą gyvam žodžiui. Petras jaučia susirinkusiųjų nepasitenkinimą tuo, ką jie yra išgirdę, ir išsako jį garsiai, tarsi aliuzijomis į Platono VII laiško svarstymą apie esminį *logos* „silpnumą“ (*Ep.* VII 343 a1) ir *Faidro* – apie rašytinio kūrinio neadekvatumą, kai jam neasistuoja autorius (*Phdr.* 275 d4–e6). Bet tai tik bendruomenės narių nuomonė (*etsi adhuc uobis infirma uidentur...*). Petras radikaliai išsprendžia platoniškąją „teksto našlaičio“ problemą. Evangelijos klausytojams (skaitytojams) gali „atrodyti“, kad Evangelijos žodis yra „silpnas“, bet jis nėra paliktas vienas: šalia teksto ritinio *eklezijoje* yra apaštalas (jo ipėdinis). Jis, persakydamas jau girdėtą pasakojimą, atskleidžia jo prasmę klausytojui. Nekintamas amžinas Dievas savo ap(si)reiškimą pritaiko pagal galimybes kiekvieno, kuriam tas ap(si)reiškimas skirtas (Lapham 2003, 55). Tai išsakoma Kristaus polimorfijos konceptu. Jau minėta skirtingose krikščionybės kryptyse įsigalėjusi teologinė tema gali vesti prie minties, kad dangiškojo išganytojo kūnas yra iliuziškas (plg. *AcJo* 88; plg. Garcia 1999; Klauck 2008, 311–325), tačiau Petro pamokslo polimorfija nėra gnostinė (Lapham 2003, 57). Akcentuojamas ne Kristaus pavidalo iliuziškumas, bet adresatų įvairovė ir skirtingas pajėgumas priimti Dievo gailestingumo žinią. Tad keičiasi ne pats Jėzus, o jo suvokimas. Itin svarbu, kad šis polimorfizmas taikytinas ne tik Išganytojo asmeniui, bet ir evangeliniam skelbimui. Fiksuotas Evangelijos žodis įgauna skirtingus pavidalus priklausomai nuo skaitytojo (klausytojo) pasirengimo jį išgirsti ir į jį atsiliepti. Iš evangelijų paimta Kristaus metaforinių įvardijimų gausa („Šitokį Jėzų turite, broliai, – vartus, šviesą, kelią, duoną, vandenį...“; konkrečias Naujojo Testamento tekstines nuorodas žr. Klauck 2008, 331–332) liudija, kad kanoninių tekstų prasmė gali ne tik kisti santykiuodama su adresatu, bet ir „objektyviai pristatyti“ Išganytojo fenomeninį daugiaaspektiškumą, išsaugodama jo ontologinę vienybę. Filosofine kalba šie įvardijimai

„Tu solus dominus deus, cui laudem perferre quanta labia nobis opus sunt, ut secundum misericordiam tuam gratias tibi agere possimus? Ergo, fratres, sicut paulo ante nobis retuli, maior constans deus cogitationibus nostris, sicut ex senioribus uideus didicimus, quomodo alias et alias dominum uiderint.“

¹⁸ Lotyniškame Hermo *Ganytojo* (Vis. I [3]3.3) vertime (apie 200 m.) turime priešingą veiksmažodį: slėpinga Senolės figūra, kuri pasirodo esanti Bažnyčia, skaito iš išvynioto ritinio: *Revoluto libro legebat* (Tornaum, Ceccoli 2014, 10 ir n. 45).

apibendrintai buvo pavadinti „epinojomis“. Epinojų teologija, kitame kontekste formuota Filono Aleksandriečio ir viduriniųjų platonikų, bus panaudota Origeno, pateikiant ortodoksalią alternatyvą gnostiniam mokymui apie eonus (Ališauskas 2011, 270–273). Kad ir kokie nepakankami atrodytų apaštalu žodžiai, tinkamai suprasti ir priimti jie apima viską, kas būtina išganymui. Maža to, tikėjimas atveria vidinę regą. Rašto skaitymas (klausymas), sujungtas su tikėjimu, patį asmenį padaro evangelinių įvykių dvasiniu dalyviu. „*Petro darbų* bendruomenei Atsimainymas nėra tiesiog vienkartinis praeities įvykis, jis gali be paliovos iš naujo vykti tikinčiųjų gyvenimuose“ (Lee, 176).

Apaštalu laiškas yra apaštališkosios tradicijos sintezė ir įtvirtinimas esant naujoms istorinėms sąlygoms, o *Petro darbų* epizodas yra tradicijos dinaminės rekonstrukcijos pavyzdys:

- fiksuota autoritetinga tradicija patiria kritinį vertinimą kaip netenkinanti *Sitz im Leben* reikmių („silpna“);
- jos silpnumas, taikant hėgelišką metaforą „nukeliamas“: išsaugant „silpną“ pasakojimą, jis persakomas iš naujo, praturtintas literatūriškai ir teologiškai;
- persakymas pats sau pagrindžia galimybę interpretuoti tradiciją, nes evangelinis pasakojimas pačia savo prigimtimi yra daugialypis ir konkrečiomis sąlygomis atsinaujinantis;
- naujos interpretacijos atskleidžia dvasios akims naujus Jėzaus pavidalus, *jau glūdinčius* Keturiose evangelijose. Tad polimorfizmo ir epinojos teologinių konceptų paskatintas autorius supranta turįs teisę atnaujinti evangelinį skelbimą atsižvelgdamas į teksto santykį su nauja religine ir kultūrine aplinka ir į asmeninį tikinčiųjų santykį su Viešpačiu.

Tradicinio naratyvo rekonstrukcija: bibliniai apmatai ir ataudai

Naracinių evangelijų atveju situacija šiek tiek kitokia. Tradicijos rekonstrukcija čia neturi tokio teologinio užmojo, kaip ankstesniuose pavyzdžiuose. Į pirmą vietą iškyla aktualizuotas naratyvo persakymas, o teologinis jo atnaujinimas yra šalutinis ir menkai kontroliuojamas persakymo proceso produktas. Neturime pakankamai medžiagos, kad išsiskverbtume į tokio pseudoepigrafo autoriaus mąstymą, bet galime kiek atkurti jo kūrybos paskatas ir strategijas. Įtakingasis Bruce’as Metzgeris priešpaskutiniame XX a. dešimtmetyje reziūmavo daugelio tyrėjų nuomonę: „Yra dvi Jėzaus gyvenimo ir misijos sritys, kurios kėlė didžiausią ankstyvosios Bažnyčios narių smalsumą, bet apie kurias kanoninės evangelijos virtualiai ar visiškai tyli, būtent Jėzaus kūdikystė ir vaikystė (iš kurios Lukas pateikia vienintelę istoriją, 2, 41–51) bei darbas, kurį Išganytojas atliko neregimame pasaulyje tarp savo mirties ant kryžiaus ir prisikėlimo prabėgus trims dienoms. Kai žmonės junta smalsumą, jie įprastai imasi žingsnių savo smalsumui patenkinti; taigi mes neturime stebėtis, kad ankstyvosios Bažnyčios nariai kūrė pasakojimus apie tai, ką jie manė įvykus“ (Metzger 1988, 166–167)¹⁹. Jau minėjome, kad „paprastas smalsumas“ nėra patenkinamas

¹⁹ Paskutinį sakinį pritariamai cituoja ir mintį plėtoja Elliott 2015/2018, 269–270.

paiškinimas apokrifinei kūrybai. Galbūt nuvertinti didžiuosius mariologinius naratyvus kai kuriuos tyrinėtojus skatino šių mokslininkų protestantiška kilmė – XIX ir net XX a. pirmais ketvirčiais protestantų tyrinėtojams minėti naratyvai ne kartą atrodė tiesiog kaip nereikšmingi katalikiški prietarai. Jėzaus nužengimo į Hadą ir Prisikėlimo pasakojimai buvo pernelyg mitologizuoti, tad jie net ir katalikams mokslininkams buvo svarbūs kaip romėniškojo *Apaštalų tikybos išpažinimo* frazės „descendit ad inferos“ erudicinė išnaša.

Glaustai aptarkime dvi ankstyvas naracines evangelijas, po vieną kiekvieno tipo.

Pirmoji skirta Jėzaus gimimo priešistorėi ir Jėzaus kūdikystei. Veikalas pradedamas Marijos gimimo istorija ir baigiamas Erodo įsakytomis kūdikių žudynėmis bei Jono Krikštytojo tėvo Zacharijo žūtimi. *Jokūbo proevangelijė* (liet. vert. Dambruskas 1998) yra pirmųjų leidėjų suteiktas pavadinimas, norint pabrėžti, kad pasakojimas pradedamas dar iki Jėzaus gimimo. Tai sunkiai datuojamas ir lokalizuojamas kūriny. Kaip mokslinis konsensusas nurodomas labai platus intervalas – nuo II a. vidurio iki III a. pirmų dešimtmečių, kai kada net vidurio (Vuong 2019, 14–16; Foster 2008, 113). Tai vienas populiariausių ankstyvosios krikščionybės tekstų, seniausias žinomas jo nuorašas (*Pap. Bodmer 5*) yra iš III–IV a., o iš viso išlikę apie 250 graikiškų rankraščių greta vertimų į įvairias senąsias kalbas. Anoniminis autorius, prisidengęs Jėzaus gimimaičio (pagal autoriaus versiją – Juozapo sūnaus iš pirmos santuokos) Jokūbo vardu, savo darbą atlieka labai rūpestingai, pasitelkdamas autoritetingus šaltinius. Tariamas pasakojimo naivumas (šiek tiek primenantis antikinių romanų naivumą) yra veikiau literatūrinė priemonė negu needukuotos fantazijos vaisius. Tekste gausu nuorodų į Senojo Testamento istoriją, autorius geba imituoti Septuagintos stilių, kurdamas poetinius tekstus (plg. Onos raudą – *PrtJac 3*) arba maldas. Bet išpūdingiausias gebėjimas kurti naują pasakojimą naudojant kanoninę medžiagą. *Jokūbo proevangelijė* priklauso nuo kanoninio pasakojimo bent trejopai – joje kanoninis tekstas nurašomas pažodžiui, kartais palyginti ilgais fragmentais; joje plačiai parafrazuojamas graikiškas Naujasis Testamentas, įprastai įtraukiant pakankamai žodžių iš kanoninio teksto; joje naudojami dviejų kanoninių evangelijų kūdikystės pasakojimai, juos suliejant ar išdėstant sava tvarka. Sklandumas ir lankstumas, su kuriuo Jokūbo protoevangelijoje naudojamas graikiškas Naujasis Testamentas, liudija, kad kanoninių evangelijų tekstas rašant kūrini buvo nusistovėjęs (plg. Porter 2012, 368–369). Antra vertus, autorius įtraukia elementų, pagrįstų sakybine perdava. Išpūdingas Juozapo pasakojimas pirmuoju asmeniu apie tai, kaip Jėzaus gimimo metu sustojo laikas ir sustingo visa tikrovė, primena kitame šaltinyje išlikusią „presbiterių tradiciją“, jog tikintiesiems dera melstis vidurnaktį, nes tuo momentu sustingstančios žvaigždės, vanduo, medžiai, o visi angelų būriai drauge su teisiųjų sielomis šlovina Viešpatį (*Trad. apost.* 41.15). Faktinės *Jokūbo proevangelijės* detalės daugumos tyrinėtojų atmetamos kaip neturinčios nieko bendra su istorine tikrove, tačiau negalima paneigti (ypač pripažįstant ankstyvąją kūrinio datą), jog autorius kai kada perteikia apaštalinės kartos žinių atgarsius (Bockmuehl 2017, 64–65). Bet kuriuo atveju nėra tikro pagrindo manyti, kad jis tiesiog „išgalvojo“ Marijos gimdytojų vardus arba Jėzaus gimimą oloje.

Labai tikėtina, kad visas kūriny skirtas kanoninių evangelijų kūdikystės pasakojimams ir jų teologijai sustiprinti ir net įtvirtinti. Markionas, kaip žinome, atmetė Luko pirmus

tris skyrius, taip atribodamas Jėzaus sąsają su Senuoju Testamentu ir žydiškosiomis jo šaknimis. Įvairios gnostinės srovės neigė realų Jėzaus kūniškumą ir apskritai žmogiškąją prigimtį. Galiausiai judėjiškoje ir pagoniškoje aplinkoje buvo kvestionuojama Jėzaus antgamtinė kilmė. Visą šį II a. teologijų aglomeratą galima įskaityti *Jokūbo proevangelijėje*, kurios naracinis fokusas sutelkiamas į Mariją ir jos ypatingumą, o Jėzus vaizduojamas jos kontekste (Vuong 2019, 28). Naujausiuose tyrimuose akcentuojama, jog *Jokūbo proevangelijė* turi būti matoma kaip teologijos veikalas, naracine forma pateikiantis (proto)ortodoksinę kristologiją (Elliott, Geréby 2021). Seniausio nuorašo, Bodmerio papiruso, pabaigoje esantis dvigubas kolofonas „Marijos gimimas. Jokūbo apreiškimas“ suteikė naujos šviesos viso kūrinio interpretacijai. Tiesiai nurodytas apokalipsės („apreiškimo“) žanras implikuoja „mistinių įvykių perteikimą autoriui dieviško įkvėpimo būdu“ (Foster 2008, 122). Antra vertus, autorius nuovokesniam skaitytojui taip leidžia suprasti nebuvus pasakojamųjų įvykių dalyviu. Maža to, pasakojimo, suausto transformuojant biblinius ir sakytinius šaltinius, konstrukcija neduoda pagrindo manyti, kad autorius sėmėsi įkvėpimo iš pakeistinių savo sąmonės būsenų. Šis kolofonas veikiausiai suprastinas kaip nuoroda, kad susiduriame ne su „padirbiniu“, o su naracine forma pateiktu teologiniu veikalu, kuriame siužetai tarnauja idėjoms perteikti, o ne smalsumui tenkinti.

Antro tipo, į kančią ir prisikėlimą fokaliziuotos, evangelijos pavyzdys – vadinamoji *Petro evangelija* (pavadinimas taip pat duotas leidėju, bet su atožvalga į patristinius šaltinius). Parašyta graikiškai, veikiausiai Sirijoje, apie 150–190 m. (Foster 2010, 172). *Petro evangelija* (liet. vert. Adomėnas 1992) neseka nė viena kanonine evangelija, nepateikia nė vienos ilgos citatos, bet naudoja kanoninį naratyvą ir svarbiausius įvykius, kurdama savo pasakojimą ir pridėdama naujos medžiagos – kalbantį kryžių, kelių grupių aimanas ir baigiamąjį Petro epizodą. *Petro evangelijos* autorius turėjo prieigą prie visų sinoptinių evangelijų (cituoja iš kiekvienos jų) ir galimai prie *Evangelijos pagal Joną*. Tokie teksto elementai kaip vardo „Jėzus“ pakeitimas titulu „Viešpats“ (*EvPt* 2.3), plėtojimo tendencija (12.53, 55), veiksmožadinė forma, randama tik vėlesniuose evangelijų rankraščiuose (5.19), irgi patvirtina sąsajas su kanoninių evangelijų korpusu ir vėlesnę pasakojimo kilmę. „Nėra nieko, kas rodytų, kad šis tekstas yra ankstesnis už kanonines evangelijas, o įrodymų visuma patvirtina, kad jis naraciškai ir tekstualiai seka kanoninėmis evangelijomis ir naratyvo formavimu, ir kai kurių pasažų esmė“ (Porter 2012, 354–355; plg. Foster 2010, 119–147). Antra vertus, šis naratyvas yra naujas kūrinys, nors kanoninių evangelijų artumas jam gali sudaryti išspūdi, kad skaitome pasakojimą tiesiog suaustą iš Keturių evangelijų motyvų. Naujas naratyvas kuriamas sustiprinant stebuklinį elementą, įterpiančią komiškas detales (kai Jėzui merdinti užtemo saulė, „daugelis, manydami, kad jau naktis, vaikščiojo su žiburiu ir nuėjo gulti“, 5.18), pabrėžiant veikėjų emocines reakcijas (baimę, nerimą, liūdesį), galiausiai vis pereinant prie pirmojo asmens kalbos (7.26–27; 14.59–60). Ši evangelija yra raiškus pavyzdys to, ką galima vadinti „apokrifizacija“ (Frey 2013) – perpasakojimą populiariu stiliumi, įterpiančią naujų elementų, nutolstant nuo pirmavaizdžio (kanoninių evangelijų) ir suponuojant, kad skaitytojais (klausojais) nėra žmonės, turintys po ranka ar bent galvoje Keturių evangelijų kodeksą. Sunku pasakyti, kaip jie suvokė tekstą. Jei ši evangelija yra tas pats kūrinys, kurį vyskupas Serapijonas

II a. pabaigoje rado viename miestelyje (Eus. *HE* 6.12.2) ir uždraudė skaityti dėl kai kurių eretiškų detalių, tai galime spręsti, kad ji buvo skaitoma ne vien dėl pramogos. Teologiniu atžvilgiu tekstas nėra rafinuotas, tačiau autorius turi savo pažiūras (Foster 2010, 167). Šiuolaikinį skaitytoją labiausiai trikdo prisikėlimo pasakojimas. Kanoniniai autoriai nemini ne tik kokių nors detalių, bet ir įvykio liudytojų, leisdami suprasti, kad prisikėlimo įvykis nėra empirinės istorijos dalis. *Petro evangelijos* pasakojimas atrodo kaip nekontroliuojamos vaizduotės žaismas:

...kareiviai pažadino šimtininką ir seniūnus – nes ir jie dalyvavo sergint [kapa], ir jiems bepasakojant, ką matę, vėl regi tris vyrus, išėjusius iš kapo rūsio, ir du iš jų prilaikant trečiajį, ir įkandin sekant kryžių, ir tų dviejų galvas siekiant beveik iki dangaus, o to, kurį jie vedė už rankų, viršijant dangus. Ir girdėjo balsą, kalbėjusį iš dangų: „Ar jau paskelbei miegantiesiems?“ Ir nuo kryžiaus pasigirdo atsakymas: „Taip.“ (10.38–42, Adomėnas 1992, 8)

Iš tiesų susiduriame su gana nerangiu mėginimu Kristaus prisikėlimui suteikti ne tik smaginančio, o gal ir gąsdinančio vaizdumo, bet ir platesnę teologinę perspektyvą, paremtą jau minėtais tradiciniais topais, pirmiausia polimorfija ir nužengimu į mirusiųjų šalį. „Jėzus nebėra įkalintas kape, jis yra išvaduotas nuo mirties ir iškeltas virš grynai fizinės egzistencijos. Taigi šiame kontekste polimorfizmas yra būdas vaizdžiai nupiešti sąsają su buvusiu žemiškos egzistencijos Jėzumi ir jo nauju statusu dangaus sferose. Kalbant iš esmės, fizinio pavidalo transformacija praneša, kad Jėzus nebėra ribojamas mirties galios“ (Foster 2010, 168). Kita vertus, Jėzus savo nauju pavidalu įgauna mitologiniam mąstymui gerai pažįstamo *axis mundi*, kosminio centro ir visų tikrovės sferų jungties, pavidalą (Mara 2002, 101–102).

Panašiausia, kad autorius rašė negausiai (veikiausiai helenistinei) krikščionių bendruomenei, norėdamas sustiprinti jos, patiriančios aplinkos priekaištus ar patyčias, tapatumą, o drauge pritaikydamas evangelijos pasakojimą prie jos kultūrinių savitumų. Būtent todėl persakant kanoninį naratyvą atsiranda naujų motyvų, labiau atitinkančių bendruomenės savivoką ir vertybinius supratimus. Minėtinas antijudaizmas (atsargesnė pozicija, žr. Nicklas 2001), moterų vaidmens sumenkinimas (įdomi detalė – žydų baimė, dėl kurios mokiniai buvo užsidarę (διὰ τὸν φόβον τῶν Ἰουδαίων, *Jn* 20, 19), perkeliama Marijai Magdalietai, kuri prie Jėzaus palaikų neatliko reikiamų apeigų „dėl žydų baimės“ (φοβουμένη διὰ τοὺς Ἰουδαίους, *EvPt* 12.50b)), galiausiai Jėzus kaip stoiškas išminčius, oriai pakeliantis kančią (*EvPt* 4.10: „tylėjo, tarsi nejusčiau jokio skausmo“). Priekaištai dėl moterų ir kitų socialiai neprestižiškų asmenų vaidmens, dėl Dievui nederamo kentėjimo ar išminčiui nederamo kančios išgyvenimo, galiausiai klausimai dėl Naujosios Sendoros bendruomenės santykio su Jėzaus ir apaštalų gimtąja religija II a. pabaigoje buvo svarbūs kultūriniai iššūkiai, apie kuriuos žinome kad ir iš Celso veikalo. Tad toks naujas Jėzaus kančios persakymas galėjo teikti ir šviežio emocinio išgyvenimo, ir atrodyti saugesnis bendruomenės narių socialinei ir kultūrinei tapatybei.

Unikali evangelinio teksto „apokrifizacijos“ (auto)refleksija randama viename iš kopistiškų pseudoepigrafinių kūrinių – Pseudo-Evodijaus *Homilijoje apie kančią ir prisikėlimą*. Veikalas priklauso vadinamųjų apaštališkųjų atsiminimų žanrui ir datuojamas apie 550 m. Jo autoriumi įvardijamas tariamasis Evodijus, antrasis (po Petro) Romos vyskupas (Burns

2020, 541–556). Tai ilgas homilijos formos pasakojimas apie Jėzaus kančią ir prisikėlimą. Kalbėtojas yra pats Evodijus, jis kalba pirmuoju asmeniu, nes yra Jėzaus giminaitis ir šių įvykių liudytojas. Tačiau kūrinio kompozicija yra sudėtingesnė: porą kartų į homilijos tėkmę įsiterpia kitas, komentuojantis, balsas. Antrame intarpe staiga pranešama apie audringą auditorijos reakciją, nukreiptą prieš žydus, ir vyskupo išgaštį, kad kas nebūtų nužudytas pačioje bažnyčioje. Tiesa, viskas baigiasi gerai, nes klausytojai, vyskupui nutilus, ima reikalauti tęsti pamokslą ir papasakoti apie Prisikėlusiojo triumfą (Ps. Evodius, *Pass. et res.* 75–77, Burns 2020, 80). Pirmasis intarpas atskleidžia, kas yra tas komentuotojas. Homilijos autorius palieka Evodijaus personažą ir prabyla savu balsu: „Kas nors iš brolių gali pasakyti: „Tu pridėjai prie šventųjų Evangelijų žodžių.“ Toliau eina pateisinimas „apokrifizacijai“. Autorius priekaištui atmesti pasinaudoja analogija. *Pirmiausia*, jo papildymai yra evangelinio naratyvo puošmena. Čia tarsi ataidi *Petro darbuose* nuskambėjęs priekaištas dėl šventraščio teksto „silpnumo“. Vilna, anot autoriaus, paversta audiniu yra vertinga ir dėvima, kaip kas įmano. Tačiau apdorota ir nudažyta spalvingais mišiniais ji įgauna ryškumo ir virsta spindinčiu drabužiu, tinkamu vilkėti karaliui. „Todėl nebus kaltės, jei pridėsime šiek tiek puošmenų prie evangelijų ir taip paskatinsime klausytojus į gera.“ Įdomu, kad autoriaus argumentas yra iš esmės estetiškas, šventraščio silpnumas sutvirtinamas pasakojimo grožiu, o ne atskleidžiant dvasinį jo matmenį, tinkamą klausytojui. *Antra*, daug dalykų evangelijose esą praleista, bet juos yra nustačiusi Bažnyčios tradicija, pavyzdžiui, Jėzaus gimimo dieną. „Pamokslininkas“ kaip pateisinimą primena *Jono evangelijos* pabaigą apie neaprašytų Kristaus stebuklų gausą. *Trečia*, gana įmantriu palyginimu sakoma, kad kaip chrizolitas sustiprina aukso švytėjimą, taip mokytojų pridėti iš Šventosios Dvasios atėję žodžiai išryškina evangelijų spindesį tiek, kad jos tiesiog ima žerti šviesos žaibus. Svarbus ir autoriaus priminimas remtis Keturių evangelijų pamatu, nes be jo pastatas, net labiausiai išpuoštas, sugriūsiąs (Ps. Evodius, *Pass. et res.* 40–44, Burns 2020, 69–70). Iš šios refleksijos matyti, jog autoriaus vaizduotė nėra nekontroliuojama, Keturių evangelijų medžiaga čia naudojama ne atsitiktinai, o tikslingai, kaip patikimas pagrindas naujam naraciniam statiniui.

Šis tariamojo Evodijaus pamokslo anoniminio perpasakotojo paaiškinimas nuo mūsų aptartų naracinių evangelijų nutolęs bent dviem šimtais, o gal net ir daugiau metų. Kitas ir etninis bei kalbinis regionas. Antra vertus, negalima ignoruoti šimtmečius nenutrūkusios apokrifinės kūrybos srovės ir graikų, ir koptų kalbomis, imperijos nešamų kultūrinių modelių, intensyvios krikščioniškų bendruomenių komunikacijos, ir Bažnyčios vienybės sampratos (prisiminkime, kad homilija sakoma Romoje). Toks tęstinumas ir universalumas leidžia teigti, kad anoniminio autoriaus išsakytą paaiškinimą, kodėl jis kuria apokrifą, *mutatis mutandis* galima taikyti ir ankstesniems kūrėjams, panašiai kaip P. Piovanelli tai taiko vėlesnėms epochoms, iki pat mūsų laikų (Piovanelli 2005).

P. Piovanelli tiksliai pastebėjo, kad „reikmė perpasakoti“ randasi ne iš hedonistinio ir beverčio malonumo pakartoti nuostabią istoriją, bet iš imperatyvios, beveik fiziologinės būtinybės „adaptuoti iš vienos epochos į kitą ištakų istoriją“²⁰. <...> [K]ol krikščionybė

²⁰ Viengubose kabutėse citata iš J. C. Picardo ‘Les chemins de la mythologie chrétienne’, in idem, *Le continent apocryphe: Essai sur les littératures apocryphes juive et chrétienne*, Turnhout 1999, 259.

koku nors būdu bus patraukli daugelio dvasinių sričių ir sąjūdžių ieškotojų vaizduotei, tokios naracinės mitologijos bus nuolat reaktualizuojamos“ (Piovanelli 2005, 37).

Vis dėlto pastarojo tyrinėtojo koncepcija turi du abejotinus momentus. *Pirma*, joje neižvelgiama nei prasminė, nei žanrinė, nei chronologinė cezūra tarp būsimojo kanono evangelijų ir apokrifinių tekstų. Gali net susidaryti įspūdis, kad ankstyvoji protoortodoksinė srovė, dominavusi I a. pab.–II a. krikščionybėje, Keturias evangelijas atrinko iš viso tuo metu cirkuliavusio krikščioniškos raštijos, skirtos Jėzaus ir apaštalų veiklai, masyvo²¹. P. Piovanelli sukurta įmantri atminties apie bendruomenės ištakas perpasakojimo (perrašymo) schema iš esmės paremta ikirašytinių Afrikos visuomenių tyrimais, bet net kaip tokia yra labai spekuliatyvi (Piovanelli 2013, 94–95). Tyrėjas neskiria pakankamai dėmesio faktui, kad ankstyvosios krikščionių atmintys nėra mitų apie įvykius *illo tempore* refleksija. Fundacinis krikščionybės įvykis – Jėzaus mirtis ant kryžiaus, regis, ir P. Piovanelli nekelia abejonių savo „istoriškumu“, o prisikėlimo pasakojimų ankstyvoji refleksija prisikėlimo faktą palieka už mitinio vaizdumo ribų. Neigiant pertrūkį tarp būsimos kanoninės ir apokrifinės literatūros, prarandamas esminis apokrifinės literatūros momentas – nuosekli ortodoksinių naratyvų tematizacija. Verta prisiminti, kaip apibendrinamas vienas naujausių tyrimų apie kanoninių ir apokrifinių evangelijų santykį: bendra tendencija ta, kad apokrifiniame tekste modifikuojamas ir (arba) plėtojamas kanoninis tekstas, dažnai suliejant kelis evangelijų pasakojimus. „Ši konfliktacija dažnai kombinuoja kiekvieno iš pasakojimų elementus, nors kai kada matyti, kad apokrifiniai tekstai tiesiog seka vienu ar kitu pasakojimu“ (Porter 2012, 369). Tik turint prieš akis skirtingą būsimų kanoninių ir antrinių apokrifinių tekstų statusą, galima tinkamai įvertinti religinės autorių vaizduotės pobūdį ir tikslus.

Antra, P. Piovanelli ne iki galo įvertina autorių intencijas estetinėmis priemonėmis, pasitelkiant – banaliai tariant – meno tiesą, atkurti „kaip viskas buvo iš tikrųjų“. Būtent meno tiesa, galbūt tik intuityviai siekiama, turėjo suteikti ne tik įtaigos, bet naujo prasmės žėresio glaustiems, „žemuoju stiliumi“ parašytiems, o dar ir dažno kartojimo nublankintiems būsimiems ar jau esamiems kanoniniams tekstams. Neabejotinai svarbus, ypač pirmais šimtmečiais, noras surinkti, perteikti ir galbūt tam tikra prasme įamžinti tradicijos elementus, dažnai folklorinius ar mitologizuotus, nesikirto su kilnia – rašančiųjų požiūriu – pastanga juos įpinti į darnų išplėstinį pasakojimą apie tai, „kaip buvo iš tikrųjų“.

Radikalioji tradicijos rekonstrukcija

Kitas apokrifinės kūrybos kelias – radikali tradicijos rekonstrukcija. Čia turime galvoje ne tik gnostinius tekstus, bet ir kitus marginalius arba ribinius kūrinius, kuriuose tradicija ne atnaujinama pagal naujos gyvenimo situacijos iššūkius, bet perkuriama radikaliai, iš pat pašaknių. Vis dėlto tokio perkūrimo procese pradinė tradicija dažnai išsaugoma kaip legitimuojanti radikalią rekonstrukciją (kaip iki šiol neteisingai interpretuota arba kaip tiesiog atvira naujiems elementams, kylantiems iš asmeninės intelektualinės ar dvasinės pa-

²¹ Plg. „Early Christian communities – in this regard worthy heirs of a number of Jewish communities from the Second Temple period – produced a large number of scriptural writings, from among which, subsequently, they liberally made their selection“ (Piovanelli 2013, 96).

tirties). Kitaip tariant, rekonstrukcija nėra jokia prasme tolygi subversinei interpretacijai. Pavyzdžiai, kuriuos aptarsime, gyvavo, kiek galime spręsti, ne už Didžiosios Bažnyčios ribų, o veikiau jos paribiuose.

Apokrifinis *Petro laiškas Pilypui* išliko dviem koptiškais nuorašais (*EpPt: NHC VIII, 2; Codex Tchacos 1, 1–9*), bet nėra rimtesnių abejonių, kad originalas buvo graikiškas. Nedidelis tekstas (iš koptų k. vertė Gražina Kelmelytė) sukurtas II a. pabaigoje; vėliausiai III a. viduryje (Betghe 2013, 466).

Petro, apaštalų bendrijos lyderio, vardu teksto pradžioje, įvardijant konkrečią problemą, kreipiamasi į apaštalą Pilypą: „Iš mūsų Viešpaties ir viso pasaulio Išganytojo mes gavome nurodymus, kad susirinktume mokyti ir skelbti apie išganymą, pažadėtą mūsų Viešpaties Jėzaus Kristaus. Tačiau tu buvai atskirtas nuo mūsų ir nenorėjai, kad mes susirinktume ir išsiaiškintume, kaip mums susiderinti, jog skleistume gerąją naujieną. Taigi, mūsų broli, ar galėtum atvykti mūsų Viešpačiui paliepus?“ (*NHC VIII, 2: p. 132, 11–133, 8*). Akivaizdu, kad kalbama apie vidinį nesutarimą bendruomenėje. Aišku, kad ne iki galo sutariama dėl skelbtinos žinios turinio, bet tikėtina, kad problema ir struktūrinio pobūdžio – vienas iš mokytojų apskritai nėra linkęs derinti savo pažiūrų su likusiais bendruomenės autoritetais. Mums tiesiai nepasakoma, kas – Pilypas ar kitas apaštalas – buvo teisus, tačiau reikia atkreipti dėmesį, kad Pilypas charakterizuojamas teigiamai – pas Petrą jis atskuba su džiaugsmu (p. 133, 8–11). Petras, atrodo, šiame susikirtime yra mediatorius. Pilypas atskuba pas likusius apaštalus, visi Alyvų kalne suklupe šaukiasi prisikėlusio Jėzaus. Jėzus apsiereiškia kaip balsas iš šviesos. Apaštalai pateikia tiksliai suformuluotą klausimą:

Viešpatie, mes norime sužinoti apie eonų ir Pilnatvės stoką ir kaip mes esame įkalinti šioje vietoje? Ir kaip mes čia atėjome ir kaip mes išeisime? Ir kaipgi mes turime galią atvirai skelbti? Ir kodėl galybės kovoja prieš mus? (p. 134, 18; Kelmelytė 2019, 9)

Jėzus atsako gana išsamiai, tačiau tik po iškalbingo priekaišto: „Tada balsas prakalbo jiems iš šviesos, tardamas: Jūs patys esate liudininkai, kad aš kalbėjau jums šiuos dalykus. Tačiau dėl jūsų netikėjimo aš kalbėsiu ir vėl“ (p.135, 3–8; Kelmelytė 2019, 9).

Čia negalime atlikti išsamios viso laiško analizės. Pakaks remiantis tyrimais konstatuoti, jog laiškas skirtas ribinei grupei, svyravusiai tarp ankstyvosios ortodoksijos ir kažkurios iš gnostizuojančių krikščionybės versijų. „Ambivalentinis [laiško] turinys yra tarp gnostinės ir negnostinės krikščionybės“ (Betghe 2013, 466). F. Lapham teigimu (2003, 191), veikalo kristologija yra plačiąja prasme ortodoksinė, soteriologija universalistinė ir atitinka išpažinimų medžiagą, randamą kanoninėse knygose. Laiške dėstomi teiginiai neabejotinai išsako vienos iš frakcijų pažiūras į išganymo istoriją ir klausimu, kiek su ja siejasi krikščionių persekiojimas bei kentėjimai. Detalesnis laiško skaitymas atskleistų ir pažiūras, kurioms oponuojama, tačiau mums svarbiausia, kad *Petro laiško Pilypui* „autorius veikiausiai buvo gerai pažįstamas su visomis keturiomis evangelijomis, lygiai kaip ir *Apaštalų darbais*. Tekstinių paralelių panašumo laipsnis rodytų, kad jis veikiausiai galėjo prieiti prie šių veikalų nuorašų, bet nejuto reikalo būti tikslus juos vartodamas arba pripažinti savo citatų šaltinį“ (Lapham 2003, 188 ir išn. 50). Laiško pabaiga itin iškalbinga:

Tada Petras surinko ir kitus mokinius, sakydamas: „Mūsų Viešpatie, Jėzau Kristau, mūsų atilsio šaltini, suteik mums pažinimo dvasią, kad mes taip pat nuveiktume didžius darbus!“

Tada Petras ir kiti apaštalai regėjo jį ir buvo pripildyti Šventosios Dvasios. Ir kiekvienas jų gydė. Ir jie išsiskyrė, kad skelbtų Viešpatį Jėzų. Ir jie susitiko ir sveikino vienas kitą sakydami „Amen“. Tada pasirodė Jėzus ir tarė jiems: „Ramybė jums ir visiems, tikintiems mano vardu. Kai išvyksite, tebūnie su jumis džiaugsmas, malonė ir galia. Nebijokite! Žiūrėkite, aš esu su jumis amžinai.“ Tada apaštalai išsiskirstė į keturis žodžius tam, kad skelbtų gerąją naujieną. Ir ėjo jie su Jėzaus galia ramybėje. (NHC VIII.2, p. 140, 1–27; Kelmelytė 2019, 9)

Labai tikėtina, kad „kiti mokiniai“, kuriems Petras išmeldžia „pažinimo dvasią“, nėra vien apaštalų amžininkai ir bendražygiai. Veikiausiai tarp jų yra ir šio laiško tikrasis autorius. Baigiamoji frazė apie „keturis žodžius“ gali būti patikimai interpretuojama kaip nuoroda į Keturias evangelijas. Jose esama viso mokymo, kurį Jėzus ir apaštalas Petras dėsto laiške, reikia teisingos hermeneutikos jam suprasti. Antra vertus, reikalas pristatomas ne taip optimistiškai kaip *Petro darbuose*. Apaštalų mokymas, fiksuotas rašytiniu tekstu, neturi tokios galios, kad atsiskleistų kiekvienam pagal jo pajėgumą. Negana ir palydinčio Evangelijos skelbėjo žodžio. Jėzaus mokymo jo žemiškuoju laikotarpiu apaštalai visiškai nesuprato. Prisikėlęs Viešpats pasirodo apaštalams ne iš kanoninių pasakojimų žinomu žmogišku pavidalu, bet kaip balsas iš šviesos. Tai nėra toks Prisikėlusysis, kurį matė apaštalai. Labai tikėtina, kad čia randame santūrią nuorodą į paties apokrifio autoriaus dvasinę patirtį, sietiną su pakeistine sąmonės būseną. Tokiu atveju visą šį siužetą vargiai galime vadinti apgaule, klastote ar padirbiniu.

Pakeistinės sąmonės būsenos – subtili ir biblinės religijos srityje mažai tirta tema (plg. Pilch 2011), kartais pernelyg redukuojama į spėjamų haliucinogenų poveikį (plg. daugeliu atžvilgiu šiaip išvalgią studiją: Landau 2017). Kalbant apie gnostinių tekstų ir juose dėstomų mitų kilmę, šios temos apeiti neįmanoma.

Gnostiniai mitai išsako, šiuolaikinės religijos filosofijos kalba tariant, asimetriją tarp Galutinės Tikrovės ir apibrėžtų daiktų pasaulio. Pripažįstant tokią asimetriją, neįmanoma sukurti tinkamų Galutinės Tikrovės modelių, o tik panaudoti kasdienės patirties aspektus (asmenį, sąmonę ir radimąsi) kaip priemonės referuoti tam, kas transcendentiška. Tokie „galutinybės ženklai“ išlieka melagingi, kol suvokiami kaip ikoniški (atvaizduojantys) Galutinės Tikrovės atžvilgiu. Jie įgauna adekvatumo, kai vartojami „indeksiškai“ – kaip angažuojančios nuorodos į tokią tikrovę (Neville 2013, Whitney 2013). Čia negalime svarstyti, kiek gnostinė *mythopoeia* pretenduoja būti „rodomuoju pirštu“ į, kalbant pleonastiškai, absoliučią transcendenciją, o kiek linkusi kurti ikoninį transcendencijos modelį. Bet kuriuo atveju pati mitinės komunikacijos forma liudija įsitikinimą, kad nei protoortodoksinės formulės, nei filosofinė kalba negali perteikti tikrovę determinuojančios, bet nederminuojamos realybės, tačiau kalbos ribos leidžia aptarti fenomeninės tikrovės santykį su Galutine Tikrove. Šia prasme gnostikų mitai skiriasi nuo per kartas perduodamų – jie pretenduoja ne į tradicijos, bet į individualios patirties ir mąstymo statusą. Kai kurie tyrinėtojai čia išžiūri Platono mitokūros įtaką – mitai turi perteikti konkrečius konceptus, paaiškinti ribines situacijas, kurių neįmanoma aprašyti racionalių kontroliuojamu sampro-

tavimu (Pearson 2011, 78; Pearson 2007). Tokiems mitiniams tikrovės atvaizdavimams nėra būtinas tradicija grįstas įteisinimas. Kai kurių Nag Hammadi bibliotekos kūrinių žanras veikiau artimesnis filosofiniams traktatams negu tradicinėms krikščioniškoms literatūrinėms formoms.

Vis dėlto gnostiniai ar bent protoortodoksijos paribiuose esantys autoriai, radikalia rekonstrukcija suardydami tradicijos rėmus ar net ją interpretuodami subversyviai, savo mitokūros nėra linkę pristatyti kaip individualios kūrybos rezultato. Ir šiuo atveju vargu ar derėtų jų sukurtą „pseudoepigrafinę“ raštiją traktuoti kaip tikslingą skaitytojo klaidinimą ar siekį indoktrinuoti naudojantis bibliotekos autorių fikcija. Daugelis autorių buvo įsitikinę, kad krikščionybė yra kur kas platesnė, netelpanti (proto)ortodoksinėje srovėje. Tai argumentuoti jie galėjo asmeninėmis patirtimis, sujungtomis su kanoninio naratyvo fragmentais. Vizijos, sapnai, apsišveitimai, pranašiški įkvėpimai – visa tai yra ir literatūrinės formos, bet jų pagrindas glūdi vidiniame autorių pasaulyje. Negalima ignoruoti gausybės liudijimų apie įvairius mistinius išgyvenimus, kurių neįmanoma redukuoti į elementarią psichopatologiją. Esama ir „minkštesnių“, tačiau artimų pakeistinei sąmonės būsenai patirčių. Elaine Pagels, analizuodama gnostinį *Jono apokrifą*, priartėja prie tokios būsenos aprašo, tiesa, išvengdama haliucinogeninių hipotezių:

Mes galime įsivaizduoti autorių situacijoje, kurią jis priskiria Jonui knygos pradžioje: blaškomas abejonių jis pradeda svarstyti Jėzaus misijos ir likimo prasmę. Šio vidinio klausinėjimo procese protui gali rasti spontaniški atsakymai, gali rodytis kintantys vaizdų deriniai. Asmuo, suprantantis šį procesą ne moderniosios psichologijos sąvokomis kaip vaizduotės ar sąmonės veiklą, bet religinėmis sąvokomis, gali tai patirti kaip dvasinės komunikacijos su Kristumi formą. Savo bendrystę su Kristumi regintis kaip tąsą to, ką išgyveno mokiniai, autorius, suteikdamas „dialogui“ literatūrinę formą, drauge gali mokiniams suteikti klausinėtojų vaidmenį. Nedaug jo amžininkų – išskyrus ortodoksus, kuriuos jis laiko „raidėdomis“, – jį apkaltintų klastote; veikiau tų veikalų antraštės nurodo, kad pastarieji yra parašyti Jono, Marijos Magdalietės, Pilypo arba Petro „dvasia“. (Pagels 1979/1989, 18)

Kai kada autorius gali pagrindiniam herojui ekstrapoliuoti ir savo kaip radikalaus tradicijos rekonstruotojo probleminę situaciją. Iškalbingas to pavyzdys – *Evangelija pagal Mariją*. Susilaukusi milžiniško dėmesio mūsų dienomis, ši evangelija, atrodo, bus buvusi gana populiari ir savo epochoje, nes rasti du III a. graikiškų nuorašų fragmentai ir koptiškas vertimas, įdomu, kad išlikęs ne Nag Hammadi bibliotekoje. Evangelija datuojama vėliausiai II a. pab. (Hartenstein 2012). Iš pirmo žvilgsnio jos teologija artima gnostikams, tačiau esama tyrimų, rodančių įvairias kitas (pavyzdžiui, stoicizmo, žr. Boer 2004) įtakas. Tad šio teksto vietos II a. religiniame peizaže tvirta identifikacija nėra įmanoma. Saugiausia, matyt, anoniminių autorių (pavadinimas, išlikęs kolofone, nurodo ne autorystę, bet protagonistą) laikyti ribiniu mąstytoju (-a), nenutraukusiu (-a) ryšių su pagrindine krikščionybės srove, bet įkvėptu (-a) radikaliai tradicijos rekonstrukcijai. Nėra nepagrįsta teigti, kad naujos sintezės apmatas radosi ortodoksijos, gnostinių modelių ir filosofinių koncepcijų sankirtoje, įkvėptas ir legitimuotas patirties, panašios į aprašytąją Pagels. Vis dėlto negalime užmiršti, kad autorius turėjo savo vizijos teoriją, plaukiančią

iš krikščioniškos antropologijos, ir ši teorija ne mažiau negu XX a. psichologija tiko neįprastiems dvasiniams ar psichiniams reiškiniams interpretuoti. Tolesnėje ištraukoje matome visą radikalią rekonstrukcijos problemų raizginį:

Petras pasakė Marijai: „Sese, mes žinome, kad Išganytojas tave mylėjo labiau už kitas likusias moteris. Pasakyk mums Išganytojo žodžius, kuriuos tu prisimeni ir kuriuos tu žinai; mes jų negirdėjome.“ Marija jiems atsakė tardama: „Tai, kas nuo jūsų paslėpta, aš jums pranešiu.“ Ir ji pradėjo jiems kalbėti šiuos žodžius: „Aš, – pasakė ji, – mačiau Viešpatį regėjime [...]. Jis man atsakė: „Tu esi palaiminta, kadangi nesusvyravai mane regėdama [...].“ Aš jam pasakiau: „Viešpatie, pasakyk tad, ar tas, kuris mato regėjimą, mato tai siela, ar dvasia?“ Išganytojas atsakė tardamas: „Jis nemato nei siela, nei dvasia, bet protu, esančiu viduryje tarp jų ir matančiu regėjimą [...].“

Kai tai pasakė, Marija nutilo, kadangi Išganytojas su ja tiek kalbėjo. Tačiau Andriejus atsakė savo broliams tardamas: „Pasakykite, ką manote apie tai, ką ji kalbėjo. Aš pats netikiu, kad Išganytojas sakė šiuos dalykus. Mat šis mokymas dėsto kitas mintis.“²² Petras atsakė [...]: „Ar jis išties slapčia nuo mūsų kalbėjo su moterimi, ne atvirai? Mes patys turėtume apsigalvoti ir visi klausyti jos? Ar jis pasirinko ją vietoje mūsų?“

Tada Marija verkdamas tarė Petrai: „Mano broli Petrai, ką gi tu manai? Ar tu manai, kad aš šiuos dalykus pati savo širdyje sumąščiau, ar sakiau melą apie Išganytoją?“ (EvMar p. 10–18, Kelmelytė 2018, 42)

Dėl nuorašų skirtumo nėra aišku, ar Išganytojas kalba per Mariją, ar ji persako jo žodžius, tačiau „abiejose teksto versijose Marija yra veiksnys, per kurį Išganytojo žodžiai ir patyrimai pomirtiniame kilime pereinant galias perteikiami mokiniam (teksto pasakojamajame pasaulyje) ir (arba) evangelijos skaitytojams („realiame“ pasaulyje)“ (Tuckett 2007, 187). Marijos vienu ar kitu būdu perteikiama žinia konfrontuoja su tuo, ką skelbia tradicija. Tuo ši evangelija skiriasi nuo *Petro darbų* ir yra dar radikalesnė negu *Petro laiškas Pilypui*, kur prisikėlusio Viešpaties apreiškimas skiriamas visiems apaštalams ir taip įgauna institucinį autoritetą. Vienintelis teisingumo kriterijus – žinios nešėjo moralinis integralumas, kurį liudija ir Viešpaties mokinys Levis. Jei pritaršime D. Lührmannui, kad Levis yra tapatus evangelistui Matui (Lührmann 2004, 47, 123–124), scena įgis ypatingą simbolinę reikšmę: privataus pobūdžio apreiškimai neprieštarauja kanoninių evangelijų žinia. Kad ir kaip būtų iš tikrųjų²³, *Evangelija pagal Mariją* nepretenduoja užimti Keturių evangelijų vietas, jos mokymas yra papildymas (Bockmuehl 2017, 204). Galiausiai ir tekstas rodo žinant Mato, Luko ir Jono evangelijas, nors nėra nė vienos tiesioginės citatos iš Senojo ar Naujojo Testamento (Tuckett 2007, 57–67; Bockmuehl 2017, 201–202). Marijos Magdalietės figūra nėra atsitiktinė – reikšminga Naujajame Testamente, II a. krikščionybėje išsaugojusi „apaštalų apaštalės“ vaidmenį, apokrifinėje literatūroje ji neatsitiktinai tampa specifinio žinojimo perdavėja (Brock 2003, Taschl-Erber 2007).

²² Graikiškas papiruso tekstas (PRy 463): „Andriejus tarė: *Broliai, ką jūs manote apie tai, kas pasakyta? Mat aš netikiu, kad Išganytojas šiuos dalykus yra pasakęs. Atrodo, kad jie skiriasi nuo jo minties.*“

²³ Levis *Evangelijoje pagal Mariją* paminėtas tik vieną kartą kaip gerai žinomas asmuo. Mokslininkų nuomonės dėl jo tapatumo skiriasi, nors nemažai autoritetingų tyrėjų jį vienaip ar kitaip sieja su evangelistu Matu (diskusija žr. Tuckett 2007, 21–24).

Apibendrinant galima teigti, kad net tokiu radikaliu kūriniu kaip *Evangelija pagal Mariją* siekiama ne atmesti tradiciją, bet atverti ją naujiems, asmeniniams apreiškimams, papildantiems ir praplečiantiems mūsų žinojimą apie anapusybę. Šiam tikslui tarnauja ir apaštalų diskusija, ir autoritetinga Marijos figūra, ir aliuzijos į kanoninių evangelijų tekstus. Kad ir kokia būtų psichologinė ar dvasinė aprašomų vizijų prigimtis, kad ir koks jų „mechanizmas“, nėra pagrindo manyti, kad pasakojimu apie Marijos „dvasinę komunikaciją“ (Pagels 1979/1989) norima ne apgauti skaitytoją ar patenkinti jo smalsumą, bet universalizuoti asmeninę patirtį nuoroda į esminę įtampą tarp tradicijos konservavimo ir reikmės ją rekonstruoti naujų teologinių ir asmeninių mistinių išgyvenimų kontekste. Autorius ar autorė neabejotinai gebėjo sukurti dramatinį konfliktą, atskleidžiantį tai, „kas“ ir „kaip buvo (būna) iš tikrųjų“ religinių transformacijų metu.

Šiam tyrimui buvo pasirinkti kelių tipų apokrifiniai veikalai; jie peržvelgti tradicijos rekonstrukcijos aspektu, siekiant suvokti, kiek kanoninių naratyvų apokrifizacija gali būti laikoma klastojimu ar apgaule, siekiant manipuliuoti skaitytojo pasitikėjimu autoritetingu pasakotoju. Paaiškėjo, kad ir lojaliai, ir radikalai (esančiai protoortodoksijos paribyje) rekonstrukcijai naudojama sakytinė ir rašytinė medžiaga, autoritetinga ir rašančiajam, ir skaitytojui. Jos svarbiausias šaltinis – pagrindinės krikščionybės srovės perdava (būsimieji kanono raštai ir įvairios lokaliai ar universalios atminties vietos). Ypač reikšmingas yra rekonstrukcinis kanoninių evangelijų naudojimas naujam diskursui kurti. Tai leidžia teigti, kad apokrifų kūrėjai savo tekstų nelaikė „padirbiniais“, nes juose pateikiami siužetai ir konceptai buvo paremti visuotinai priimtais šaltiniais. Šiuo būdu jie galėjo sekti tuo metu galiojusiu principu, kad mokinių kūriniai teisėtai gali ir turi būti priskirti mokytojui. Antra vertus, autoriai įkvėpimo sėmėsi iš krikščionijoje visuotinai pripažinto bibliinių tekstų atvrumo hermeneutinei prieigai, atskleidžiančiai naujas prasmes. Neabejotinai reikšmingas buvo ir estetinis momentas – papildomi pasakojimai (proto)kanoninių evangelijų tekstus turėjo padaryti patrauklesnius, įtaigesnius, skaitytojų religinei vaizduotei teikiančius taip pat ir estetinio išgyvenimo. Negalima ignoruoti ir pačių autorių liudijimų, jog dalis apokrifinių tekstų turinio kilo iš jų patirtų pakeistinių sąmonės būsenų ir refleksijos.

Literatūra

- Adomėnas, Mantas, vert. 1992. Petro evangelija. *Naujasis Židinyš–Aidai* 6, 5–8.
- Ališauskas, Vytautas. 2011. Komentarai. Origenas. *Giesmių giesmės homilijos*. Iš lotynų k. vertė Gediminas Žukas, tekstus parengė, įvadą ir komentarus parašė Vytautas Ališauskas. Vilnius: Aidai.
- Ališauskas, Vytautas. 2013. Evangelijų kilmė ir senolių tradicija II–III a. krikščioniškojoje raštijoje. *Lietuvių katalikų mokslo akademijos metraštis* 37, 257–284.
- Ališauskas, Vytautas. 2016. Apokrifinės literatūros aprėptis: diskusija dėl istorinių atribojimų ir žanro savitumo. *Literatūra* 58(3), 32–42.
- Aragione, Gabriella, Éric Junod, Enrico Norelli, eds. 2005. *Le canon du Nouveau Testament. Regards nouveaux sur l'histoire de sa formation* (ser. *Le monde de la Bible* 54). Genève.
- Aune, D. E., ed. 2010. *The Blackwell Companion to the New Testament*. Oxford: Wiley-Blackwell.
- Baynes, Leslie. 2010. The Canons of the New Testament. *Aune*, 90–100.
- Baldwin, Matthew C. 2005. *Whose Acts of Peter? Text and Historical Context of the Actus Vercellenses* (ser. *Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament* 2/196). Tübingen: Mohr Siebeck.

- Barton, John, Michael Wolter, eds. 2003. *Die Einheit der Schrift und die Vielfalt des Kanons – The Plurality of the Canon and the Unity of the Bible*. Berlin-New York: Walter de Gruyter.
- Bethge, Hans-Gebhard. 2013. Der Brief des Petrus an Philippus (NHC VIII,2). *Nag Hammadi Deutsch: Studienausgabe. NHC I–XIII, Codex Bezae Cantabrigiae 1 und 4, Codex Tchacos 3 und 4*. Ursula Ulrike Kaiser & Hans-Gebhard Bethge, hrsg. Walter de Gruyter, 466–468.
- Blödmann, Andreas, Friedhelm Marx, hrsg. 2015. *Thomas Mann Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*. Verlag J. B. Metzler.
- Bockmuehl, Markus. 2017. *Ancient Apocryphal Gospels (ser. Interpretation)*. Louisville: WJK.
- Boer, Esther de. 2004. *The Gospel of Mary: Beyond a Gnostic and a Biblical Mary Magdalene*. London: T&T Clark.
- Borell, Agustí. 2008. Evangelios canónicos y evangelios apócrifos. *Los evangelios apócrifos: Origen – Carácter – Valor. Actas de Las V Jornadas Universitarias de Cultura Humanista en Monserrat. 23–24 de marzo de 2007*. Pius-Ramón Tragán, ed. Estella (Navarra): Editorial Verbo Divino, 268–287.
- Brock, Ann Graham. 2003. *Mary Magdalene, the First Apostle. The Struggle for Authority (ser. Harvard Theological Studies 51)*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Burke, Tony. 2015. Entering the Mainstream: Twenty-five Years of Research on the Christian Apocrypha. Piovaneli, Pierluigi, Tony Burke. *Rediscovering the Apocryphal Continent: New Perspectives on Early Christian and Late Antique Apocryphal Texts (ser. Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 349)*. Mohr Siebeck, 19–47.
- Burke, Tony, ed. 2017. *Fakes, Forgeries, and Fictions. Writing Ancient and Modern Christian Apocrypha. Proceedings from the 2015 York University Christian Apocrypha Symposium*. Eugene, Oregon: Cascade Books.
- Burke, Tony, ed. 2020. *New Testament Apocrypha. More Noncanonical Scriptures 2*. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company.
- Burns, Dylan M. 2020. A Homily on the Passion and Resurrection. A new translation and introduction. *New Testament Apocrypha. More Noncanonical Scriptures 2*. Tony Burke, ed. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 41–56 (vert. 57–86).
- Charlesworth, James H. 1998. *Authentic Apocrypha: False and Genuine Christian Apocrypha (ser. The Dead Sea Scrolls & Christian Origins Library 2)*. D&F Scott Publishing.
- Charlesworth, James H., Lee M. McDonald, eds. 2010. *Jewish and Christian Scriptures. The Function of “Canonical” and “Non-Canonical” Religious Texts (ser. Jewish and Christian Texts in Contexts and Related Studies)*. London: T&T Clark International.
- Dambrauskas, Antanas, vert. 1998. Apokrifinė *Jokūbo proevangelijė. Katalikų kalendorius žinynas 1989 (C)*. Kaunas–Vilnius: Lietuvos vyskupų konferencija, 209–216.
- Diller, Jeanine, Asa Kasher, eds. 2013. *Models of God and Alternative Ultimate Realities*. Dordrecht: Springer Science+Business Media.
- Detlef-Müller, C. 2012. Die Epistula Apostolorum. *Antike christliche Apokryphen in deutscher Übersetzung: Bd. I Evangelien und Verwandtes (zwei Teilbände) (7. Auflage der von Edgar Hennecke begründeten und Wilhelm Schneemelcher fortgeführten Sammlung der neutestamentlichen Apokryphen)*. Christoph Marksches & Jens Schröter, hrsg. Tübingen: Mohr Siebeck, 1063–1065.
- Döhler Marietheres, hrsg. 2018. *Acta Petri. Text, Übersetzung und Kommentar zu den Actus Vercellenses (ser. Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur 171)*. Berlin-Boston: De Gruyter.
- Ehrman, Bart D. 2011. *Forged: Writing in the Name of God – Why The Bible’s Authors Are Not Who We Think They Are*. San Francisco: HarperOne.
- Ehrman, Bart D. 2013. *Forgery and Counterforgery: The Use of Literary Deceit in Early Christian Polemics*. Oxford University Press.
- Ehrman, Bart D. 2017. Apocryphal Forgeries: the Logic of Literary Deceit. *Fakes, Forgeries, and Fictions. Writing Ancient and Modern Christian Apocrypha. Proceedings from the 2015 York University Christian Apocrypha Symposium*. Burke, Tony, ed. Eugene, Oregon: Cascade Books.

- Elliott, J. K. 1996. Manuscripts, the Codex and the Canon. *Journal for the Study of the New Testament* 63, 105–123.
- Elliott, J. K. 2008: The Non-Canonical Gospels and New Testament Apocrypha: Currents in Early Christianity Thought and Beyond. Foster, Paul. *The Non-Canonical Gospels*. Paul Foster, ed. London: T&T Clark.
- Elliott, J. K. 2015/2018: Christian Apocrypha and the Developing Role of Mary. *The Oxford Handbook of Early Christian Apocrypha*. Andrew Gregory & Christopher Tuckett, eds. Oxford University Press, 269–288.
- Elliott, J. K., György Geréby, eds. 2021. *The Protevangelium of James* (ser. *Brepols Library of Christian Sources* 3). Turnhout: Brepols.
- Fabricius. 1719. *Codex apocryphus Novi Testamenti, collectus, castigatus testimoniisque, censuris & animadversionibus illustratus à Johanne Alberto Fabricio, S. S. Theol. D. Professore Publ. & h. t. Gymnasii Rectore*. Editio secunda, emendatior & tertio etiam tomo, separatim venali, aucta / Hamburgi: Sumptu Viduae Benjam. Schilleri & Joh. Christoph. Kisneri.
- Fialová, Radka. 2016: “Scripture” and the “Memoires of the Apostels”. Justin Martyr and his Bible. Jan Dušek & Jan Roskovec, eds. *The Process of Authority: the Dynamics in Transmission and Reception of Canonical Texts* (ser. *Deuterocanonical and Cognate Literature Studies* 27). Berlin: De Gruyter, 165–178.
- Foster, Paul. 2008. *The Non-Canonical Gospels*. Paul Foster, ed. London: T&T Clark.
- Foster, Paul. 2009. *The Apocryphal Gospels. A Very Short Introduction*. Oxford University Press.
- Foster, Paul. 2010. *The Gospel of Peter: Introduction, Critical Edition, and Commentary* (ser. *Texts and Editions for New Testament Study* 4). Leiden-Boston.
- Frey, Jörg. 2013: „Apokryphisierung“ im Petrus-evangelium: Überlegungen zum Ort des Petrus-evangeliums in der Entwicklung der Evangelien-überlieferung. *The Apocryphal Gospels within the Context of Early Christian Theology* (ser. *Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium* 260). J. Schröter, ed. Leuven / Paris / Walpole, 157–195.
- Garcia, Hugues. 1999. La polymorphie du Christ. Remarques sur quelques definitions et sur des multiples enjeux. *Apocrypha* 10, 16–55.
- Gregory, Andrew, Christopher Tuckett, eds. 2015/2018. *The Oxford Handbook of Early Christian Apocrypha*. Oxford University Press.
- Guida, Annalisa, Enrico Norelli, eds. 2009. *Un altro Gesù? I vangeli apocrifi, il Gesù storico e il cristianesimo delle origini* (ser. *Oi cristiano* 9). Trapani: il pozzo di giacobbe.
- Hannah, Darrel. 2008. The Four-Gospel “Canon” in the *Epistula Apostolorum*. *The Journal of Theological Studies* 59, 598–633.
- Hartenstein, Judith. 2012: Das Evangelium nach Maria. Einleitung. *Antike christliche Apokryphen in deutscher Übersetzung: Bd. I Evangelien und Verwandtes* (zwei Teilbände), (7. Auflage der von Edgar Hennecke begründeten und Wilhelm Schneemelcher fortgeführten Sammlung der neutestamentlichen Apokryphen). Christoph Marksches & Jens Schröter, hrsg. Tübingen: Mohr Siebeck, 1208–1212.
- Hennecke, Edgar, Wilhelm Schneemelcher. 1959. *Neutestamentliche Apokryphen in deutscher Übersetzung. Bd. 1: Evangelien*. Tübingen: J.C.B. Mohr (P. Siebeck).
- Hennecke, Edgar, Wilhelm Schneemelcher. 1964. *Neutestamentliche Apokryphen in deutscher Übersetzung. Bd. 2: Apostolisches, Apokalypsen und Verwandtes*. Tübingen: J. C. B. Mohr (P. Siebeck).
- Hilhorst, Anton. 1998: The Text of the Actus Vercellenses. *The Apocryphal Acts of Peter: Magic, Miracles and Gnosticism. Studies on the Apocryphal Acts of the Apostles* 3. Jan N. Bremmer, ed. Leuven: Peeters, 148–160.
- Hill, Charles E. 1999. The Epistula Apostolorum: An Asian Tract from the Time of Polycarp. *Journal of Early Christian Studies* 7, 1–53.
- Hill, Charles E. 2009. The New Testament Canon: Deconstructio ad Absurdum? *The Journal of the Evangelical Theological Society* 52/1, 101–119.
- Hill, Charles E. 2010. *Who Chose the Gospels? Probing the Great Gospel Conspiracy*. Oxford University Press.
- Hill, Charles E., Michael J. Kruger, eds. 2012. *The Early Text of the New Testament*. Oxford University Press.
- Hills, Julian V. 2009. *The Epistle of the Apostles*. Santa Rosa: Polebridge Press.

- Holzberg, Niklas. 2001. *Die antike Fabel. Eine Einführung*. Düsseldorf: Patmos.
- Hornschuh, Manfred. 1965. *Studien zur Epistula Apostolorum*. Berlin: De Gruyter.
- Hose, Martin. 2016. Literature and Truth. *A Companion to Greek Literature (Blackwell Companions to the Ancient World)*. Martin Hose, David Schenkerp & Wiley Blackwell, eds. 373–385.
- Hurtado, Larry W. 2015. Who Read Early Christian Apocrypha? *The Oxford Handbook of Early Christian Apocrypha*. Andrew Gregory & Christopher Tuckett, eds. Oxford University Press, 153–166.
- Junod, Eric. 1992. «Apocryphes du Nouveau Testament»: une appellation erronée et une collection artificielle; discussion de la nouvelle définition proposée par W. Schneemelcher. *Apocrypha* 3, 17–46.
- Kaiser, Ursula Ulrike, Hans-Gebhard Bethge, hrsg. 2013. *Nag Hammadi Deutsch: Studienausgabe. NHC I–XIII, Codex Bezae Cantabrigiae 1 und 4, Codex Tchacos 3 und 4*. Walter de Gruyter.
- Kelmelytė, Gražina, vert. 2018. Evangelija pagal Mariją. *Naujasis Židinyš–Aidai* 4, 41–45.
- Kelmelytė, Gražina, vert. 2019. Petro laiškas Pilypui. *Naujasis Židinyš–Aidai* 7, 8–9.
- Klauck, Hans-Josef. 2005. *Apokryphe Apostelakten. Eine Einführung*. Stuttgart: Verlag Katholisches Bibelwerk.
- Klauck, Hans-Josef. 2008. Christus in vielen Gestalten: Die Polymorphie des Erlosers in apokryphen Texten. Hans-Joseph Klauck. *Die apokryphe Bibel. Ein anderer Zugang zum frühen Christentum*. Tübingen: Mohr Siebek, 303–374.
- Koester, Helmut. 1990. *Ancient Christian Gospels. Their History and Development*. London: SCM Press.
- Koester, Helmut. 2005. Gospels and Gospel Traditions. *Trajectories through the New Testament and the Apostolic Fathers*. Andrew F. Gregory & Christopher M. Tuckett, eds. Oxford: Oxford University Press.
- Kruger, Michael J. 2012. *Canon Revisited: Establishing the Origins and Authority of the New Testament Books*. Wheaton: Crossway.
- Kruger, Michael J. 2013. *The Question of Canon: Challenging the Status Quo in the New Testament Debate*. Downers Grove: InterVarsity Press.
- Kurzke, Hermann. 1993/2003. *Mondwanderungen. Wegweiser durch Thomas Mann Joseph-Roman*. Frankfurt am Main: S. Fischer Verlag.
- Kurzke, Hermann. 2009. *Thomas Mannas. Gyvenimas kaip meno kūrinys*. Iš vokiečių k. vertė Antanas Gailius. Vilnius: Versus aureus.
- Lalleman, P. J. 1995. Polymorphy of Christ. *The Apocryphal Acts of John*. Ian Bremmer, ed. Kampen: Kok Pharos Publishing House, 97–118.
- Landau, Brent. 2017. Under the Influence (of the Magi): did Hallucinogens Play a Role in the Inspired Composition of the Pseudepigraphic *Revelation of the Magi. Fakes, Forgeries, and Fictions. Writing Ancient and Modern Christian Apocrypha. Proceedings from the 2015 York University Christian Apocrypha Symposium*. Burke, Tony, ed. Eugene, Oregon: Cascade Books, 79–94.
- Lapham, F. 2003. *Peter: The Myth, the Man and the Writings: A Study of an Early Petrine Text and Tradition (Journal for the Study of the New Testament Supplement Series 239)*. London-New York: Sheffield Academic Press.
- Lee, Simon S. 2010. The Transfiguration Remembered, Reinterpreted, and Re-enacted in *Acts of Peter* 20–21: An Exploration of the Dynamic Relationship between the Scriptures, their Interpretive Traditions, and the Interpreting Community. *Jewish and Christian Scriptures. The Function of “Canonical” and “Non-Canonical” Religious Texts* (ser. *Jewish and Christian Texts in Contexts and Related Studies*). James H. Charlesworth & Lee M. McDonald, eds. London: T&T Clark International, 173–196.
- Lührmann, Dieter. 2004. *Die apokryph gewordenen Evangelien: Studien zu den Texten und zu neuen Fragen* (ser. *Novum Testamentum Supplements* 112). Leiden: Brill.
- Mann, Erika. 1996. *Mein Vater, der Zauberer*. Reinbek: Rowohlt.
- Mara, Maria Grazia. 2002. *Il Vangelo di Pietro. Introduzione, versione, commento* (ser. *Scritti delle origini cristiane* 30). Bologna: Edizione Dehoniane.
- Marschies, Christoph, Jens Schröter, hrsg. 2012. *Antike christliche Apokryphen in deutscher Übersetzung: Bd. I Evangelien und Verwandtes (zwei Teilbände) (7. Auflage der von Edgar Hennecke begründeten und Wilhelm Schneemelcher fortgeführten Sammlung der neutestamentlichen Apokryphen)*. Tübingen: Mohr Siebeck.

- McDonald, Lee Martin. 1995. *The Biblical Canon. Its Origin, Transmission, and Authority*. Peabody: Hendrickson Publishers.
- McDonald, Lee Martin, James A. Sanders, eds. 2002. *The Canon Debate*. Peabody: Hendrickson Publishers.
- Metzger, Bruce M. 1988. *The Canon of the New Testament: Its Origin, Development, and Significance*. Oxford: Clarendon Press.
- Nicklas, Tobias. 2001. Die "Juden" im Petrusevangelium (PCair 10759): Ein Testfall. *New Testament Studies* 46, 206–221.
- Neville, Robert Cummings. 2013. Modeling Ultimate Reality: God, Consciousness, and Emergence. *Models of God and Alternative Ultimate Realities*. Jeanine Diller & Asa Kasher, eds. Dordrecht: Springer Science+Business Media, 19–33.
- Pagels, Elaine. 1979/1989. *The Gnostic Gospels*. New York: Random House / Vintage Books.
- Pearson, Birger A. 2007. *Ancient Gnosticism: Traditions and Literature*. Minneapolis, Minnesota: Fortress Press.
- Pearson, Birger A. 2011. On the Evolution and Devolution of the Classic Gnostics. *Voices of Gnosticism*. Miguel Conner, ed. Dublin: Bardic Press, 69–82.
- Pilch, John J. 2011. *Flights of the Soul. Visions, Heavenly Journeys, and Peak Experiences in the Biblical World*. Grand Rapids-Cambridge: W.B. Eerdmans Publishing Company.
- Piovaneli, Pierluigi. 2005. What Is a Christian Apocryphal Text and How Does It Work? Some Observations on Apocryphal Hermeneutics. *NTT Journal for Theology and the Study of Religion* 59/1, 31–40.
- Piovaneli, Pierluigi. 2013. Rewriting: The Path from Apocryphal to Heretical. *Religious Conflict from Early Christianity to the Rise of Islam* (ser. *Arbeiten zur Kirchengeschichte* 121). Wendy Mayer & Bronwen Neil, eds. Berlin / Boston: de Gruyter, 87–108.
- Piovaneli, Pierluigi, Tony Burke. 2015. *Rediscovering the Apocryphal Continent: New Perspectives on Early Christian and Late Antique Apocryphal Texts* (ser. *Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament* 349). Mohr Siebeck.
- Porter, Stanley E. 2012. Early Apocryphal Gospels and the New Testament TextHill. *The Early Text of the New Testament*. E. Charles & Michael J. Kruger, eds. Oxford University Press, 350–369.
- Prinzivalli, Emmanuela. 2009. Origine et significato del canone neotestamentario e della distinzione *canonico/apocrifo*. *Un altro Gesù? I vangeli apocrifi, il Gesù storico e il cristianesimo delle origini* (ser. *Oi cristianoi* 9). Annalisa Guida & Enrico Norelli, eds. Trapani: il pozzo di giacobbe, 177–188.
- Ranke, Leopold von. 1874 (erste Aufl. 1824). *Geschichten der romanischen und germanischen Völker von 1494 bis 1514 zweite Auflage*. Leipzig: Verlag von Duncker und Humblot.
- Reed, Anette Yoshiko. 2015. "Jewish-Christian" apocrypha and the history of Jewish / Christian relations. Piovaneli, Pierluigi, Tony Burke. *Rediscovering the Apocryphal Continent: New Perspectives on Early Christian and Late Antique Apocryphal Texts* (ser. *Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament* 349). Mohr Siebeck, 87–116.
- Schröter, Jens. 2015/2018: The Formation of the New Testament Canon and Early Christian Apocrypha 2015/2018. *The Oxford Handbook of Early Christian Apocrypha*. Andrew Gregory & Christopher Tuckett, eds. Oxford University Press, 167–184.
- Schumacher, H. 1922/1923. The "Epistola Apostolorum" and the "Descensus ad Inferos". *Homiletical and Pastoral Review* 23, 13–21, 121–28.
- Sider Hamilton, Catherine, Joel Willits, eds. 2019. *Writing the Gospels. A Dialogue with Francis Watson* (ser. *The Library of New Testament Studies*). T&T Clark.
- Skeat, T. C. 1994. The Origin of Christian Codex. *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 102, 63–268.
- Starowieyski, Marek. 1997: Quelques remarques sur la méthode apocryphe. *Studia Patristica XXX: Biblica et Apocrypha. Ascetica. Liturgica*. Leuven: Peeters.
- Starowieyski, Marek, wyd. 2017a. *Apokryfy Nowego Testamentu, t. 1: Ewangelie apokryficzne, część 1: Fragmenty. Narodzenie i dzieciństwo Maryi i Jezusa, część 2: Św. Józef i Św. Jan Chrzyciel. Męka i Zmartwychwstanie Jezusa, Wniebowzięcie Maryi*. Pod red. M. Starowieyskiego. Kraków: Wydawnictwo WAM.

- Starowieyski, Marek, wyd. 2017b. *Apokryfy Nowego Testamentu*, t. 2: *Apostolowie*, część 1: *Andrzej, Jan, Paweł, Piotr, Tomasz*, część 2: *Bartłomiej, Filip, Jakub Mniejszy, Jakub Większy, Judasz, Maciej, Mateusz, Szymon i Juda Tadeusz, Ewangelści, Uczniowie Pańscy*. Pod red. M. Starowieyskiego. Kraków: Wydawnictwo WAM.
- Starowieyski, Marek, wyd. 2017c. *Apokryfy Nowego Testamentu*, t. 3, *Listy i apokalipsy chrześcijańskie. Apokryfy syryjskie. Historia i Przysławia Achikara. Grota skarbów. Apokalipsa Pseudo-Metodego*. Pod red. M. Starowieyskiego. Kraków: Wydawnictwo WAM.
- Taschl-Erber, Andrea. 2007. *Maria von Magdala – erste Apostolin? Joh 20, 1-18: Tradition und Relecture* (ser. *Herders biblische Studien* 51). Freiburg u.a.: Herder.
- Thomas, Christine M. 2003. *The Acts of Peter, Gospel Literature, and the Ancient Novel: Rewriting the Past*. Oxford / New York: Oxford University Press.
- Thompson, Trevor W. 2016. *Review: Ehrman, Forgery and Counterforgery, Review of the Biblical Literature* (Blog) 2016-10-22. Available at: <http://rblnewsletter.blogspot.com/2016/10/20161022-ehrmann-forgery-and.html>. Accessed: 11 November 2021.
- Tornau, Christian, Paolo Ceccoli, eds. 2014. *The Shepherd of Hermas in Latin. Critical Edition of the Oldest Translation Vulgata* (ser. *Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur* 173). Berlin: Walter de Gruyter.
- Tragán, Pius-Ramón, ed. 2008. *Los evangelios apócrifos: Origen – Carácter – Valor, Actas de Las V Jornadas Universitarias de Cultura Humanista en Monserrat. 23–24 de marzo de 2007*. Estella (Navarra): Editorial Verbo Divino.
- Trobisch, David. 1996. *Die Endredaktion des Neuen Testaments: Eine Untersuchung zur Entstehung der christlichen Bibel* (ser. *Novum testamentum et orbis antiquus*). Universitätsverlag Freiburg / Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Tuckett, Christopher Mark. 2007. *The Gospel of Mary*. Oxford University Press.
- Tuckett, Christopher. 2015/2018: What is Early Christian Apocrypha? *The Oxford Handbook of Early Christian Apocrypha*. Andrew Gregory & Christopher Tuckett, eds. Oxford University Press, 3–12.
- Vuong, Lily C. 2019. *The Protoevangelium of James* (ser. *Early Christian Apocrypha* 7). Eugene: Cascade Books.
- Watson, Francis. 2013. *Gospel Writing. A Canonical Perspective*. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company.
- Watson, Francis. 2019: On the Miracle Catena in *Epistula Apostolorum* 4–5. *Gospels and Gospel Traditions in the Second Century. Experiments in Reception* (ser. *Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft* 235). Jens Schröter, Tobias Nicklas & Joseph Verheyden, eds. Berlin: De Gruyter, 107–127.
- Watson, Francis. 2020. *An Apostolic Gospel. The “Epistula Apostolorum” in Literary Context* (ser. *Society for New Testament Studies Monograph Series*). Cambridge University Press.
- Whitney, Lawrence A. 2013: Symmetry and Asymmetry: Problems and Prospects for Modeling. *Models of God and Alternative Ultimate Realities*. Jeanine Diller & Asa Kasher, eds. Dordrecht: Springer Science+Business Media, 35–42.