

O PROBLEMA DA COMPILAÇÃO E SURGIMENTO DOS CÓDICES DE NAG HAMMADI

THE PROBLEM OF COMPILATION AND EMERGENCY OF THE NAG HAMMADI CODICES

Nestor Figueiredo¹

Resumo: O objetivo do artigo é apresentar a discussão em torno de uma questão central acerca dos Códices de Nag Hammadi, que está diretamente relacionada a dois problemas fundamentais: quem teria compilado os manuscritos coptas e como este material chegou até nós, além de outros questionamentos daí derivados. Inicialmente, trazemos uma síntese historiográfica dos documentos valendo-se de algumas referências tradicionais nesse sentido, em Português, no Brasil (ROBINSON, 2014a; PAGELS, 2006; MEYER, 2007; EHRMAN, 2012). Na sequência, das tentativas de análise desse conjunto de textos da antiguidade tardia nessa direção, presente nas primeiras publicações sobre seu surgimento, movemos o problema para um debate mais atualizado (DENZEL LEWIS, 2013; 2016; GOODACRE, 2013; DENZEL LEWIS; BLOUNT, 2014; LUNDHAUG; JENOTT, 2015; BUZI, 2016; TUTTY, 2018; LUNDHAUG, 2018), concluindo com algumas considerações a partir do percurso bibliográfico estabelecido, especialmente em função de uma das teses mais polêmicas (“Livro Cristão dos Mortos”) proposta para explicar o surgimento e uso desses códices.

Palavras-chave: Nag Hammadi; Códices; Monasticismo; Codicologia; Manuscritos.

Abstract: The aim of the article is to present the discussion around a central question about the Nag Hammadi Codices, which is directly related to two fundamental problems: who would have compiled the Coptic manuscripts and how this material came to us, besides other questions derived from it. Initially, we bring a historiographical synthesis of the documents using some traditional references in this sense, in Portuguese, in Brazil (ROBINSON, 2014a; PAGELS, 2006; MEYER, 2007; EHRMAN, 2012). Following the attempts to analyze this set of late antiquity texts in this direction, present in the first publications on its emergence, we move the problem to a more up-to-date debate (DENZEL LEWIS, 2013, 2016, GOODACRE, 2013, DENZEL LEWIS, BLOUNT, 2014; LUNDHAUG; JENOTT, 2015, BUZI, 2016, TUTTY, 2018, LUNDHAUG, 2018), concluding with some considerations from the established bibliographic path, especially in function of one of the most controversial theses (“Christian Book of the Dead”) proposed to explain the emergence and use of these codices.

Keywords: Nag Hammadi; Codex, Monasticism; Codicology; Manuscripts.

Introdução

A cidade de Nag Hammadi está situada a cerca de 570 quilômetros ao sul do Cairo e 130 quilômetros ao norte de Luxor (região da antiga Tebas), “na grande volta do rio Nilo no Alto Egito”. A fértil *terra preta* da região banhada pelo Nilo, em egípcio antigo *Kemit* ou

¹ Doutorando em Ciências das Religiões, Mestre em Letras e Bacharel em Ciências das Religiões pela Universidade Federal da Paraíba (UFPB). E-mail: mgs3000@hotmail.com

Kemi, deu o nome a esta civilização. Egito é uma designação moderna que deriva da palavra grega *Aigyptos*, assim como as palavras *cóptico* e *copta*. Etimologicamente, portanto, *cóptico* significa egípcio e um *copta* é uma pessoa egípcia². Para além das águas do Nilo ficava a *terra vermelha*, ou as areias do deserto. Estes dois solos foram contrastados nos antigos textos míticos: o primeiro era a terra do deus Osíris, o segundo a terra do seu hostil irmão Seth. Rivais na mitologia, a luta entre solo fértil e solo desértico simbolizavam a manutenção da vida. Foi nas proximidades de Nag Hamamadi que a coleção de textos em copta foi encontrada, segundo os relatos, na areia seca da terra vermelha, perto do limite da terra preta (MEYER, 2007, p. 21).

Documentado a partir de 1946, o surgimento dos textos coptas de Nag Hammadi revelou um conjunto de manuscritos de grande importância histórica para o cristianismo. Trata-se da mais significativa coleção de escritos cristãos perdidos que surgiu na era moderna, incluindo vários evangelhos sobre Jesus que nunca haviam sido vistos por qualquer acadêmico ocidental. Obras que se sabia terem existido na Antiguidade, mas que permaneceram ocultas por pouco mais de um milênio e meio (EHRMAN, 2012, p. 89). A existência de tais obras cristãs só nos era conhecida através de informações de pequenos textos transmitidos por alguns escritores da antiguidade tardia, especialmente os eclesiásticos, a exemplo de Hipólito de Roma, Cirilo de Jerusalém e Irineu de Lion (RAMOS, 2002, p. 63).

A autora Elaine Pagels, uma das líderes de pesquisa mais experiente nessa área, lista três tipos de temas que marcariam os primeiros estudos envolvendo os Códices de Nag Hammadi, já então assumidos como textos gnósticos: 1) relação do gnosticismo com a filosofia helenista; 2) crítica literária e formal e 3) a interação do gnosticismo com o seu ambiente religioso contemporâneo (PAGELS, 2006, p. 29). Contudo, posteriormente, os trabalhos se voltariam para o contexto copta de emergência da coleção. Assim, as circunstâncias em que os livros foram compilados, lidos e preservados, receberiam mais atenção na tentativa de cercar a análise textual de evidências que ajudassem a entender melhor alguns dos códices e suas mensagens enigmáticas.

Além disso, aspectos doutrinários, teológicos, cristológicos, históricos, cronológicos e linguísticos, passaram também a despertar interesse nas abordagens, uma vez que, embora alguns textos sejam considerados *gnosticizantes* (MEYER, 2007) ou mesmo gnósticos, como

² A língua copta é um idioma do grupo camito-semítico que usa uma transliteração do grego com alguns fonemas egípcios antigos (LAYTON, 2000, p. 1).

*O livro secreto de João*³, outros fogem completamente dessa categoria, com textos pertencentes a tradições religiosas diversas, como livros cristãos extracanônicos a exemplo do *Evangelho de Tomé* ou tratados herméticos como *A Ogdoade e a Eneada*, e ainda tratados filosóficos, como a versão copta de *A república* de Platão.

O objetivo do presente artigo é trazer a discussão em torno de uma questão central sobre esta coleção, que está diretamente relacionada a dois problemas: quem teria compilado os manuscritos que compõe o conjunto de códices de Nag Hammadi, e como estes livros da antiguidade tardia surgiram no mercado de antiguidade dessa cidade egípcia em 1946⁴. Inicialmente, apresentamos uma síntese historiográfica dos documentos, valendo-se de algumas referências tradicionais, nesse sentido, conhecidas em língua portuguesa, no Brasil (ROBINSON, 2014a; PAGELS, 2006; MEYER, 2007; EHRMAN, 2012). Na sequência, resgatamos as primeiras tentativas de explicação sobre as origens e descoberta dessa coleção, a exemplo da que coloca uma carta datada do ano de 367 como sinal de alerta para o “perigo” desses textos em relação ao cristianismo ortodoxo então estabelecido.

Nas duas últimas seções, apresentamos uma discussão mais próxima cronologicamente sobre o estado atual da questão. De modo que, das tentativas de análise desses códices, presente nas primeiras publicações sobre esse evento, movemos o problema para um debate mais atualizado, a partir de importantes trabalhos nessa área de estudo, em língua inglesa, a exemplo da obra *The Monastic Origins of the Nag Hammadi Codices*, publicada em 2015, pelos pesquisadores da Faculdade de Teologia da Universidade de Oslo, Hugo Lundhaug e Lancett Jenott⁵, e da crítica feita a esta obra pela professora de Egiptologia e Estudos Coptas da Universidade italiana La Sapienza, Roma, Paola Buzi, em 2016, que dirige seus questionamentos tanto à a publicação de 2015 quanto à tese acerca da origem dos códices, levantada por Nicola Denzel Lewis, então professora da Brown University, no artigo em coautoria com Justine Ariel Blount, *Rethinking the origins of the Nag Hammadi códices*, de 2014. Além disso, também recorreremos a alguns textos que antecedem e ultrapassam este primeiro grupo de referências (GOODACRE, 2013; DENZEL LEWIS, 2013; 2016;

³ *O livro secreto de João* é uma narração Setiana clássica (Gnosticismo clássico) sobre a origem, a queda e a salvação do mundo. Produzido como um documento judeu, com elementos filosóficos e mitológicos gregos, foi ligeiramente cristianizado, de forma que as versões de Nag Hammadi e do Códice de Berlim são preservadas como revelações do Cristo ressuscitado ao seu discípulo, João, filho de Zebedeu (MEYER, 2007, p. 169).

⁴ O primeiro registro de um desses códices (Códice III) aconteceu em 04 de outubro de 1946, no Museu Copta do Cairo. O anúncio oficial sobre o surgimento dos códices foi feito em janeiro de 1948, na imprensa egípcia, e em fevereiro do mesmo ano, na Academia de Inscrições e Belas-Letras, através de uma comunicação de H.-C Puech e J. Doresse, em Paris (KUNTZMANN; DUBOIS, 1990, p. 11-12; ROBINSON, 2014a, p. 36-37; 2014b, p. 3, 69).

⁵ A obra integra o projeto NEWCONT (New Contexts for Old Texts: unorthodox texts and monastic manuscript culture in fourth-and fifth-century Egypt), Universidade de Oslo; Faculdade de Teologia, liderado pelos autores.

NONGBRI, 2016; BURNS, 2016; LUNDHAUG, 2018; TUTTY, 2018), os quais estabelecem um diálogo crítico em torno do tema aqui em foco.

1 Síntese historiográfica dos Códices de Nag Hammadi

Até pouco tempo atrás, James M. Robinson (1924-2016) e sua narrativa da descoberta dos códices era uma “unanimidade”. Contudo, em artigos publicados entre 2013 e 2014, alguns pesquisadores passaram a criticar e questionar este relato consolidado, sobretudo em seus aspectos mais pitorescos (GOODACRE, 2013; DENZEL LEWIS, 2013; DENZEL LEWIS; BLOUNT, 2014). Muito embora isso não tenha, necessariamente, implicação direta para os estudos dos códices em si, uma maior assertividade em relação ao contexto de surgimento desse material, eventualmente, poderá reorientar algumas abordagens e interpretações feitas levando em conta *apenas* os relatos tradicionalmente aceitos até em então.

James Robinson, no último livro antes de sua morte em 2016, *The Nag Hammadi story from the Discovery to the publication* (2014b), com mais de mil e duzentas páginas, apresenta o relato acerca do surgimento dos códices de forma orgânica e extremamente detalhado, inclusive com respostas às primeiras críticas que recebera de seus pares na década de 1980 (KASSER; KRAUSE, 1984; DORESSE, 1988)⁶. No presente trabalho, vamos recorrer a momentos da conhecida e popular narrativa (em parte fantasiosa para alguns) da descoberta, sabendo de antemão que ela, atualmente, está sendo posta em causa por autores que apontam, principalmente, informações discrepantes nos relatos conhecidos, como veremos nas duas últimas seções.

A história da descoberta dos Códices de Nag Hammadi é famosa por suas características peculiares dignas de roteiros cinematográficos. Segundo consta na narrativa, na metade do século XX, por volta do final de 1945, foi descoberto um jarro contendo um conjunto valioso de manuscritos da antiguidade, por um grupo de camponeses locais. Muhammad Ali do clã al-Samman juntamente com seus irmãos, entre outros que os acompanhavam, conduziam seus camelos próximo ao Jabal al-Tarif, um proeminente paredão de rochas que acompanha o rio Nilo, na região circunvizinha da cidade de Nag Hammadi (daí

⁶ *The Facsimile Edition of the Nag Hammadi Codices: Introduction* (ed. James M. Robinson et al.; Leiden: Brill, 1984), 3, n. 1. Jean Doresse, *L'Évangile selon Thomas: “Les Paroles Secrètes de Jésus,”* *Second édition revue et augmentée* (ed. Jean-Paul Bertrand; Monaco: Le Rocher, 1988).

o nome da coleção)⁷. O objetivo da caravana era encontrar um tipo de fertilizante conhecido como *sabakh*, próprio daquele solo e usado para as plantações que os lavradores beduínos cultivavam perto do pequeno vilarejo de al-Qasr.

Muhammad Ali se lembrava da data dessa viagem porque estava associada a um evento traumático: um ato de vingança sanguínea contra o pai dele, morto com um tiro na cabeça, e o revide violento que os filhos promoveram, cerca de meio ano depois, contra o assassino. Segundo o relato de Marvin Meyer, a mãe de Muhammad Ali, então viúva, disse aos filhos para conservarem as picaretas afiadas em preparação para a vingança contra o assassino do pai. Quando souberam que o inimigo, Ahmad Isma'il se encontrava por perto, dormindo à beira de uma estrada com um vaso de melado de cana ao lado, os irmãos não desperdiçaram a oportunidade e cortaram-no em pedados, e num *gran finale* macabro, arrancaram-lhe o coração, dividindo entre si, e devorando-o ali mesmo. Dessa forma, a viagem de camelo até o penhasco ocorrera pouco antes dessa sucessão de eventos trágicos e terríficos (final de 1945)⁸.

No processo de escavação ao redor de uma grande rocha arredondada na base da falésia, onde se acumulavam nitratos provenientes daquelas formações geológicas, eles acharam de início um esqueleto humano⁹. Escavando um pouco mais, acabaram encontrando e desenterrando, próximo à ossada, um grande jarro de cerâmica, de aproximadamente sessenta centímetros de altura por trinta de largura, com uma tigela na parte de cima selada com betume. Inicialmente, hesitaram em quebrar o jarro, considerando que um *gênio* ou espírito poderia residir em seu interior, causando prejuízos caso fosse liberado. Por outro lado, poderia, igualmente, haver um tesouro ali dentro.

Embora fosse o irmão mais novo, Aba al-Magd, quem descobrira inicialmente o artefato, Muhammad Ali, como o mais velho, assumiu o comando da operação, recobrou a coragem e quebrou o jarro com sua picareta, uma vez que a ideia de um tesouro havia

⁷ Embora a cidade de Nag Hammadi tenha ficado com os créditos dessa “fama”, segundo os relatos tradicionais, duas outras localidades estão muito mais próximas do suposto local e envolvidas nesse evento: Pbow (moderna Faw Qibli), sede do monasticismo na região, e o vilarejo conhecido como Seneset (em grego, Chenoboskia), atualmente al-Qars, ambas objetos de pesquisas arqueológicas e também codicológicas (MEYER, 2007, p 29-30). Nag Hammadi foi, sobretudo, o ambiente para as primeiras disputas comerciais em torno da coleção de códices em língua copta.

⁸ O cálculo é de Robinson (MEYER, 2007, p. 25): segundo informação obtida, o registro local de mortes relaciona a data da morte do pai de Muhammad Ali como 7 de maio de 1945. Se a lembrança de Ali é de que o ato de vingança sanguínea teria acontecido cerca de meio ano depois, e apenas um curto período de tempo depois da descoberta dos códices de Nag Hammadi, então a data desse evento pode ter sido por volta do final de 1945.

⁹ A informação sobre o esqueleto foi dada a Bart D. Ehrman pelo chefe da equipe arqueológica Bastiaan van Elderen, em maio de 1998, que era o responsável pela exploração do sítio próximo a Nag Hammadi num período posterior à descoberta (EHRMAN, 2012, p. 377).

superado o medo de um gênio maligno. No momento do golpe, apenas um redemoinho de pó dourado escapou do jarro desaparecendo no ar imediatamente. Eram fragmentos de papiros de cor dourada, liberados pela pressão dentro jarro, cintilando como partículas de ouro à luz do sol. Nem gênio, nem ouro, simplesmente nada mais do que velhos códices de papiro¹⁰.

Os códices de Nag Hammadi provocaram elevado interesse acadêmico, além de enorme atenção da mídia especializada. A coleção contém 12 volumes encadernados em couro, e oito páginas de um 13.º volume. Todas as páginas são feitas de papiro. Existem 52 tratados preservados, porém em função das duplicações, há 46 textos distintos (ROBINSON, 2014a, p. 35-38). A partir de 1956, teve início a publicação gradual do Códice I, também conhecido como Códice Jung¹¹, indo até o ano de 1975. Além das idas e vindas dos manuscritos através do comércio ilegal já nas aldeias por onde o material transitou, disputas institucionais e jurídicas, sobretudo as rivalidades acadêmicas entre franceses, alemães e egípcios, que impedia e retardava o trabalho com os manuscritos, a vida política e social no Egito, principalmente no final dos anos 40 e anos 50, também respondeu por uma boa parte do atraso para a publicação dos códices em sua integralidade, fato que ocorreria só entre 1972 e 1984¹².

Assim, foram mais de trinta anos em que os códices ficaram fora do conhecimento do grande público, e em certo sentido, também de estudiosos e pesquisadores independentes, ou não vinculados aos círculos acadêmicos europeus que detinham em solo egípcio o monopólio dos códices. No entanto, superada a fase “financeira”, logo após o surgimento dos códices, e dos “primeirismos” acadêmicos¹³, as publicações iniciais revelaram a necessidade de um

¹⁰ Esta síntese da narrativa do achado reconstituída a partir de James Robinson (2014a, p. 35-38), Elaine Pagels (2006, p. 13-23), Marvin Meyer (2007, p. 23-27), Raymond Kuntzmann e Jean-Daniel Dubois (1990, p. 11-22), Bart D. Ehrman (2012, p. 87-92), relatam de forma muito equivalente essa surpreendente (fortuita ?) descoberta arqueológica, diferindo em alguns detalhes.

¹¹ O colecionador caiota, o belga Albert Eid, conseguiu contrabandear a maior parte do Códice I para fora do Egito em 1949, sendo oferecido para venda à Fundação Bollinger, de Nova York e à Biblioteca Nacional de Paris. Com o insucesso, Eid depositou o códice em um cofre em Bruxelas, pouco antes de falecer, em 1951. No ano seguinte, em 10 de maio de 1952, na Bélgica, por meio da viúva de Eid, Simone, o negócio foi fechado secretamente, e o Instituto Jung adquiriu o códice, nomeando de “Códice Jung” (PAGELS, 2006, p. 23), sendo devolvido após sua publicação ao Museu Copta do Cairo (ROBINSON, 2014a, p. 37).

¹² Aos auspícios da UNESCO, o comitê sob a liderança de Robinson, publicou entre os anos de 1972 e 1984 doze volumes com as fotos das páginas de papiros, os fragmentos e as coberturas de couro dos códices de Nag Hammadi, com o título *The Facsimile Edition of the Nag Hammadi Codices*, pela editora Brill, na cidade de Leida, Holanda.

¹³ Sobre essas e outras atitudes nessa direção, Hans Jonas, autoridade reconhecida sobre o gnosticismo, segundo nos informa Elaine Pagels, escreveu em 1962: “Ao contrário do achado dos Manuscritos do Mar Morto, feito na mesma época, desde o início até hoje, Nag Hammadi tem sido vítima de uma maldição persistente de manobras políticas, litígios e, sobretudo, ciúmes e ‘primeirismos’ acadêmicos (este último fator cresceu tanto que se tornou uma verdadeira *chronique scandaleuse* do academicismo contemporâneo)” (PAGELS, 2006, p. 22).

trabalho de classificação e de análise dos 13 códices e 52 livros, ultrapassando mais de mil e duzentas páginas de papiro desses códices.

Embora a maioria dos documentos da coleção esteja circunscrita cronologicamente nos séculos II e IV de nossa era¹⁴, numa época posterior à elaboração dos cânones dos textos do Novo Testamento, os manuscritos coptas refletem os conflitos esboçados desde as primeiras gerações do cristianismo nascente. Em função dessa característica, é preciso tratar dos textos de Nag Hammadi mais numa perspectiva da história antiga, da filosofia e dos movimentos religiosos da Antiguidade tardia, do que com os métodos dos biblistas e exegetas. Assim, os textos de Nag Hammadi nos permitem descobrir a diversidade e o aumento da reflexão teológica cristã antiga durante os quatro primeiros séculos do cristianismo, esclarecendo diversos pontos obscuros nesse período (KUNTZMANN; DUBOIS, 1990, p. 10).

O grande volume de textos dessa biblioteca, provenientes de alguns dialetos coptas antigos¹⁵, se mostrou um desafio complexo pela sua diversidade e seus gêneros, algumas vezes próximos dos textos bíblicos, porém outras vezes estranhos a esse mundo (KUNTZMANN; DUBOIS, 1990, p. 10-11). Em razão dessa dificuldade, uma das primeiras atitudes dos estudiosos das décadas de 1960 e 1970 foi vincular a coleção ao Gnosticismo do século II. Porém, logo perceberam que a generalização era uma prática muito difícil diante das características de uma coleção cujos livros, na verdade, era uma antologia; uma seleção de textos compilados e encadernados juntos (PAGELS, 2006, p. 28). Nesse sentido, a maior parte da literatura descoberta em Nag Hammadi é distintamente cristã; alguns derivam primariamente de fontes não cristãs; outros fazem uso extensivo das tradições judaicas.

O acadêmico alemão, doutor em teologia e professor de história da religião, Carsten Colpe (1929-2009), em sua obra de 1961, contestou essa busca das origens do gnosticismo empreendida pelos acadêmicos a partir dos textos de Nag Hammadi. Para Colpe, este método conduziria a um retorno potencialmente infinito de origens cada vez mais remotas, sem

¹⁴ Uma exceção bastante discutida sobre esta questão cronológica seria o *Evangelho de Tomé* que, a depender da linha acadêmica de estudos, segundo Marvin Meyer, encontra-se ou no século I (CROSSAN, 2004; KOESTER, 2005; PATTERSON, 2013), portanto, no mesmo patamar dos evangelhos canônicos, ou no século II (BOCK, 2007; PERRIN, 2007), geralmente associado ao gnosticismo que floresceu nesse período (MEYER, 2007, p. 43).

¹⁵ Sobre a dialetologia, a pesquisadora Johanna Brankaer (University of Münster, Institut für Ägyptologie und Koptologie), em seu *Coptic: a learning grammar (Sahidic)*, destaca dois dialetos coptas: o Saídico, principal dialeto no sul do Egito, mas que também se espalhou rapidamente para todo o Vale do Nilo, tornando-se a língua literária dominante no período “clássico”; e o Boáirico, predominante no Norte e falado originalmente no Delta do Nilo, exercendo papel relevante a partir do século IX em diante, em razão da importância dos mosteiros, sendo língua oficial litúrgica copta desde o século XI, embora a forma padrão do alfabeto copta fosse o Saídico, cujos textos mais antigos são datados próximos de 300 d.C. De todos os dialetos, o Saídico é o que tem menos particularidades, além de possuir vários elementos em comum com os outros (BRANKAER, 2010, p. 1-6).

contribuir para o esclarecimento daquilo que o gnosticismo realmente é (PAGELS, 2006, p. 29). Em função disso, algumas hipóteses foram apresentadas para a origem do Gnosticismo, tais como: cristãs, orientais, iranianas, judaicas, ou ainda helênicas, a partir da filosofia grega. É famosa a realização do Colóquio de Messina, na Itália, em 1966, exatamente para discutir questões relacionadas ao Gnosticismo, principalmente em relação às origens e à nomenclatura enquanto categoria.

Nomes importantes envolvidos com a pesquisa sobre Nag Hammadi estiveram lá ou enviaram trabalhos. Um dos resultados esperados do colóquio era o estabelecimento de uma definição para os termos gnóstico e gnosticismo, no entanto, os participantes não chegaram a um consenso (BIANCHI, 1970, p. xxvi)¹⁶. Vendo que não conseguiriam obter resultados satisfatórios insistindo nas origens do Gnosticismo, os estudiosos começaram a se dedicar a outros pontos importantes sobre os textos de Nag Hammadi, como a sua interpretação, desistindo da tentativa de uma teoria global para uma análise detalhada desse material, com pesquisas diferenciadas nesse sentido (PAGELS, 2006, p. 29). Assim, os textos foram estudados de acordo com o objetivo específico da investigação, embora ainda sob o espectro do gnosticismo em última instância.

Para Elaine Pagels, católicos, protestantes e ortodoxos, antes desse achado, partilhavam a opinião de que a diversidade no cristianismo refletida nesse material extracanonico era algo recente e ao mesmo tempo deplorável. Nas palavras da autora, reza a “lenda cristã” que a antiga igreja era diferente. “Cristãos de todas as persuasões voltavam-se para a igreja primitiva em busca de uma forma mais simples e pura de fé cristã”. Naquela época, isto é, no tempo dos Apóstolos, “todos os membros da comunidade cristã partilhavam o seu dinheiro e propriedades; todos reverenciavam a autoridade dos Apóstolos”. O problema do conflito e da heresia teria surgido após essa era dourada (PAGELS, 2006, p. 20).

O surgimento dos Códices de Nag Hammadi perturbou esta imagem idílica do cristianismo clássico, uma vez que se admitirmos que alguns destes 52 textos representam formas antigas de ensinamento cristão, podemos ser forçados a reconhecer que o cristianismo antigo é muito mais diversificado do que praticamente qualquer pessoa poderia esperar antes

¹⁶ Participaram do evento especialistas de diferentes nacionalidades, entre eles HJ Drijvers, Hans Jonas, Ugo Bianchi, Jean Daniélou e AFJ Klijn. Quarenta e três trabalhos foram discutidos e outros 15 foram enviados por participantes (como *Gilles Quispel*) que não compareceram pessoalmente. Na ocasião, foi aprovado e enviado para a Unesco um voto sobre a urgência da publicação final de todos os textos de Nag Hammadi feitas por uma comissão de professores: T. Save-Soderbergh, M. Krause e J M Robinson.

do achado de Nag Hammadi (PAGELS, 2006, p. 21)¹⁷. Dentro desse contexto, um dos livros que mais incomoda aquela imagem idílica é o *Evangelho de Tomé*, pelas peculiaridades de seu texto que, por exemplo, compartilha cerca de um terço das palavras atribuídas a Jesus descritas nos evangelhos sinóticos Mateus, Marcos e Lucas, segundo nos informa o teólogo especialista em arqueologia bíblica e pesquisa sobre o Jesus histórico, John Dominic Crossan, em sua obra *O nascimento do cristianismo* (2004, p. 283-298).

Daí a importância da coleção como um todo em função de seu potencial para uma leitura do cristianismo clássico bastante diversa da que nos legou a tradição eclesiástica, principalmente em sua linha mais ortodoxa. Nessa direção, ter maior clareza acerca da procedência, do “consumo” e do surgimento desse material, a partir do seu contexto cronológico e geográfico, poderá fornecer tanto algumas respostas para a história do cristianismo e do Jesus histórico, quanto suscitar novos questionamentos nessa e em outras direções. Na seção seguinte, trataremos de estudos que procuram explorar o contexto dos Códices de Nag Hammadi em busca de elementos que corroboram as principais hipóteses nessa área, bem como, nas últimas seções, trabalhos que questionam estas hipóteses a partir de pesquisas contextuais mais recentes.

2 As primeiras interpretações sobre as origens e desaparecimento da coleção

A questão fundamental em relação a esta coleção, frisada anteriormente, ainda não esclarecida de forma satisfatória, está relacionada a dois problemas fundamentais: quem teria compilado os manuscritos que compõe os Códices de Nag Hammadi, e quem teria sido, segundo os relatos tradicionais, responsáveis pelo “enterro” dos códices, no sopé do paredão de rochas conhecido como Jabal al-Tarif (MEYER, 2007, p. 29; EMMEL, 2008, p. 37). Existem teorias, suposições e hipóteses, porém, os estudiosos tendem a concordar, na dependência *destes mesmos relatos*, com a ideia de que acondicionar textos em um jarro, selá-los e “enterrá-los”, seria um sinal claro de que a motivação era preservar e não destruir ou eliminar. Muito embora este formato de “depósito” não fosse o único nesse período. Contudo,

¹⁷ Para o teólogo Walter Bauer, em seu *Orthodoxy and heresy in earliest christianity*, publicado originalmente em 1934, mas que se tornou influente somente a partir de sua segunda edição, em 1964, na Alemanha, o movimento cristão primitivo seria muito mais diversificado do que até então se aceitava sem muito questionamento. “Bauer argumentava que a igreja cristã primitiva não consistia em uma ortodoxia única da qual emergiu uma variedade de minorias heréticas concorrentes. Em vez disso, o cristianismo mais primitivo, até onde podemos recuar em nossas fontes, é encontrado sob algumas formas divergentes, nenhuma das quais representando a maioria clara e poderosa de seguidores contra todas as outras. Em algumas regiões da cristandade primitiva, aquilo que mais tarde veio a ser rotulado de ‘heresia’ era, na verdade, a forma mais antiga e principal de cristianismo” (EHRMAN, 2012, p. 253. Aspas do autor).

quando se trata de apontar pertencimento, localização, período, proveniência, entre outros detalhes, parece não haver o mesmo tipo de consenso acerca dessa literatura copta.

Os Códices de Nag Hammadi são uma compilação de textos que varia bastante entre eles no que diz respeito a quando, onde e por quem foram escritos, nos diz James Robinson, um dos principais nomes nessa área de pesquisa, acrescentando que a divergência de pontos de vista é tal que “os textos não podem ser pensados como provenientes de um único grupo ou movimento”. Por outro lado, isto também poderia significar a existência de um elemento em comum entre eles capaz de aglutiná-los em torno de si. A sugestão é de que os colecionadores ao buscarem nos textos significados ocultos, não totalmente intencionados pelos autores originais, contribuíram para um tipo de unidade na diversidade (ROBINSON, 2014a, p. 16).

Pesquisas arqueológicas e também o campo da codicologia procuram suprir de evidências algumas hipóteses relacionadas à produção, ao uso e à ideia de “enterro” de códices. No primeiro caso, o trabalho arqueológico se concentrou em um dos mosteiros mais importantes da região, em Pbow (moderna Faw Qibli), localizado próximo ao Jabal al-Tarif, sugerindo algum tipo ligação com os manuscritos coptas. Segundo Meyer, Pbow foi “o centro administrativo do movimento monástico pacomiano, onde monges dos mosteiros vizinhos poderiam vir em ocasiões especiais”. Os primeiros mosteiros cristãos cenobitas começaram a surgir no início do século IV pelos monges seguidores de Apa (Abba) Pacômio, no Alto Egito. Este estilo monástico reunia grupos e comunidades de ascetas em um cenóbio ou mosteiro, vivendo em retiro¹⁸. Um desses mosteiros ficava num pequeno vilarejo conhecido como Seneset (em grego, Chenoboskia), atualmente al-Qasr, o mesmo vilarejo onde, em 1945, viviam os camponeses que teriam achado os códices (MEYER, 2007, p. 29-30), sempre seguindo os relatos tradicionais acerca do surgimento desse material.

Para Marvin Mayer, evidências arqueológicas indicam que os monges cristãos transitavam por toda a região em volta do Jabal al-Tarif e também pelo leito seco do rio Wadi Sheikh Ali, uma ravina estreita e pouco acessível. Existem cavernas com evidências da passagem desses monges, próximas à área onde teriam sido encontrados os códices de Nag Hammadi. Na parede interior de uma delas, conhecida como “caverna dos salmos”, há

¹⁸ Apa Pacômio tornou-se um monge por volta de 316 e foi aprendiz por sete anos de um anacoreta chamado Palamon. Acabou por se estabelecer em Tabenna no Alto Egito e, entre os anos 330 e 346, gradualmente organizou e governou uma confederação enorme de mosteiros, conhecida como *Koinonia* (comunhão em grego). Também compôs o primeiro conjunto conhecido de regras monásticas. Ele é às vezes descrito como o “fundador do monasticismo cenobita”; embora isso agora soe impreciso, uma vez que há evidências de confederações monásticas meletianas de tamanho considerável um pouco antes das de Pacômio. Seus sucessores imediatos foram Theodore e Horsiesios (NICHOLSON, 2018, p. 1117).

inscrições com tinta vermelha de abertura de alguns salmos, comumente lidos pelos monges egípcios. Ainda segundo este autor, especula-se que o local seria usado como uma capela de meditação (MEYER, 2007, p. 32).

No trajeto guiado pelo leito seco do rio intermitente Wadi Sheikh Ali, que conduzia ao deserto montanhoso da terra vermelha, foram encontrados hieróglifos entalhados na superfície de uma rocha (incluindo a palavra “deuses” e um motivo ornamental ao faraó Miquerinos)¹⁹. No mesmo local, os monges acrescentaram grafitos em copta com preces simples como “Rogai por mim. Eu sou Phibamon” ou “Eu sou Archeleos. Lembrai-vos de mim com amor”, esta última encontrada em uma lasca de pedra neste mesmo sítio. Segundo Meyer, semelhante tipo de apelo piedoso encontra-se em uma observação do escriba na conclusão do Códice II de Nag Hammadi: “Lembrai-vos de mim também, meus irmãos, nas suas orações” (MEYER, 2007, p. 32).

Na área da codicologia, que estuda a prática de confecção de livros, a técnica de cartonagem usava retalhos de papiros recicláveis, como cartas e documentos, para tornar as encadernações dos códices feitos em couro, naturalmente flexíveis, em encadernações rígidas. O processo revelou informações importantes sobre os manuscritos, por conter nomes de pessoas, lugares e datas, oferecendo indícios sobre a época e o lugar da confecção dos códices. Este material foi examinado minuciosamente por diversos pesquisadores e o resultado foi publicado em *Nag Hammadi Codices: Greek and Coptic Papyri from the Cartonnage of the Covers*, editado por John W. B. Barns, Gerald M. Browne e John C. Shelton (1981). Segundo o estudo, na cartonagem, foram encontradas datas relativas a meados do século IV ou pouco antes, além de nomes sugerindo monges e lugares em torno de Pbow e Seneset (Chenoboskia), oferecendo pontos de contato entre a produção dos códices de Nag Hammadi e o movimento monástico pacomiano (MEYER, 2007, p. 36).

A partir dessa forte presença cristã na região de Nag Hammadi, especialmente dentro do contexto monástico durante os primeiros séculos de nossa era, algumas hipóteses iniciais foram apresentadas acerca da compilação e da ideia de “enterro” dos códices. Nas primeiras tentativas, houve uma forte vinculação dos códices ao sistema gnóstico conhecido no século II, a partir dos pais da igreja em suas obras heriosológicas. Nessa direção, entre os principais autores está Jean Doresse, cujo entendimento gnóstico para os manuscritos já estava refletido

¹⁹ Menkauré, em egípcio antigo, foi um rei da IV dinastia egípcia, filho de Quéfren, o rei da segunda pirâmide de Gizé, e da rainha Khamernernebti I. Miquerinos teve pelo menos dois filhos do sexo masculino: um faleceu e o outro, Chepseskaf, foi o seu sucessor (MELLA, 1998, p. 117-118).

no título do seu livro sobre o tema: *The secret books of the egyptian gnostics: an introduction to the gnostic coptic manuscripts discovered at Chenoboskion*, publicado em 1960²⁰.

Um dos que trataram especificamente da possível origem monástica para os manuscritos coptas foi James Robinson. Para ele, a proveniência dos códices tem sido muitas vezes identificada com a Ordem Pacomiana em função da proximidade entre o local da descoberta e os mosteiros. Contudo, o autor reconhece a fragilidade dessa hipótese, chamando-a de “possibilidade desesperadora”, porém a mais concreta até então e ao mesmo tempo longe de ser conclusiva (ROBINSON, 2014a, p. 30). O mesmo tipo de entendimento teve John W. B. Barns na obra já citada, ou seja, tratava-se de uma coleção monástica pacomiana, especialmente por parecer inconcebível que outra organização monástica concorrente pudesse existir simultaneamente na mesma região.

Por outro lado, a ideia de que um grupo de cristãos gnósticos (aceitando o material dentro desse rótulo) instalados em meio ao monasticismo pacomiano é considerada pouco provável, em razão da ortodoxia dos mosteiros dessa ordem, refletida, por exemplo, em obras sobre a vida de Pacômio e lendas monásticas. Outra possibilidade, como a de que os Códices de Nag Hammadi seria uma coleção heresiológica, usada para refutar as doutrinas divergentes de então, também é descartada por Robinson. A tese da coleção heresiológica como explicação para sua localização em bibliotecas monásticas ortodoxas aparece no artigo do professor de Egiptologia da Universidade de Uppsala, Torgny Säve-Söderbergh (1914-1998), “Holy scriptures or apologetic documentations? The sitz im leben of the Nag Hammadi Library”, publicado em 1975.

O argumento, segundo James Robinson, era o de que um defensor da ortodoxia cristã, dificilmente se daria ao trabalho de colecionar os textos não cristãos que estão incluídos nos Códices de Nag Hammadi. Igualmente, alguns textos não são considerados explicitamente heréticos o suficiente para serem incluídos nesse hipotético catálogo. Por fim, “o cuidado e a devoção religiosa” refletida na produção dessa coleção, dificilmente sugerem que os livros foram produzidos “por questões antagônicas ou mesmo por desinteresse quanto ao seu conteúdo, mas sim para refletir a veneração perante os textos sagrados” (ROBINSON, 2014a, p. 30-31). Além do que, as notas do escriba nos próprios textos são piedosas e não

²⁰ Jean Doresse, Egiptologista francês que estava em viagem de pesquisa estudando os mosteiros coptas no período do surgimento dos códices em Nag Hammadi. A obra de 1960 em inglês (London: Hollis & Carter), foi traduzida por Leonard Johnston do original francês *Les livres secrets des gnostiques d'Égypte: I. Introduction aux écrits gnostiques coptes découverts à Khénoboskion* (Paris: Librairie Plon, 1958).

heresiológicas. O que, então, supostamente, cogita Meyer, “poderia ter levado os monges pacomianos a enterrar os códices de Nag Hammadi?” (MEYER, 2007, p. 37).

Muitos que abordam o tema, geralmente, se referem à carta festiva de Páscoa do arcebispo de Alexandria, Atanásio²¹, datada de 367 de nossa era. Nela há uma clara indicação de que uma literatura alternativa estava em uso entre os monges. A correspondência é considerada a causa para o sumiço dos códices, embora isso seja contestado por faltar elementos que comprovem a hipótese²², restando apenas uma relação estabelecida diretamente entre um evento e outro, sem considerar possíveis variáveis, operando mais como sugestão do que como evidência. O documento, que deveria ser lido nas igrejas do Egito, condenava os escritos e seus autores, advertindo que tais textos são uma produção dos heréticos, que os escrevem quando lhes agrada e “generosamente os assinam com uma data anterior à composição para que possam ser capazes de se referir a eles como escritos supostamente antigos e ter neles ocasião para enganar inocentes”. Teodoro, sucessor de Pacômio, e então líder dos mosteiros dessa Ordem, teve a carta traduzida para a língua copta e “depositada no mosteiro para servi-los como norma” (MEYER, 2007, p. 38).

James Robinson, inclusive, destaca um aspecto que parece reforçar essa sugestão da carta festiva como causa para a ideia do enterro dos Códices de Nag Hammadi, ao comparar o processo de ocultação dos Manuscritos do Mar Morto, que foram guardados e escondidos em jarros na ocasião da chegada da Décima Legião Romana. Semelhantemente, o alegado enterro dos códices, feito também se utilizando de um jarro, poderia ter sido precipitado pela chegada das autoridades romanas, já sob influência eclesiástica. Além disso, segundo o autor, não foram apenas os Manuscritos do Mar Morto colocados em jarros para segurança, “os manuscritos bíblicos foram encontrados preservados da mesma forma ao longo do rio Nilo, em alguns casos, datados e enterrados na mesma região de Nag Hammadi” (ROBINSON, 2014a, p. 33-34). Marvin Meyer também defende a hipótese da carta festiva de Atanásio como ocasião plausível para essa ideia de enterro dos códices. Sua conjectura é como segue:

Quando os monges pacomianos souberam das palavras de advertência do santo arcebispo, eles podem ter pensado nos livros de sabedoria espiritual em seu poder, livros que poderiam ser considerados heréticos, e se determinaram a livrar-se deles.

²¹ Bispo de Alexandria de 328 a 373, principal nome da igreja dominante do século IV, e teólogo na batalha pela ortodoxia contra o arianismo. Nasceu em Alexandria, em 295; faleceu em Alexandria, em 2 de maio de 373. Das 45 Cartas Pascoais de Atanásio, a 39ª, escrita para a Páscoa de 367, é importante para o contexto aqui em discussão exatamente por sua ligação com a consolidação do cânon bíblico e proibição dos livros apócrifos (New Catholic Encyclopedia. 2nd ed. Vol. 1. Michigan: Gale, 2002, p. 817, 819).

²² Armand Veilleux, em seu artigo “Monasticism and Gnosis in Egypt”, de 1986, questiona a carta de Atanásio como uma teoria válida para o enterro dos códices exatamente por ainda restar incomprovada.

Contudo, eles não poderiam simplesmente destruí-los, desse modo eles os reuniram e os esconderam em segurança, para serem descobertos numa outra época (MEYER, 2007, p. 38).

À primeira vista, o roteiro sugerido por Meyer parece fazer todo o sentido, sobretudo diante de indícios como os que foram apresentados até aqui, principalmente porque a queima da coleção seria a solução mais plausível, rápida e eficaz caso a motivação fosse destruir textos heréticos, como argumenta Robinson. Além disso, se os códices fizessem parte de uma biblioteca pacomiana (tese mais aceita), “eles teriam sido retirados, não pelos caçadores de heresias, mas sim por devotos que os veneravam o suficiente para enterrá-los em um jarro, por questões de segurança, para a posteridade” (ROBINSON, 2014a, p. 34).

3 Pesquisa contextual sobre os Códices de Nag Hammadi e críticas recentes

Estudos mais atualizados, porém, podem colocar em xeque as suposições dos pesquisadores decanos na matéria, em torno das origens e de um suposto “enterro” dos códices, como visto anteriormente. É nessa direção que um conjunto de textos e a obra *The Monastic Origins of the Nag Hammadi Codices*, publicada em 2015, dos pesquisadores da Faculdade de Teologia da Universidade de Oslo, Hugo Lundhaug e Lancett Jenott, procuram lançar luzes sobre esse enigmático acontecimento, atualizando a discussão exatamente sobre a produção desse material e as possíveis razões para uma coleção heterogênea e heterodoxa pertencer e circular, aparentemente, por entre os mosteiros egípcios, sob liderança ortodoxa (tese mais recorrente).

Nesse e em outros trabalhos, a proveniência dos códices de Nag Hammadi tem sido um ponto central em discussão entre os pesquisadores desde o surgimento *oficial* dos códices em 1946, na cidade de Nag Hammadi. A hipótese da obra dos pesquisadores de Oslo (2015), isto é, a de que os manuscritos foram compilados e lidos por monges cristãos no IV século, embora guarde semelhanças em alguns aspectos, segundo os autores, apresenta algumas divergências em relação ao que vinha sendo afirmado sobre o tema. Assim, de início, eles declaram que:

O objetivo do presente estudo é analisar criticamente os argumentos contra a teoria das origens monásticas dos códices de Nag Hammadi, como estabelecido por Khosroyev e outros, e demonstrar através de um exame minucioso de todas as evidências disponíveis, a plausibilidade de que foram produzidos e lidos por monges egípcios. (...). Os monges que possuíam os Códices de Nag Hammadi não precisam ser considerados como gnósticos. (...). Pretendemos demonstrar que um cenário

monástico fornece a explicação mais convincente das evidências disponíveis, incluindo a localização de sua descoberta, os papiros recicláveis usados para endurecer suas capas de couro e a terminologia usada pelos escribas nos colofões (LUNDHAUG; JENOTT, 2015, p. 4-8)²³.

Explorando intensamente o contexto da descoberta dos códices no Egito de então e fundamentados em elementos arqueológicos e codicológicos, os autores sustentam que os códices foram compilados e lidos por monges cristãos, não necessariamente pacomianos, rechaçando o rótulo inicial de cristãos *gnósticos*, uma vez que essa associação incorreria diretamente na categoria de obras heréticas, proibidas consequentemente a cristãos ortodoxos. A partir da influente obra de Michel Williams, *Rethinking “gnosticism”: an argument for dismantling a dubious category*, de 1996, os autores defendem que não há evidências concretas que liguem o contexto da época ao que se entende por gnóstico pelos eruditos. Além disso, o termo *gnóstico* nunca foi satisfatoriamente definido até hoje e a diversidade de temas encontrada nos códices, torna muito difícil nomear os códices de gnósticos, em função também de que não se adaptam prontamente a ideias estereotipadas comuns de atitudes *gnósticas*, como um “ódio ao mundo e seu criador”, ou uma postura “antibíblica” (LUNDHAUG; JENOTT, 2015, p. 14-17; 55-73). Assim, os autores tiram o foco da discussão sobre o gnosticismo e move as possibilidades para o campo da diversidade do cristianismo dos primeiros séculos no contexto egípcio.

A tese não é totalmente nova, como pudemos verificar, e as críticas também não, principalmente na alegação de que era difícil aceitar monges ortodoxos reunindo textos considerados heréticos para ler e abrigar entre suas bibliotecas, como sugerido na seção anterior. Alternativamente, por exemplo, o estudioso russo Alexandr Khosroyev em 1995²⁴, destacou um conteúdo filosófico e antibíblico dos códices, argumentando que eles deveriam ter pertencido a um grupo de intelectuais urbanos, suficientemente educados na filosofia grega para lê-los e compreendê-los. Este trabalho de Khosroyev foi bastante influente, sendo responsável em certa medida pela hipótese da origem monástica para os códices entrar em desuso por especialistas na matéria (LUNDHAUG; JENOTT, 2015, p. 2).

Em resposta à crítica de Khosroyev, Lundhaug e Jenott argumentam que, “embora os textos de Nag Hammadi estejam escritos em copta, o tipo de intelectuais imaginados por Khosroyev teria simplesmente lido esses textos em grego”. Outro ponto de discórdia presente

²³ A partir deste ponto, todas as traduções de trabalhos publicados em língua inglesa inéditos em português são de nossa autoria.

²⁴ KHOSROYEV, Alexandr. *Die Bibliothek von Nag Hammadi. Einige Probleme des Christentums in Ägypten während der ersten Jahrhunderte*. Altenberge: Oros, 1995.

nestes trabalhos relaciona-se à suposta motivação para a tradução do grego para o copta. Enquanto Khosroyev sugere uma explicação linguística, isto é, uma progressiva perda da capacidade de ler grego dos supostos intelectuais urbanos (respondendo à objeção anterior), os pesquisadores Lundhaug e Jenott defendem uma justificativa teológico-devocional para a tradução, ou seja, beneficiar a comunidade monástica não leitora do idioma grego (LUNDHAUG; JENOTT, 2015, p. 3-6).

Os pesquisadores da Universidade de Oslo, a partir de uma variedade de fontes, incluindo biografias de santos, regras monásticas, papiros documentais e evidências arqueológicas, demonstram que o monasticismo neste período era mais diversificado do que muitas vezes foi reconhecido, tanto em termos de organização como de teologia. Para os autores, o material de leitura dos monges naquela época nem sempre pode ser rotulado como ortodoxo, uma vez que os monges foram criticados em diversas ocasiões pelas autoridades da Igreja em função da leitura de literatura extracanjônica, a exemplo da carta festiva de Atanásio, como visto anteriormente.

Apesar da condenação, as obras continuaram fazendo parte das bibliotecas monásticas durante muitos séculos. Além disso, a temática dos códices era do interesse dos monges, tais como alusões a assuntos como progresso espiritual, conhecimento revelado, visões, ascensões celestiais, anjos, demônios e ascetismo, bem como ênfase na interpretação das escrituras. Isto explicaria como textos tão diversos se encaixariam numa biblioteca monástica ao lado de textos bíblicos e outras obras também monásticas conhecidas da época (LUNDHAUG; JENOTT, 2015, p. 22-41)²⁵.

A referida obra também trata do aspecto codicológico dos textos com base na cartonagem utilizada para endurecer suas capas, que na visão dos autores forneceria provas inestimáveis para a vida cotidiana e o contexto social em que os códices foram produzidos, defendendo a probabilidade de que esses documentos, a exemplo de cartas, fossem de fato propriedades de pessoas que fizeram os códices, sendo evidências valiosas para apontar a origem desses livros. No entanto, estudiosos da matéria consideraram esses fragmentos irrelevantes, argumentando que tais cartas poderiam ter sido coletadas simplesmente de um

²⁵ Um exemplo são os Documentos Dishna (Papiro Bodmer), uma coleção de manuscritos descobertas dentro de uma biblioteca monástica pacomiana, contendo cópias de arquivo de cartas formais de abades dessa ordem monástica, além de material bíblico, apócrifo, martiriológico e outros materiais edificantes (MEYER, 2007, p. 36-37). Hugo Lundhaug, recentemente, sugeriu que os Documentos Dishna e os códices de Nag Hammadi, em função da proximidade dos locais de descoberta de ambos a mosteiros de Pacômio, teriam este ambiente como hipótese provável para a origem de ambos. No entanto, reconhece, “tal conexão permanece controversa e a probabilidade e implicações potenciais de uma possível proveniência compartilhada”, que vem a ser a tese desenvolvida em seu artigo, “ainda não foram completamente exploradas” (LUNDHAUG, 2018, p. 330-331).

monte de lixo local e, portanto, não trariam esclarecimentos sobre a origem dos manuscritos (LUNDHAUG; JENOTT, 2015, p. 43-46).

Porém, uma carta bastante significativa, supostamente endereçada a Apa Pacômio, entre os materiais recicláveis, demonstraria uma estreita ligação entre os criadores dos códices e a vizinhança monástica pacomiana, que juntas, formavam uma federação, dentro de uma variedade de grupos cenobitas, que possivelmente não compartilhavam as mesmas crenças teológicas, sendo, portanto, muito provável que os códices pertencessem a um desses grupos, a partir exatamente da diversidade existente nessas comunidades (LUNDHAUG; JENOTT, 2015, p. 48-54).

Entretanto, numa resenha²⁶ publicada em 2016, sobre a obra dos pesquisadores da Universidade de Oslo, a professora de Egíptologia e Estudos Coptas da Universidade italiana La Sapienza, Roma, e professora honorária de Coptologia da Universidade de Hamburgo, Alemanha, Paola Buzi, afirma que o livro de Lundhaug e Jenott, não contém surpresas para os leitores, como sugere seu título. Além disso, a tese da origem dos códices dentro de um contexto monástico, ao invés de uma produção e circulação a partir de uma biblioteca urbana ou particular pertencente a uma pessoa erudita, já era bem conhecida. A diferença da nova pesquisa, lembra Buzi, é que o argumento do ambiente monástico pacomiano como local mais provável para compilação e leitura recebe um tratamento sistemático, corroborado através de um cuidadoso reexame dos dados disponíveis.

Contudo, aponta Buzi, os autores enfrentam os principais obstáculos para a associação dos textos de Nag Hammadi com o início do monaquismo egípcio: a ideia do monge analfabeto, que não teria sido capaz de compreender complexas construções filosóficas e, ao mesmo tempo, a classificação dos textos de Nag Hammadi como gnósticos e, portanto, de algum modo alheio ao cristianismo então vigente (BUZI, 2016, p. 95-100). E, segundo Buzi, embora os autores afirmem repetidamente que a hipótese da proveniência monástica dos códices de Nag Hammadi não é *um sinônimo da hipótese pacomiana* como explicação para as origens,

é claro que isso é exatamente o que eles pensam. Neste ponto, é oportuno esclarecer que considero a origem monástica dos códices de Nag Hammadi certamente uma possibilidade séria e que os argumentos utilizados por Lundhaug e Jenott em apoio a ela estão muito bem documentados. Ao mesmo tempo, no entanto, acredito que todos os elementos usados para fundamentar esta hipótese não são suficientemente fortes para descartar outras opções (BUZI, 2016, p. 95-100).

²⁶ BUZI, Paola. The Monastic Origins of the Nag Hammadi Codices. Review. *The Comparative Oriental Manuscript Studies Bulletin*, vol. 2 (1), p. 95-100, 2016.

Uma outra posição, antes mesmo do livro de Lundhaug e Jenott, vem da pesquisadora e professora do Departamento de Estudos da Religião, da Brown University, Estados Unidos, Nicola Denzel Lewis²⁷, no artigo em coautoria com Justine Ariel Blount, *Rethinking the origins of the Nag Hammadi Codices*, publicado em 2014, onde endereça diversas críticas à “famosa história da descoberta por trás dos Códices de Nag Hammadi”. Para as autoras, “uma análise minuciosa de seus detalhes revela inconsistências e ambiguidades”. O texto procura explorar os momentos problemáticos da narrativa tradicional do achado, desafiando as sugestões de James Robinson e de outros pesquisadores acerca dos códices de Nag Hammadi, como pudemos acompanhar anteriormente (DENZEL LEWIS; BLOUNT, 2014, p. 399).

As pesquisadoras, antes, consideram nesse trabalho, que os códices de Nag Hammadi poderiam ter derivado de coleções particulares de cidadãos greco-egípcios da antiguidade tardia que, segundo as autoras, teriam “encomendado os textos para uso pessoal, depositando-os como bens de sepultura, seguindo uma prática bem atestada no Egito” (DENZEL LEWIS; BLOUNT, 2014, p. 399-419). Paola Buzi, entretanto, sobre essa sugestão dos códices de Nag Hammadi como uma versão cristã do Livro dos Mortos egípcio, declara não ser aceitável, embora para Buzi, as pesquisadoras da Brown University tenham razão em suspeitar de certos elementos da narrativa sobre o lugar e as modalidades da descoberta (BUZI, 2016, p. 95-100).

Esta ideia, à primeira vista, surpreendente, não era novidade. Mas foi a partir do seu reavivamento por meio deste artigo de Denzel Lewis e Justine Blount que o tema alcançou maior relevância. Um ano antes, em 2013, a própria autora já havia tratado do tema, inclusive com mais profundidade, no texto “Death on the Nile: egyptian codices, gnosticism, and early christian books of the dead”²⁸. Neste trabalho, Denzel Lewis apresenta uma série de circunstâncias favoráveis à sua hipótese, a exemplo de alguns códices encontrados aparentemente nessa condição, especialmente o Códex Panopolitanus²⁹, além de referências a trabalhos de autores envolvidos diretamente com a descoberta (Rodolphe Kasser, Martin Krause, Jean Doresse).

²⁷ Em 2017, Nicola Denzel Lewis passou a integrar a Escola de Artes e Humanidades, no Departamento de Religião da Claremont Graduate University, Estados Unidos, Califórnia.

²⁸ A autora nas referências bibliográficas deste artigo de 2013, inclui um trabalho não publicado de 2012, onde, segundo informa, já tratava dessa questão: “Nag Hammadi’s Codex II as a Graeco-Egyptian ‘Book of the Dead’”.

²⁹ O Códice Panopolitanus, descoberto em 1886 em Panópolis, Egito, é uma antologia de três textos; contém quase todo o chamado “Livro dos Vigilantes” do popular texto pseudo-epigráfico judaico, Primeiro Enoch, uma parte do evangelho apócrifo de Pedro [páginas 2–10] e cerca de um terço do Apocalipse Grego de Pedro, preservado em etíope (DENZEL LEWIS, 2013, p. 161).

Também em 2013, Mark Goodacre, estudioso do Novo Testamento e professor do Departamento de Religião da Universidade de Duke, nos Estados Unidos, em seu artigo “How reliable is the story of the Nag Hammadi discovery”, apresentou uma lista de objeções ao que ele chama de “canônica” história de Nag Hammadi. Para ele, há versões diferentes e conflitantes desse relato, como a inclusão de duas pessoas (1977), sete pessoas (1979) e oito pessoas (1981) na descoberta do jarro de cerâmica que continha os códices. Divergências como essas (ele apresenta várias), levantariam suspeitas sobre a confiabilidade dessa narrativa. Goodacre sugere que a versão de Jean Doresse, de 1958, seria mais segura do que as posteriores, especialmente por apresentarem um elevado nível de dramaticidade (GOODACRE, 2013, p. 303).

4 “Repensando as origens dos códices de Nag Hammadi”³⁰

Em 2016, a partir da repercussão que as críticas ao relato tradicional acerca da “descoberta” dos códices assumiram no meio acadêmico, foi publicado um dossiê-resposta sobre a polêmica criada em torno do tema, no *Bulletin For the Study of Religion*, vol. 45, n. 2, sob a edição do professor de Religião Comparada da Universidade de Washington, Philip L. Tite. Dentre os textos a que tivemos acesso, destacamos aqui os artigos “Telling Nag Hammadi's egyptian stories”, de Dylan Michael Burns e “Finding early christian books at Nag Hammadi and beyond”, de Brent Nongbri, além do texto da própria Denzel Lewis, sugestivamente intitulado *Rethinking the Rethinking of the Nag Hammadi Codices*, onde, agora sem sua coautora, Justine Blount, responde às críticas endereçadas ao seu trabalho de 2014, reafirmando sua tese, embora fazendo alguns ajustes. A seguir, acompanharemos brevemente alguns aspectos do diálogo crítico estabelecido por estes textos.

Brent Nongbri, da Universidade Macquaire, Austrália, apresenta os artigos seminais de Goodacre (2013) Denzel Lewis; Blount (2014) como um importante desafio às opiniões estabelecidas, vendo nos trabalhos de ambos, teses dignas de uma séria consideração. Sua crítica mais incisiva, contudo, dirige-se às autoras. Assim, se por um lado elas lançam dúvidas sobre a tradicional história dos códices por meio de uma ambiciosa alternativa, por outro, incorrem no mesmo problema apontado, isto é, não têm uma visão igualmente crítica a respeito das evidências apresentadas em favor de sua hipótese (versão cristã do Livro dos

³⁰ Esta seção dependeu de textos que sem a generosidade de alguns dos autores não teríamos acesso. Agradecemos a Brent Nongbri (Universidade Macquaire, Austrália), Paula Jean Tutty e Hugo Lundhaug (Universidade de Oslo) pela gentileza do envio por e-mail de seus artigos, em ordem citada.

Mortos), ao utilizarem relatos igualmente duvidosos de achados, a exemplo do próprio Códex Panopolitanus, “relegando quaisquer argumentos contrários ao status de simplesmente estarem errados” (NONGBRI, 2016, p. 11-19).

Bastante incisivo, para Nongbri, o que temos no trabalho de Denzel Lewis; Blount é uma “polêmica útil”; um estímulo para nos fazer pensar de forma diferente sobre esta questão, embora sem deixarmos de ter “clareza e precisão ao lidar com as evidências”. Além disso, a ideia de que os códices seriam “bens funerários” ou mesmo que “seus conteúdos possam ter significado para as preocupações de seus donos sobre a vida após a morte, são teorias, sim, que merecem ser desenvolvidas”. Mas isso também significa possibilidades de conexões monásticas com os códices, “simplesmente porque não estamos em posição de sugerir que qualquer ligação com o monasticismo seja definitivamente descartada” (NONGBRI, 2016, p. 11-19).

Dylan Michael Burns, pesquisador da Universidade Livre de Berlim, também endereçou algumas considerações acerca dos detalhes mais “selvagens” (vingança de sangue, canibalismo, *gênio*, etc.) e das implicações orientalistas do relato de James Robinson, a partir dos textos críticos de Goodacre e Denzel Lewis; Blount. Embora concordando em parte com as objeções das críticas, o autor promove uma defesa mais contundente de pontos da história tradicional, ao procurar evidenciar alguns excessos, enganos e omissões dessas críticas, a exemplo de alguns relatórios iniciais sobre o evento não consultados (Doresse e Puech, 1948, p. 89; Doresse, 1950, p. 69-70, recuperados em Robinson, 2014b, p. 37-38) e depoimentos de pessoas envolvidas diretamente no acontecimento, cujo nome foi sequer mencionado, a exemplo do professor copta de inglês e história, Raghīb Andarawus al-Qiss Abd al-Sayyid (BURNS, 2016, p 5-7).

Assim, “repetir simplesmente a denúncia de Kasser e Krause acerca das investigações de Robinson”, deixando tópicos importantes sem consideração, como fizeram Goodacre, Denzel Lewis e Blount, afirma Burns, “é cometer uma grave omissão ao falhar em reconhecer a tentativa de Robinson em apresentar suas fontes aos seus colegas acadêmicos, de boa-fé, e com total transparência”. Isto para não dizer dos momentos do relato que, efetivamente, dispõe de fontes documentais ignoradas pela crítica em foco, a exemplo do depoimento do professor Raghīb Andarawus (entrevistado repetidamente por Robinson entre 1975 e 1978), ocorrido durante o encontro “A Report on the Discovery of the Nag Hammadi Codices”, no Cairo, em 1976 (BURNS, 2016, p. 6-8).

Sobre a questão do pertencimento e uso dos códices, este autor nos lembra uma importante terceira hipótese, apresentada em 2008 por Stephen Emmel, professor de Coptologia da Universidade de Münster, em seu trabalho “The coptic gnostic texts as witnesses to the production and transmission of gnostic (and Other) tradition”, onde sugere os códices como “produtos de uma espécie de ampla rede no Egito (mais ou menos informal) de pessoas educadas, principalmente em língua grega (isto é, tendo o grego como língua materna)”, de mesma opinião filosófica, esotérica e mística, e “para quem o Egito representava (mesmo que de maneira um tanto vaga) uma tradição de sabedoria e conhecimento a ser reverenciada e perpetuada”. Muito embora esta não fosse para Emmel a questão principal a ser tratada (pertencimento e proveniência dos códices), mas sim o problema de como as linhas de transmissão desses tratados tiveram início, além da própria natureza desse processo (do Grego para o Copta e para as cópias subsequentes) que, eventualmente, resultariam nos Códices de Nag Hammadi e outros textos (EMMEL, 2008, p. 48).

Stephen Emmel, neste mesmo trabalho, faz uma declaração que se encaixa no âmbito desta discussão acerca da alegada descoberta, quando afirma que mesmo que se possa ser provado que os Códices de Nag Hammadi foram depositados em um jarro de cerâmica e enterrado por monges egípcios, donos dos textos, ou ainda que escribas e/ou encadernadores da coleção fossem igualmente monges, “isto seria um fato muito interessante na história do monasticismo cristão, mas de forma alguma provaria que monges cristãos eram os **típicos** proprietários de uma tal literatura, nem seus típicos transmissores e tradutores” (EMMEL, 2008, p. 46. Grifo do autor). É importante destacar aqui que, muito daquilo que se afirma em torno desse evento pode perder seu objeto, ou no mínimo ser constantemente questionado, se o relato fornecido inicialmente pelos camponeses egípcios permanecer não comprovado, ou pior, tomado em parte como uma fábula, como tem feito exatamente os artigos críticos recuperados aqui, a despeito de todo o reparo que se possa fazer a eles. Por isso, seguindo esta direção, tanto o pertencimento quanto à proveniência dos códices ainda se mantém como questão central.

Neste ponto, é preciso chamar à defesa um dos principais alvos dos trabalhos de Nongbri, Burns e outros. Convidada para este propósito pelo editor Philip Tite³¹, Denzel Lewis apresenta suas, por assim dizer, considerações finais sobre o debate, após a polêmica

³¹ Mark Goodacre declinou o mesmo convite, assim como Justine Blount, esta, contudo, justificada pela sua ex-preceptora Denzel Lewis. O professor da Universidade de Duke, entretanto, manifestou contentamento por ver a discussão ir além dos textos seminiais de 2013 e 2014 (TITE, 2016, p. 2).

que se criou em 2013 e 2014 acerca do tema. No texto, a autora responde às críticas em blocos temáticos. Vamos destacar apenas alguns deles. No primeiro, acerca da crítica a James Robinson, reconhece a importância do autor, mas nos lembra que ninguém está isento a revisões, uma vez que esta é a própria natureza do trabalho acadêmico, afirmando ainda que, questionar a história tradicional “robustamente aceita” foi uma atitude importante reconhecida inclusive pelos seus principais antagonistas. Porém, a despeito da repercussão que seu trabalho alcançou, Denzel Lewis estranha o silêncio do próprio James Robinson em sua última publicação (2014), ao ignorar completamente a crítica dela e de Goodacre.

A autora ressalta que sua tese dos códices de Nag Hammadi como uma versão do “Livro dos Mortos” seria antes uma aposta, uma possibilidade intrigante a partir de elementos que suportariam sua especulação, advertindo, porém, não ser um fato. Por outro lado, também defende para todos em relação ao caso uma atitude de agnosticismo metodológico, focando apenas naquilo que “sabemos com certeza: que os códices apareceram gradualmente no mercado de antiguidades; que eles aparentemente vieram do Jabal al-Tarif; e que compartilham detalhes tais como estilos de encadernação e de escrita”. O que nos deixaria, segundo Denzel Lewis, “com uma tremenda quantidade de ‘incertezas’” ou aspectos desconhecidos, conduzindo-nos a outras possibilidades para além daquela hipótese tradicional de cenário monástico para os códices (DENZEL LEWIS, 2016, p. 41).

Dois pontos bastante explorados nos primeiros textos da autora (2013; 2014), a história do achado e seu contexto cultural, retornam agora. No primeiro caso, Denzel Lewis semeia a dúvida levantando fortes suspeitas ao aventar, a partir de pesquisas locais em 2012, a possibilidade de que os códices “tivessem sido removidos de algum lugar desconhecido e que toda a história da descoberta fosse construída para obscurecer suas verdadeiras origens”. Seu palpite era de que “aqueles envolvidos com a venda desses livros precisavam permanecer livres de qualquer censura ou controvérsia internacional”, de modo que a “criação da narrativa do achado, aumentou tanto o fascínio pelo objeto como assegurou aos compradores seu valor e, sobretudo, que os códices teriam sido obtidos legitimamente” (DENZEL LEWIS, 2016, p. 42).

Ainda para a autora, um elemento da história de James Robinson sempre a impressionou. A ideia de que os códices de Nag Hammadi não foram obtidos ilegitimamente fica nestes relatos “ostensivamente clara”. Neles, inclusive, a descoberta do jarro teria sido completamente acidental. Nessa mesma perspectiva, ironiza: “Mohammed Ali não teria procurado lucrar com a venda dos códices”, ou ainda, “os livros tinham chegado fortuitamente

às mãos dos coptas que, mais uma vez, sentiam que eram importantes artefatos para aprender mais sobre nossa (ou sua) herança cultural”, sendo entregues ao mercado de antiguidades “para que os estudiosos pudessem traduzi-los, beneficiando o mundo”. Assim, “a proveniência dos códices não poderia ser duvidosa”, especialmente para o projeto de tradução ligado à UNESCO. Para Denzel Lewis, não se trata de acusar Robinson de desonestidade ou Mohammed Ali de roubo de túmulos, mas antes que

a história da descoberta que conhecemos veio acompanhada de circunstâncias específicas e, como na maioria das mitologias, está sujeita a contínuas alterações, adições, dissimulação, hipérbole, distorção, emendas, formas variantes, leituras variantes e assim por diante. Como Eva Mroczek observa aqui [*Bulletin for the Study of Religion*] sobre as narrativas de descoberta em geral, é isso que as torna interessantes, não necessariamente, o que as torna verdadeiras (DENZEL LEWIS, 2016, p. 42)³².

Sobre o contexto cultural, Denzel Lewis apresenta alguns contrapontos acerca das críticas que recebeu nos textos do *Bulletin for the Study of Religion*, vendo nisto uma oportunidade para repensar novos cenários e circunstâncias por meio dos quais os códices permaneceram até então longe da publicidade e dos antiquários, no Egito. Tony Burke, autor que também contribuiu para essa discussão no mesmo dossiê do *Bulletin* (2016), com seu “What do we talk about when talk about the Nag Hammadi Library”, usa em seu texto um termo chave para este debate: *grupo de códices*. De modo que a ideia de uma “biblioteca” também perderia força, na medida em que “somos levados a especular sobre a lógica por trás de como foram agrupados”. Numa chegada gradual ao mercado de antiguidade a teoria pacomiana torna-se menos óbvia e a alternativa de colecionadores particulares faria mais sentido. Neste ponto, defende Denzel Lewis, seria correto “manter uma mente aberta sobre como e por que os livros foram depositados”, concluindo: “Justine e eu fizemos uma sugestão: que eles poderiam ter sido depósitos funerários cristãos” (DENZEL LEWIS, 2016, p. 43).

Encerrado seu artigo, Denzel Lewis faz referência à obra de Lundhaug; Jenott (2015). Embora confessando não ter lido, mas possuindo conhecimento deste trabalho, pondera sobre a hipótese dos pesquisadores de Oslo de que os códices teriam sido de fato compostos dentro

³² Eva Mroczek, professora assistente do Departamento de Religious Studies, Universidade da Califórnia, Davis, publicou o texto “True stories and the poetics of textual discovery”, no mesmo dossiê sobre Nag Hammadi, no *Bulletin for the Study of Religion*.

de um cenário monástico. No entanto, conforme aponta, “nem toda a produção textual no Egito antigo tardio veio de contextos monásticos” (DENZY LEWIS, 2016, p. 43). Por outro lado, afirma a autora, sua ideia agressivamente criticada, isto é, que indivíduos particulares no Egito “podem ter encomendado esses códices como bens de luxo, seguindo seus interesses antiquários, não é nem “ridícula” nem “absurda” como algumas das críticas anunciaram em mídias sociais”, bastando lembrar as hipóteses aparecidas anteriormente (aqui já referidas) de Alexandr Khosroyev (1995) e Stephen Emmel (2008). Isto para não falar de estudiosos de Nag-Hammadi que, incluindo Paul-Hubert Poirier em artigo-reposta publicado no *Bulletin* (2016), “rejeitam a tese de um *sitz-im-leben* monástico para os códices de Nag Hammadi” (DENZEL LEWIS, 2016, p. 44). Em conclusão, a autora conjectura e relativiza:

Será que “cristãos gnósticos” ou “cristãos com propensões gnósticas”, para citar Poirier aqui, teriam se interessado em compilar, circular, possuir ou mesmo ser enterrados com esses textos? Imagino que a resposta seja “sim”. Será que os não-cristãos, do tipo que coletavam textos herméticos? Imagino que a resposta aqui seja também “sim”. E finalmente, um monge ou abade egípcio em um mosteiro ou caverna teria possuído e lido tal livro? Novamente a resposta é sim. Desde que não possamos saber a quem pertenceu estes livros e por que, nós devemos considerar o que sabemos sobre o contexto mais amplo no qual eles foram compostos, fazendo nossas melhores e educadas suposições a partir daí (DENZEL LEWIS, 2016, p. 44).

Nessa direção, até onde fomos capazes de acompanhar, um dos últimos trabalhos acerca da proveniência dos códices apareceu em 2018. Com mais uma importante publicação sobre a matéria, os pesquisadores da Universidade de Oslo, Lundhaug e Jenott, apresentam em *The Nag Hammadi Codices and Late Antique Egypt*, novos trabalhos de pesquisadores nessa área. Interessa-nos, aqui, especialmente o artigo de Paula Jean Tutty, com o provocativo título “Books of the dead or books with the dead? Interpreting book depositions in Late Antique Egypt”, por realizar aquilo que sugeriu Nongbri em seu artigo citado, ao defender uma revisão mais crítica das evidências acerca das questões de produção e descoberta dos códices, o que, segundo o autor, encorajaria “uma variedade de explorações” (2016, p. 17).

Na mesma coletânea, um de seus organizadores, Hugo Lundhaug, também explora a questão do pertencimento e proveniência dos códices, não tratando, porém, da tese do “Livro Cristão dos Mortos”, em seu “The Dishna Papers and the Nag Hammadi Codices: the remains of a single monastic library?” Na pesquisa, o autor sugere que estas duas fontes de manuscritos (Documentos Dishna e Códices de Nag Hammadi) derivam da mesma comunidade antiga e, indo além, que também derivam da mesma coleção de livros, uma vez que é bastante provável um ambiente monástico pacomiano para estes textos, apontando nessa

direção aspectos codicológicos, linguísticos, paleográficos, doutrinários, cronológicos, entre outros, além de fazer uma comparação a partir de uma outra coleção de manuscritos encontrada em um ambiente comprovadamente monástico (LUNDHAUG, 2018, p. 329-386).

Ocupando-se em refutar a ideia de “Livro Cristão dos Mortos”, Paula Tutty procura demonstrar a implausibilidade dessa tese. À pergunta, “poderiam os Códices de Nag Hammadi ser concebidos principalmente como artefatos ritualísticos, em vez de obras de discurso teológico e educação religiosa, que deveriam ser lidas pelos vivos?”, a autora apresenta seu parecer-resposta a partir de um longo exame sobre a tradição e desenvolvimento do Livro dos Mortos no Egito, alimentado por uma quantidade massiva de notas explicativas e de referências que procuram corroborar suas asserções. Assim, além da “falta de compreensão por parte de alguns estudiosos” especificamente sobre a tradição do Livro dos Mortos no Egito, Tutty discute “as práticas religiosas da comunidade cristã no Egito, reveladas tanto na cultura material quanto nas evidências literárias”, como um argumento contra a existência continuada de tal livro no período cristão, bem como o próprio conteúdo desses textos e as circunstâncias que cercam os enterros de códices da antiguidade tardia (TUTTY, 2018, p. 2-4).

Para a autora, a interpretação dos Códices de Nag Hammadi como *Livros Cristãos dos Mortos*, na nomenclatura de Tutty, baseia-se em duas premissas: “primeiro, que a literatura de ascensão lida pelos primeiros cristãos teria servido ao morto como literatura performativa para sua própria ascensão pós-morte; e segundo, que os códices de Nag Hammadi foram encontrados em um túmulo”. Mas, questiona Tutty, “que evidências teríamos para afirmar que os Códices de Nag Hammadi foram encontrados em um túmulo?” (TUTTY, 2018, p. 28-29). Pelo contrário, nenhuma evidência de cemitério foi identificada nas duas temporadas em que as equipes de escavações, conduzidas em 1975 por Philip Hammond e James Robinson na área identificada por Jean Doresse, que visitou o local em 1950 e, mais tarde, por Mohammed Ali, o homem que teria encontrado os códices. O resultado do relatório, de acordo com Hammond, foi que “a pesquisa produziu evidências negativas - isto é, nenhum padrão ordenado de detecção de anomalias subsuperficiais apareceu ao ponto de sugerir a presença de uma necrópole” (TUTTY, 2018, p. 29-30).

Ainda segundo a autora, ao ser confrontado com a falta de evidência no local, “Mohammed Ali mudou sua história sobre o site de busca e apontou para outra área a algumas centenas de metros de distância”. Mais uma vez, nenhuma evidência foi encontrada que levasse a um túmulo ou a um jarro. Mesmo diante de alguma evidência sobrevivente

próxima àquele local, “não há nada que a vincule conclusivamente à deposição dos códices de Nag Hammadi”. Embora a área provável da descoberta fosse usada para enterros no período cristão, também o era utilizada para outros fins, assim, “sem qualquer evidência segura de ligar os códices de Nag Hammadi a um túmulo, a interpretação deles como artefatos funerários, bens de sepultura e *Livros Cristãos dos Mortos*, deve permanecer como uma especulação sem suporte”. Ademais, “quaisquer que sejam as razões propostas para o uso e a deposição desses códices, a noção de que eles funcionavam como *Livros Cristãos dos Mortos* é talvez a mais implausível” (TUTTY, 2018, p. 30-31).

Em conclusão, Tutty argumenta que memórias são “reconstruídas em cada época dentro de um quadro de referência contemporâneo, de modo que sua recordação sempre se relacione com uma situação presente”. O significado de artefatos deve ser, portanto, “colocado na própria perspectiva de cada pessoa e dada sua própria relevância”. Quem depositava seus mortos como múmia contendo referências a orações cristãs, “o fizeram de um modo que referenciava seu próprio meio cultural, não o de mil anos antes”. Livros cristãos encontrados em contextos funerários também precisam do mesmo nível de contextualização, uma vez que foram “produzidos e lidos em um ambiente cristão, não importando quão pouco familiar o conteúdo possa parecer aos leitores modernos acostumados ao cânone cristão tradicional”. O simples interesse por “ascensões celestiais”, não sugeriria, necessariamente, seu uso como livros literais dos mortos. Portanto, “na medida em que se pode identificá-los como bens de sepultura, eles **não são** Livros dos Mortos, mas livros **com** os mortos, obras preciosas presumivelmente lidas pelos falecidos, que achavam que tinham alguma importância em suas vidas” (TUTTY, 2018, p. 32. Grifo nosso).

Considerações finais

Um conjunto relativamente denso de pesquisas nessa área foi levantado aqui. Deste aporte, podemos extrair algumas lições para o estudo deste tema, evitando em parte, com base nessas novas pesquisas, reproduzir acriticamente o “canônico” relato tradicional (camelo-deserto-jarro), geralmente presentes em trabalhos introdutórios aos códices. Isto porque depois dos artigos de Goodacre, Denzel Lewis; Blount e da repercussão no *Bulletin*, é preciso reavaliar a forma como nos referimos aos Códices de Nag Hammadi (ao invés de “Biblioteca”, por exemplo). Devemos, portanto, ter em mente alguns balizadores ao tratarmos desse material, seja de uma forma ampla, no caso da discussão aqui estabelecida, seja de uma

maneira restrita, ao abordarmos um determinado códice, mas tendo que contextualizá-lo dentro desse conjunto.

Assim, seu contexto de produção e uso não pode ser vinculado, sem qualquer ressalva, por exemplo, à ideia de um conjunto de textos integralmente gnóstico ou a um ambiente monástico cristão, seja ele pacomiano (ROBINSON, 2014a; MEYER, 2007) ou de outra ordem monástica (LUNGHAUG; JENOTT, 2015). Por outro lado, também não é possível em favor de uma outra situação de existência desses códices, excluir tal possibilidade, (KHOSROYEV, 1995; EMMEL, 2008), como nos lembra Brent Nongbri (2016). Ou ainda, especular em bases menos sólidas, por mais atraentes e intrigantes que sejam as hipóteses (DENZEL LEWIS; BLOUNT, 2014; DENZEL LEWIS, 2016), sem apresentar uma ancoragem robusta, para suportar uma determinada hipótese, explorando as possibilidades advindas desse tipo de suposição (TUTTY, 2018).

Contudo, como nos lembra a própria Denzel Lewis acerca do surgimento (ao invés de “descoberta”) dos códices, o que se tem de concreto são os primeiros registros documentados no Cairo, em 1946. É preciso dizer que a história resgatada por James Robinson através de um trabalho de pesquisa de relatos publicados alguns poucos anos depois do evento, se mantém, sobretudo, a partir da retrospectiva feita por Mohammad Ali, sujeita, obviamente, a muitas lacunas, com preenchimentos sugeridos a posteriori, se levarmos em conta o intervalo de três décadas, aceitando tal relato como 100% verídico. Afinal, o próprio Ali mudou sua versão inicial quando nenhum vestígio da então “descoberta” foi encontrado no local indicado por ele, durante as expedições arqueológicas de Hammond e Robinson, em 1975.

De modo que, até hoje, não há qualquer evidência segura de que houve um jarro nesse caso e de que os códices foram desenterrados, que não passe por um tal relato, como pudemos acompanhar aqui. Não é sem razão que apareçam algumas ideias alternativas à “canônica” narrativa do achado, como batizou Goodacre (2013). E com isso já entramos no segundo aspecto dessa questão, isto é, a produção, uso e surgimento dos códices, em que as apostas são mais complexas e cheias de meandros, algumas das quais, porém, estreitamente dependentes dessa narrativa tradicional, posta agora em causa, indo da mais recorrente (ambiente monástico) à mais impressionante sugestão (Livro Cristão dos Mortos).

O ambiente monástico é sem dúvida o que recebe um conjunto mais encorpado de indícios que poderiam levar à confirmação da narrativa tradicional, assumida como fato. Esta hipótese começou a ser considerada logo após os primeiros registros da presença dos códices em Nag Hammadi, local cercado por uma significativa presença monástica, atestada

sobretudo pela arqueologia, mas também pela paleografia e literatura. Tal proximidade conduziu conseqüentemente à ideia da configuração monástica para a compilação dos códices, com a obrigação de prová-la a partir daí, a exemplo do que buscaram os primeiros trabalhos nessa direção, especialmente sob a liderança de James Robinson, e mais recentemente, a partir da “escola” de Oslo, através de duas importantes obras acerca desta hipótese (LUNDHAUG; JENOTT, 2015; 2018).

Outras sugestões, como as dos pesquisadores Alexandr Khosroyev e Stephen Emmel, situadas dentro de uma configuração não-cristã para proveniência e uso dos códices, questionam não só essa ideia de monges como produtores e donos desses tratados, mas também sua condição como típicos “consumidores” desse material, apontando ao invés disso, a possibilidade de terem sido encomendados e utilizados ou por um grupo de intelectuais urbanos, suficientemente capazes de ler e compreender este material (KHOSROYEV, 1995); ou por uma ampla rede de greco-egípcios bem educados, especialmente na língua grega, compartilhando os mesmos interesses filosóficos, esotéricos e místicos, fazendo desse tipo de literatura uma forma de preservação de uma suposta tradição de sabedoria e conhecimento a ser reverenciada e perpetuada (EMMEL, 2008).

Na linha destes autores, cabe aqui uma observação em relação à famosa carta festiva de 367 do bispo Atanásio. Nela, chama-nos a atenção a indicação de que os supostos heréticos autores de livros desviantes “generosamente os assinam com uma data anterior à composição”, como nos informa Meyer (2007). Talvez Atanásio não estivesse se referindo aos livros que conhecemos hoje dentro da coleção de Nag Hammadi, ou pelo menos não às versões deste conjunto. Isto porque nenhum deles possui datação. De modo que, ou ele *não* conhecia os tais livros e generalizou pelos que efetivamente conhecia e que possuíam datas, ou estava se referindo a outros textos (os datados). E se não conhecia tais livros (os não datados de Nag Hammadi), então o acesso a esta literatura era restrito o suficiente para não chegar ao conhecimento de um dos principais líderes da igreja cristã egípcia da Antiguidade tardia e, conseqüentemente, sua carta de 367 não teria relação com os códices em questão.

Aqui, interpretações como as de Khosroyev, Emmel e Denzel Lewis, que advogam os Códices de Nag Hammadi como provenientes de coleções particulares, de cidadãos greco-egípcios educados, por exemplo, poderiam fazer bastante sentido, especialmente por, nessas condições, estarem fora do alcance da igreja já então estabelecida, e sob um hipotética guarda de pessoas cuja influência e importância não dependeria da religião cristã. Junte-se a isso a observação de que alguns manuscritos bíblicos *datados*, foram encontrados na mesma região

dos Códices de Nag Hammadi, evidenciando, ao lado da informação da carta de Atanásio, uma prática conhecida à época. Então, por que razão uma *coleção* de tratados *diversos* não apresentaria uma ocorrência sequer nesse sentido? Seria de se esperar que pelo menos um dentre os 52 livros apresentasse uma data.

A terceira e mais radical proposição é a hipótese do “Livro Cristão dos Mortos”, bastante criticada desde seu reavivamento por Denzel Lewis, em 2013 e 2014. Embora apresentada como digna de consideração por Nongbri e Burns (2016); não aceitável por Paola Buzi (2016) e implausível por Paula Tutty (2018), é a ideia (provavelmente não intencionada por Denzel Lewis) que mais rivaliza em termos polêmicos com a do próprio relato “canônico” que critica. Isto porque a repercussão atingiu elevados e diversos níveis de discussão, dentro e fora da academia. Como vimos na recuperação aqui realizada, mesmo trabalhando no campo da possibilidade, bem frisado por Denzel Lewis (2016) e evidenciado por Tutty (2018), a tese do “Livro Cristão *dos* Mortos”, parece não se desfazer facilmente apenas por ser melhor compreendida como Livro Cristão *com* os Mortos.

Isto porque esta forma de interpretar os bens de sepultura da tradição egípcia não anula, necessariamente, um possível hibridismo embarcado nesse ritual, uma vez que, parafraseando Peter Burke, nenhuma *religião* é uma ilha. Para o historiador inglês, todas as formas culturais são mais ou menos híbridas como resultante de novas sínteses, baseadas na criatividade da recepção e na *renegociação* de significados. Nesse sentido, a hibridização, seja ela consciente ou inconsciente, conduz a algum tipo de mistura cultural, trazendo consigo a tendência à síntese e à emergência de novas formas (BURKE, 2003, p. 101-113).

Assim, *uma* forma (Livro dos Mortos Egípcio) e *outra* (Livros Cristãos) poderiam coexistir como crenças híbridas, a partir de uma herança modificada, porém persistente, abrigo de novas formas, como atestam casos semelhantes na história de várias religiões, a exemplo do bramismo-budismo na Índia e bön-budismo, no Tibete (LAUMAKIS, 2010; VARRENE, 1986; ELIADE, 2011). Não se tratando, portanto, de uma tradição inalterada de milênios na observação de Tutty, mas também não podendo excluir de todo a possibilidade de preservação de velhos costumes *reconfigurados* em novas crenças. Como, aliás, é, basicamente, a história do cristianismo clássico e imediatamente posterior, sobretudo a partir da adesão do poder político-militar romano a esta então *nova* religião, com as já conhecidas formas híbridas daí decorrentes, tanto no caso da assimilação de crenças germânicas e vice-versa (RUSSELL, 1994; ELIADE, 2011; LANGER, 2012), quanto nas interações afro-cristãs e indígenas no Brasil (FERRETI, 2013[1995]; VAINFAS, 1995).

Longe de lançar qualquer hipótese nessa direção, a ideia aqui é antes considerar as possibilidades dentro de um espectro maior desse objeto conhecido como religião, que está na base dessas investigações, o qual vem pautando o ser humano desde tempos para além dos registros conhecidos. Assim, uma ideia inicialmente radical em determinado contexto (acadêmico, inclusive), pode mudar de status quando pensada a partir de uma Ciência da Religião tanto em seu ramo histórico quanto no sistemático ou *histórico-comparativo* (HOCK, 2010, p. 31), que demonstre tal objeto (religião) configurando dinamicamente suas manifestações culturais no tempo e no espaço (religiões), por meio de formas tradicionais remanescentes e de crenças adquiridas. Nessa perspectiva, a hipótese de que esses códices tenham *outro tipo* de proveniência que não seja o da narrativa “canônica”, como defende alguns autores aqui citados, passaria a ter um peso considerável, especialmente dentro do conhecido contexto para o comércio e tráfico de artefatos da antiguidade e também de seu período mais tardio, no Egito. Talvez a ideia de “livro cristão” nem *do* nem *com*, mas *para* os mortos, permitisse *explorar* um pouco mais este terreno arenoso que, geralmente, costuma escapar mesmo por entre os dedos das mais habilidosas mãos acadêmicas.

Referências

- BARNS, John W. B; BROWNE Gerald M; SHELTON, John C. (eds.). *Nag Hammadi Codices: Greek and Coptic Papyri from the Cartonnage of the Covers*. Leiden: Brill, 1981. (Nag Hammadi Studies, 16).
- BAUER, W. *Orthodoxy and heresy in earliest Christianity*. Philadelphia: F. Press, 1971.
- BIANCHI, Ugo. *Origins of Gnosticism: Colloquium of Messina, 13-18 April, 1966 - Texts and Discussions*, Leida, Brill, 1970.
- BOCK, Darrel L. *Os evangelhos perdidos*. Rio de Janeiro: Thomas Nelson Brasil, 2007.
- BRANKAER, J. *Coptic. A Learning Grammar*. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2010.
- BURKE, Peter. *Hibridismo cultural*. São Leopoldo, Editora Unisinos, 2003.
- BURKE, Tony. What do we talk about when we talk about the Nag Hammadi. *Bulletin for the Study of Religion*, vol. 45, n. 2, jun. 2016, p. 33-37.
- BURNS, Dylan M. Telling Nag Hammadi's egyptian stories. *Bulletin for the Study of Religion*, vol. 45, n. 2, jun. 2016, p. 5-11.
- BUZI, Paola. The Monastic Origins of the Nag Hammadi Codices. Review. *The Comparative Oriental Manuscript Studies Bulletin*, vol. 2/1, 2016, p. 95-100.

CARSON, Thomas; CERRITO, Joann. *New Catholic Encyclopedia*. 2nd ed. Vol. 1. Michigan: Gale, 2002, p. 817, 819.

CROSSAN, J. Dominic. *O nascimento do Cristianismo*. São Paulo: Paulinas, 2004.

DENZEL LEWIS, Nicola. Death on the Nile: Egyptian codices, Gnosticism, and Early Christian books of the dead. In: DECONICK, April; SHAW, Gregory; TURNER, John (eds). *Practicing Gnosis: ritual, magic, theurgy and liturgy in Nag Hammadi, Manichaeism, and other Ancient Literature*. Essays in honor of Birger A. Pearson. Leiden: Brill, 2013, p. 161-80.

DENZEL LEWIS, Nicola. Rethinking the rethinking of the Nag Hammadi Codices. *Bulletin for the Study of Religion*, vol. 45, n. 2, jun. 2016, p. 39-45.

DENZEL LEWIS, Nicola; BLOUNT, J. A. Rethinking the origins of the Nag Hammadi Codices. *Journal of Biblical Literature*, vol. 133/ n. 2, 2014, p. 399-419.

EHRMAN, Bart D. *Evangelhos perdidos*. 3. ed. Rio de Janeiro: Record, 2012.

ELIADE, Mircea. *História das crenças e das ideias religiosas*. De Gautama Buda ao triunfo do cristianismo, vol. II. Rio de Janeiro: Zahar, 2011.

EMMEL, Stephen. "The coptic gnostic texts as witnesses to the production and transmission of gnostic (and Other) traditions." In: FREY, Jörg et all (eds). *Das Thomasevangelium: entstehung-rezeption-theologie*. Berlin: de Gruyter, 2008, p. 33-49.

FERRETI, S. *Repensando o sincretismo*. 2. ED. São Paulo: EDUSP; Arché Editora, 2013.

GOODACRE, Mark. How reliable is the story of the Nag Hammadi discovery? *Journal for the Study of the New Testament*, vol. 35, n. 4, 2013, p. 303-22.

HOCK, Klaus. *Introdução à Ciência da Religião*. São Paulo: Loyola, 2010.

KHOSROYEV, Alexandr. *Die Bibliothek von Nag Hammadi*. Einige probleme des christentums in Ägypten während der ersten jahrhunderte. Altenberge: Oros, 1995.

KOESTER, Helmut. *Introdução ao novo testamento*. Vol. 2. São Paulo: Paulus, 2005.

KUNTZMANN, R; DUBOIS, J-D. *Nag Hammadi: o Evangelho de Tomé*. SP: Paulinas, 1990.

LANGER, Johnni. A morte de Odin? As representações do Ragnarök na arte das Ilhas Britânicas (séc. X). *Revista Medievalista*, n. 11, jan./ jun., 2012, p. 1-30.

LAUMAKIS. Stephen J. *Uma introdução à filosofia budista*. São Paulo: Madras, 2010.

LAYTON, Bentley. *A coptic grammar*. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2000.

LAYTON, Bentley. *As escrituras gnósticas*. São Paulo: Loyola, 2002.

LUNDHAUG, Hugo. The Dishna Papers and the Nag Hammadi Codices: the remains of a single monastic library? In: LUNDHAUG, Hugo; JENOTT, Lance (eds.) *The Nag Hammadi Codices and Late Antique Egypt*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2018, p. 329-386.

LUNDHAUG, Hugo; JENOTT, Lance (eds.). *The Nag Hammadi Codices and Late Antique Egypt*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2018.

LUNDHAUG, Hugo; JENOTT, Lance. *The monastic origins of the Nag Hammadi Codices*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2015.

MELLA, Federico A. Arborio. *O Egito dos faraós*. 3ª Ed. São Paulo: Editora Hemus.

MEYER, Marvin. *Mistérios gnósticos: as novas descobertas*. São Paulo: Pensamento, 2007.

MROCZEK, Eva. True stories and the poetics of textual discovery. *Bulletin for the Study of Religion*, vol. 45, N. 2, jun. 2016, p. 21-31.

NICHOLSON, Oliver (ed). *The Oxford Dictionary of Late Antiquity*. Vol 1 e 2. Oxford: Oxford University Press, 2018.

NONGBRI, Brent. Finding Early Christian books at Nag Hammadi and beyond. *Bulletin for the Study of Religion*, vol. 45, n. 2, jun. 2016, p. 11-19.

PAGELS, Elaine. *Os evangelhos gnósticos*. Rio de Janeiro: Ed. Objetiva, 2006.

PATTERSON, Stephen J. *The Gospel of Thomas and Christian origins*. Leiden: Brill, 2013.

PERRIN, Nicholas. *Thomas, the Other Gospel*. Louisville: W. John Knox Press, 2007.

POIRIER, Pau-Hubert. The 70th anniversary of the discovery of the NHC: a few remarks on recent publications. *Bulletin for the Study of Religion*, vol. 45, n. 2, jun. 2016, p. 37-39.

RAMOS, Lincoln (org.). *Fragmentos dos evangelhos apócrifos*. Petrópolis: Vozes, 2002.

ROBINSON, James M. *A Biblioteca de Nag Hammadi*. 3.ª Ed. São Paulo: Madras, 2014a.

ROBINSON, James M. *The Nag Hammadi Story from the discovery to the publication*. Leiden: Brill, 2014b. (Nag Hammadi and Manichaean studies; vol. 86).

SäVE-SÖDERBERGH, Törgny, Holy Scriptures or apostolic documentations? The sitz im leben of the Nag Hammadi Library. In: J.E. Ménard, ed. *Les Textes de Nag-Hammadi: colloque du Centre d'Histoire des Religions, Strausbourg, 23-25 outubro, 1974*. Leiden: Brill, 1975, p. 3-14. (Nag Hammadi Studies, 7).

TITE, Philip. L. Windows and mirrors: texts, religions, and stories of origins. *Bulletin for the Study of Religion*, vol. 45, n. 2, jun. 2016, p. 2-3.

TUTTY, Paula Jean. Books of the dead or books with the dead? Interpreting book depositions in Late Antique Egypt. In: LUNDHAUG, Hugo; JENOTT, Lance (eds.) *The Nag Hammadi Codices and Late Antique Egypt*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2018, p. 287-327.

VAINFAS, Ronaldo. *A heresia dos índios. Catolicismo e rebeldia no Brasil colonial*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995

VARENNE, Jean-Michel. *O budismo tibetano*. São Paulo: Martins Fontes, 1986.

VEILLEUX, A. Monasticism and Gnosis in Egypt. In: PEARSON, Birger A; GOEHRING, J. E. *The roots of Egyptian Chistianity*. Philadelphia: F. Press, 1986, p. 271-306.

WILLIAMS, Michel. *Rethinking "gnosticism": an argument for dismantling a dúbios category*. New Jersey: Princeton University Press, 1996.

RUSSELL, James C. *The germanization of early medieval Christianity: a sociohistorical approach to religious transformation*. Oxford/ New York: Oxford University Press, 1994.