

ANNETTE YOSHIKO REED

Kasnejše življenje novozaveznih apokrifov

Zakaj naj bi se strokovnjaki za svetopisemsko literaturo ukvarjali s parabibličnimi besedili? Nedavne študije so pokazale, da so opisi, povezani s preroki in patriarhi peteroknjižja, pomembni za osvetlitev izvora krščanstva in za obogatitev zgodovine svetopisemske interpretacije. Mrtvomorski zvitki so potrdili starost teh spisov in hkrati s tem tudi možnost, da zapolnijo naše luknje v znanju o judovstvu pred in med Jezusovim časom. Mnogi starozavezni (v nadaljevanju SZ) psevdepigrafi ohranjajo zgodnje motive, ki so kasneje postali splošni v rabinskih midraših in krščanski svetopisemski interpretaciji.¹ Vse to so razlogi, da so parabiblični spisi te vrste strokovnjake in javnosti pritegnili kot vir za rekonstrukcijo dinamičnega kompleksa eksegetskih pripovedi in drugih povezanih tradicij, preko katerih so stari judje, kristjani in muslimani našli svetopisemsko preteklost – to James Kugel imenuje »Sveto pismo, kot je bilo«.²

Kaj pa parabiblični spisi, povezani z Jezusom in apostoli – dela, ki jih običajno umeščajo v okvir rubrike novozavezni (v nadaljevanju NZ) apokrifi? Sodobne najdbe rokopisov so tudi na tem področju razširile naše znanje. Spisi iz Oxyrhynchusa vključujejo stare grške kopije besedil, kot sta Tomažev evangelij in Marijin evangelij, odkritje Nag Hammadi kodeksov pa je doprineslo celotne koptske verzije teh in drugih davno izgubljenih knjig, ki jih omenjajo zgodnje krščanski avtorji. A medtem ko so mrtvomorski zvitki usmerili pozornost na SZ psevdepigrafe v smislu kontinuirane kreativnosti, ki je obkrožala svetopisemsko preteklost judovstva, krščanstva in islama, pa je strokovno in javno zanimanje za NZ apokriffe ostalo povečini

vezano na percepcijo njihove vrednosti za rekonstrukcijo krščanskega izvora.³

Spisi, ki spadajo v kategorijo NZ apokrifov, vključujejo raznolika besedila: zgodbe o Jezusu in njegovi materi Mariji v času njegovega otroštva (Jakobov protoevangelij in Tomažev evangelij otroštva); spise o Jezusovem učenju in o njegovi smrti (Tomažev evangelij, Petrov evangelij in Nikodemov evangelij); psevdepigrafska pisma, povezana z Jezusom, Pavlom in drugimi; vizionarska besedila, kot je denimo Pavlova apokalipsa, apokrifna dela, povezana z Andrejem, Janezom, Petrom, Pavlom, Filipom, Teklo in Tomažem.⁴ Stroka jih ceni zaradi bogate literarne zapuščine, kontinuirane refleksije o Jezusu, njegovi družini in njegovih prvih

učencih, ki priča o raznolikosti krščanstva kot tudi o neprekinjeni dinamičnosti, ki je obkrožala apostolsko preteklost v pozni antiki in srednjeveškem kulturnem spominu.⁵ Zunaj stroke pa je pomen teh besedil zastavljen precej drugače: posebej v Severni Ameriki je zreduciran na eno možno značilnost *nekaterih* besedil – namreč njihov potencial, da osvetlijo Jezusovo učenje in verovanje ter učenje njegovih najzgodnejših učencev.

To več kot očitno pokažejo nekateri najpomembnejši popularni poskusi integracije NZ apokrifov v svetopisemske študije. V poznih šestdesetih je Helmut Koester odprl vprašanje, če imajo »apokrifni« in »heretični« evangeliji svoj izvor v zelo zgodnjih plasteh evangeljske tradicije – morda celo v določenih vidikih besed in del samega zgodovinskega Jezusa⁶ – in njegov odgovor je bil pritrdilen. Koester je trdil, da »je Tomažev evangelij neposredno nadaljevanje Jezusovih eshatoloških izrekov«. ⁷ Nič manj opažene – in celo bolj popularne – so bile ideje Elaine Pagels v knjigi *Gnostic Gospels* (1979). Pagelsova se je prav tako na podlagi Tomaževega evangelija vprašala: »Je imel Jezus, kot namiguje besedilo, brata dvojčka? Ali bi bil (Tomažev op. prev.) tekst lahko avtentično poročilo Jezusovih izrekov?« ⁸ Avtorica je zagovarjala pomen teh tekstov, saj je v njih videla ohranitev »zgodnjih oblik krščanskega učenja,« ki odsevajo raznolikost krščanstva v času pred »zatiranjem, ko so postali prepovedani dokumenti« s strani cerkvenih veljakov, ki so vzpostavili cerkev kot institucijo s tro-slojno hierarhijo škofov, duhovnikov in diakonov, ki naj bi bili varuhi edine »prave vere«. ⁹

O teh teorijah je stroka diskutirala desetletja in jim sčasoma tudi zmanjšala težo, vendarle pa njihov vpliv na popularno domišljijo ostaja. Ko parabiblični spisi pritegnejo pozornost severnoameriških novinarjev, gre skorajda vedno za potencialen vir informacij o samem Jezusu. ¹⁰ To ovrednotenje se pojavi ob vsakem novem odkritju, saj popularni mediji uokvirijo njihov pomen glede na verjetnost, da bi ta ali oni rokopis lahko

razkril Jezusovo skrivno življenje ali družino, »resnično zgodbo« o Judovem izdajstvu ali kaj podobnega. ¹¹ V odgovor temu se očitno celo nekateri strokovnjaki čutijo pod pritiskom, da nastanek spisa datirajo zelo zgodaj ali pa vsaj dopustijo možnost, da poznoantični fragment ali srednjeveški spis vsebuje ostanke prvega ali drugega stoletja. Ta možnost je tista, ki prevod koptskega besedila naredi za pomembno temo, ki si zasluži objavo v časopisu *New York Times*. ¹² Medtem ko se pozitivne predstavitve teh spisov v popularnem tisku osredotočajo na njihov potencial, da razkrijejo, kar so cerkveni očetje morda zatrli, kritiki običajno te trditve ovržejo tako, da spisom pripišejo pozen nastanek. ¹³ V obeh primerih gre za domnevo, da je vrednost teh besedil proporcionalna z njihovo starostjo.

Gotovo bi zelo malo strokovnjakov za NZ apokrifne njihov pomen očrtalo v tem smislu. Je pa tudi malo takih, ki ne bi pokazali vsaj določene pristranskosti pri dojemanju »zgodnejših« spisov kot pomembnejših od poznejših, pri čemer se apokrifne vire obravnava kot vir skrite resnice ali ponarejene lažnosti. Ne gre le za to, da se strokovnjaki v popularnem tisku, televiziji ali dokumentarnem novinarstvu srečujejo s pravo manjšo industrijo senzacionaliziranja takih besedil kot »skritih«, »izgubljenih«, »prepovedanih« ali »zatrtih« in hkrati protiindustrijo, ki na take trditve odgovarja v okviru krščanskega konfesionalnega konteksta. Mnogo podobnih domnev je strukturno vdelanih v sodobno stroko. Skladno z marginalizacijo spisov, ki jo implicira termin »apokrif« (skrite reči), njihov študij še ni bil dokončno vključen v svetopisemske študije. Celotno poročilo Koesterja in Pagelsove parabiblična literatura sodi v kontekst antičnega, skritega in zatiranega. Novejša uvodna dela, kot so recimo *Lost Scriptures: Books That Did Not Make It into the New Testament* (Bart Erhman, 2003) in *Secret Scriptures Revealed* (Tony Burke, 2013), tako ezoteričnost zavračajo, a vseeno nosijo naslove, ki nanjo namigujejo. ¹⁴ Z druge strani pa so tisti, ki so želeli za širšo javnost te metafore ovreči, to običajno storili na način, ki

je bil specifično usmerjen na krščanske bralce, s potrjevanjem avtentičnosti NZ literature in z zavračanjem apokrifnih del kot neavtentičnih, manjvrednih in »poznih«.¹⁵

Ta raziskava je poskus, da bi smer vrednotenja obrnili in se osredotočili na kasnejše življenje NZ apokrifov. Da bi to lahko storili, želim najprej zgodovinsko umestiti domnevo, da je pomen apostolsko določenih parabibličnih spisov povezan z njihovo vrednostjo za odkrivanje zgodovine krščanskih korenin. Genealogiji te ideje sledim preko stare antike do sodobnega časa in pokažem, kako je prevladala v zgodnjem sodobnem obdobju, posebej preko strokovnjakov in popularnih perspektiv v anglofonskem miljeju. Nato pokažem, da je to zgolj ena izmed možnosti poteka sprejema teh del. Gotovo lahko povežemo antično zavračanje apokrifov z zgodnjimi sodobnimi zbirkami NZ apokrifov in s popularizacijo teorij zarote o izgubljenih evangelijih, ki vsebujejo zatrite skrivnosti o Jezusovem življenju. A nadaljnje življenje apokrifnih del vsebuje tudi mnoge informacije, ki ne sodijo v to ozko pot razvoja. Primeri iz pozne antične in srednjeveške umetnosti ter literature osvetljujejo neverjetno širok spekter vplivov in kontekstov, v katerih so bili parabiblični spisi sprejeti in so dobili nov namen, ter nas silijo, da razširimo svoj pogled na njihovo obravnavanje tudi v sedanjosti. Tako kot zgodovinska vrednost teh spisov presega debate o mejah svetopisemskih kanonov, tudi njihov vpliv danes ni omejen na krščanske vernike ali celo na Zahod, saj zaobjema celo vzhodnoazijske minge in anime.

V raziskovanju evangelijev otroštva in Marijanskih apokrifov se je pozornost že premaknila od rekonstrukcije njihovih Ur-besedil (besedil, ki so domnevno predhodna Septuaginti in masoretskemu besedilu op. prev.) in določanju njihovih izvirov za motive k širokemu mapiranju njihovega kasnejšega življenja (Nachleben).¹⁶ Podobno eno najproduktivnejših področij raziskovanja apokrifnih del (Acts) niso biblične študije, ampak raziskovanje pozne antike in srednjega veka.¹⁷ V pričujoči raziskavi

te trende predstavljam kot povabilo k ponovnemu premisleku dominantnih pogledov o pomenu NZ apokrifov, ki smo jih predstavili na začetku, in k temu, da zavzamemo širši spekter perspektiv na spomin in pomen svetopisemske preteklosti. Prikaz nekaterih presenetljivih poti, ki jih je ubralo poznejše življenje NZ apokrifov, je lahko uporaben ne samo za protitež privilegiranju korenin (pogled, ki vztraja znotraj svetopisemskih študij), ampak tudi za umestitev te tendence v zgodovinski kontekst. To nas sili k temu, da ocenimo vrednost in meje starih pristopov, ko začrtujemo nove poti in možnosti pred sabo.

I. PROTI GENEALOGIJI NOVOZAVEZNIH APOKRIFOV KOT PROTIKANONA

Misel, da NZ apokrifi vsebujejo skrita učenja in izgubljeno zgodovino, je do neke mere zakoreninjena v retoriki nekaterih antičnih besedil, ki so sedaj umeščena v to kategorijo. Pavlova apokalipsa, denimo, vsebuje uvod o izgubi in ponovni najdbi spisa, deli psevdo-Klementinskega korpusa trdijo, da vsebujejo resnično učenje Jezusa, Jakoba in Petra, ki sta ga Pavel in Luka razumela narobe.¹⁸ Že prve besede Tomaževega ali Jakobovega evangelija pa so dovolj, da najdemo idejo skrivnostnosti, ki je razumljena kot emblem apostolske resnice tudi v Nag Hammadi zbirkii.¹⁹ Generalizacija te ideje in oblikovanje tekstualne kategorije »apokrifi« se je zgodila šele v pozni antiki z oblikovanjem krščanskega kanona, medtem ko se je sodobni pomen NZ apokrifov kot korpusa ali protikanona oblikoval po reformaciji.

V NZ se grška beseda *apokruphos* uporablja nevtrarno ali pozitivno (Mr 4,22; Lk 8,17; Kol 2,3), negativno konotacijo pa dobi kasneje, predvsem z aplikacijo na besedila v hereziškem diskurzu zgodnjega krščanstva.²⁰ V drugem stoletju je Irenej obtožil Valentinianca »zbiranja svojih pogledov iz nesvetopisemskih tradicij« (Haer. 1.4.1.; tudi 3.11.9) in trdil, da so Markioniti namerno ustvarili

»apokrifna in zmotna besedila« [ἀποκρύφωv καὶ νόθων γραφῶν], da bi zavedli nevedne (1.20.1). Tu očitno odgovarja na trditve o skritem znanju, ki je blizu tistemu v zgoraj omenjenih besedilih, preobrača pomen skrivnostnosti in interpretira metaforo o skriti resnici kot zvijačo, da bi ustvarili antično poreklo za nove ideje.²¹ Četudi se strokovnjaki pogosto sklicujejo na te odlomke, pa so le-ti do neke mere izjema: čeprav Irenej postavi zgodnjo in vplivno asociacijo med apokrifi in herezijo,²² se on sam veliko bolj ukvarja s tem, da bi odgovoril tistim, ki »izrabljajo Pismo, da bi iz njega napravili svoj sistem« (1.9.1).²³ Poleg tega kaže nekaj zanimanja za omejitve kanona, tako kot ostali kristjani drugega in tretjega stoletja, četudi ne predvideva ali promovira zaključenega kanona per se.²⁴

Irenejev pristop k »apokrifnim in zmotnim besedilom« so povzeli in razširili v četrtem in petem stoletju, skupaj z vzponom bolj sistematičnih poskusov, da bi popisali krščansko Pismo, definirali njegove meje in ga promovirali kot normo za vse krščanske skupnosti znotraj rimskega cesarstva. Najvplivnejše v tem smislu je bilo Atanazijevo pismo (367 po. Kr.), ki je dobro poznano kot najzgodnejši vir, ki za skupino besedil uporabi besedo kanon.²⁵ Tu najdemo tudi termin apokrif, razvrščen v kategoričnem smislu, ki je določujoč za kasnejše spiske kanonov. Atanazij našteje SZ in NZ knjige, druga besedila (npr. Didache) pa uvrsti v vmesno kategorijo knjig, ki jih je potrebno »brati«. Ostala dela zavrača kot »tako imenovane apokriffe«, ki naj bi se jih ne bralo, četudi vsebujejo kaj vrednosti. Ne le da apokriffe in herezijo uporabi kot enakovredna termina, ampak to domnevo posploši v taksonomsko načelo znotraj sistema besedilne kategorizacije, kjer so kanonski spisi povišani na raven unikatnega vira »ortodoksije«.²⁶ Kot pri Ireneju se tudi Atanazijeви argumenti bolj kot na parabiblične spise same na sebi osredotočajo na epistemologijo in eksegezo.²⁷ Vendar pa Atanazij v procesu na novo uokvirja razpon nestrinjanj v smislu dihotomije in tako postavi močan precedens temu, da se apokriffe uporablja kot retorični kontrast za

argument edinstvenosti kanoniziranih besedil (kot ortodoksni v nasprotju s heretičnimi, avtentičnih v nasprotju z zmotnimi, javnih v nasprotju s skritimi, navdihnutih v nasprotju z izmišljenimi).

Da se Atanazijeva ideja apokrifov vendarle razlikuje od sodobnih percepcij, je razvidno iz obsega njegove kategorije. Ko navaja specifične primere, našteva besedila, ki jih strokovnjaki danes štejejo pod SZ psevdopigrafe – besedila, ki kot svoje avtorje navajajo Enoha, Mojzesa ali Izaijo. Ta vzorec se loči od Ireneja, ima pa nekaj sorodnosti z Origenovo mislijo.²⁸ Opisovanje kategorije apokrifov z osredotočanjem na Staro zavezo je vzporedno tudi Hieronimu, ki je uporabil enak termin, ko se je spraševal o kanoničnosti Judite, Tobije, Salomonove modrosti, Sirahove knjige in 1–2 Makabejev.²⁹

Skozi pozno antiko in Srednji vek je kategorija apokrifov ostala fleksibilna in je zaobjemala različne zbirke spisov, ki so bili povezani tako s SZ kot NZ liki, kot tudi druge spise, ki so bili prepovedani za krščansko uporabo ali sprejemljivi zgolj za neliturgično rabo ali učne konzultacije. V Apostolski konstituciji apostoli svarijo (psevdopigrafsko) pred »spisi, ki so napisani v našem imenu, a so jih napisali brezbožniki«, a prav tako, da »so tudi med starešinami nekateri pisali apokrifne knjige [βιβλία ἀπόκρυφα] Mojzesa, Enoha, Adama, Izaije, Davida, Elije in treh patriarhov – škodljive in nezdružive z resnico« (6.16). Podobno tudi besedila v Gelazijevem dekretu, ki so označena kot »apokrifi«, vsebujejo Jobovo oporoko, Hermasovega pastirja, in spise Tertulijana, Evzebijia in Laktanijusa, skupaj z apokalipsami, pripisanimi Pavlu in Tomažu, deli, pripisanimi Andreju, Tomažu, Petru in Filipu, ter evangeliji, pripisanimi Matiju, Barnabi, Jakobu, Petru, Tomažu, Bartolomeju, Andreju, Lucijanu in Hezihiju.

Kot je pokazal William Adler, se je nela- godje glede apokrifov zgostilo v obdobju oblikovanja kanona, kasneje pa so bili kristjani do njih bolj odprti.³⁰ Vendar pa tudi v pozni antiki (kot omenja Stephen Shoemaker)

»anti-apokrifna retorika določenih cerkvenih očetov ni vedno ustrezala dejanskemu stanju apokrifov v krščanskih cerkvah«. ³¹ Spodaj navajam nekaj izmed številnih dokazov o nadaljevanju uporabe teh besedil, tako med in po obdobju, v katerem jih teologi in kanonski spiski zavračajo. Za sedaj naj bo dovolj omemba, da je praksa zavračanja apokrifov značilnost nadaljnega življenja parabibličnih besedil, ki je pomembna, a ne nujno določujoča za ostale.

Izidor Seviljski priča o nadaljnji privlačnosti apokrifov kot kontrastni kategoriji za povzdignjenje kanoničnih besedil kot nezmotljivih, navdihnjenih in avtentičnih. ³² Poleg tega, kot je pokazal Thomas O'Loughlin, je Izidorjev pristop eden izmed številnih srednjeveških primerov »logičnega sklepanja, da je bilo med kategorijama »pismo« in kategorijo »apokrifi« kontradiktorno nasprotovanje in sta si med sabo v vsem nasprotovali brez prekrivanja. «³³ Tako kot srednjeveška zavračanja, ki pogosto funkcionirajo bolj za razglabljanje o Pismu kot za spremljanje dejanske uporabe parabibličnih besedil, tudi nadaljnje kompilacije kanonskih spisov povedo več o teoriji besedilnih avtoritet kot o dejanski praksi branja v srednjem veku.

V enem od teh spisov - Stihometrij iz Niceforusa iz 9. stoletja – prvič najdemo sistematično distinkcijo med apokrifi, povezani s SZ in tistimi, povezanimi z NZ. ³⁴ Prvi vključujejo dela, ki jih strokovnjaki danes imenujejo starozavezni psevdepigrafi, kot sta Enohova knjiga in Testament dvanajstih patriarhov. Drugi pa vključujejo dela, povezana z apostoli, kot je Tomažev evangelij in »zbirke« Pavla, Petra, Janeza in Tomaža, ki so našteje poleg del, kot je Didahe in spisi Klemna, Ignacija in Polikarpa. Ta razlika je bila v srednjem veku bolj teorija kakor praksa, stoletja kasneje pa je predstavljala pomembno podlago za sodobno sistemizacijo taksonomskih razlik in njihovo praktično aplikacijo na zbirko in predajanje besedil. ³⁵

Ne glede na to, če je vzpon kodeksa predstavljal spodbudo za poznoantična zanimanja pri ustvarjanju zbirk »kanoničnih

in »apokrifnih« besedil, pa je prihod tiska gotovo igral pomembno vlogo pri ponovnem zanimanju za tekstualno taksonomijo med in po reformaciji. Kot je dobro znano, je za to obdobje značilno premikanje besedilnih taksonomij, pri čemer so protestantje nekatere judovske spise, ki so bili razpršeni v krščanski Stari zavezi, zbrali skupaj kot »starozavezne apokriffe. «³⁶ V času teh premikov je bila nato vzpostavljena kategorija starozaveznih psevdepigrafov kot nova kategorija za parabiblične spise, povezane s svetopisemskimi patriarhi in preroki – ki so jih sedaj na novo razlikovali od apostolskih NZ apokrifov. ³⁷

Obe novi kategoriji sta se izoblikovali in razširili z antologijami nemškega bibliografa Johanna Alberta Fabriciusa (1668–1736). Fabricius je objavil prvo sistematično natisnjeno antologijo NZ apokrifov v 1703 in začetek druge razširjene izdaje v 1719 – obe sta se razlikovali od njegove antologije SZ psevdepigrafov, od katerih je bil prvi zvezek izdan leta 1713. ³⁸ Za svojo zbirko NZ apokrifov je imel Fabricius že nekaj predhodnih primerov; ³⁹ vseeno pa, kot je poudarila Irena Backus, »ni le zbral do tedaj razpršenih spisov v korpus, bil je tudi prvi, ki jim je dal izvenkanonični status na kategorični način«. ⁴⁰ Fabriciusov trud je bil tako ključnega pomena za vzpostavitev, popularizacijo in sprejem ideje NZ apokrifov kot protikanona, definiranega nasproti NZ. ⁴¹

S Fabriciusom je poimenovanje »NZ apokrifi« dobilo nov pomen kot antološka rubrika, ki je sprejela že dolgo obstoječ kontrast s kanoničnim Svetim pismom, a tudi na novo ločila te parabiblične spise tako od SZ psevdepigrafov kot od patristične literature. Kar je bilo prej del krščanske literature, je sedaj postalo ločena zbirka, ki jo je definiral predvsem kontrast z NZ. Tako kot za Atanazija v četrtem stoletju in Izidorja v sedmem, je tudi za Fabriciusa v osemnajstem stoletju kroženje številnih spisov v imenu apostolov pomenilo ogrožanje integritete tega, kar je imel za Sveto pismo. Vendar pa je bil zgodnjemoderni bibliograf prvi, ki je bil trdno prepričan, da bi

to nevarnost lahko nevtralizirali z zbiranjem, kategorizacijo in objavo vseh znanih apokrifov. Nove tehnologije spomina v kulturi tiska kot tudi skrb glede ponaredkov, ki ga je le-ta prinašala zraven, so oblikovale celo njegove taksonomske in antološke prakse in produkte, usmerjene k urejanju preteklega znanja.⁴²

Fabriciusove antologije so bile zelo razširjene in so služile kot referenčna dela za strokovnjake še daleč v sedemnajsto stoletje. Njegov *Codex apocryphus Novi Testamenti* je bil odločilnega pomena za to, kako so NZ apokrife prvič brali in študirali v angleškem jeziku. V približno istem času ko je Fabricius objavljал svoje zbirke, je William Whiston (1667–1752) zagovarjal apostolskost spisov, kot je Apostolska konstitucija in Psevdoklementine. Whiston je trdil, da ta besedila ohranjajo elemente primitivnega krščanstva, ki naj bi jih zatrl Atanazij, in »bi jih morali šteti med svete avtentične knjige NZ; kot tudi ... Pavlova dela [in] Razodetje, Petrovo Pridigo, evangelij in dela«. ⁴³

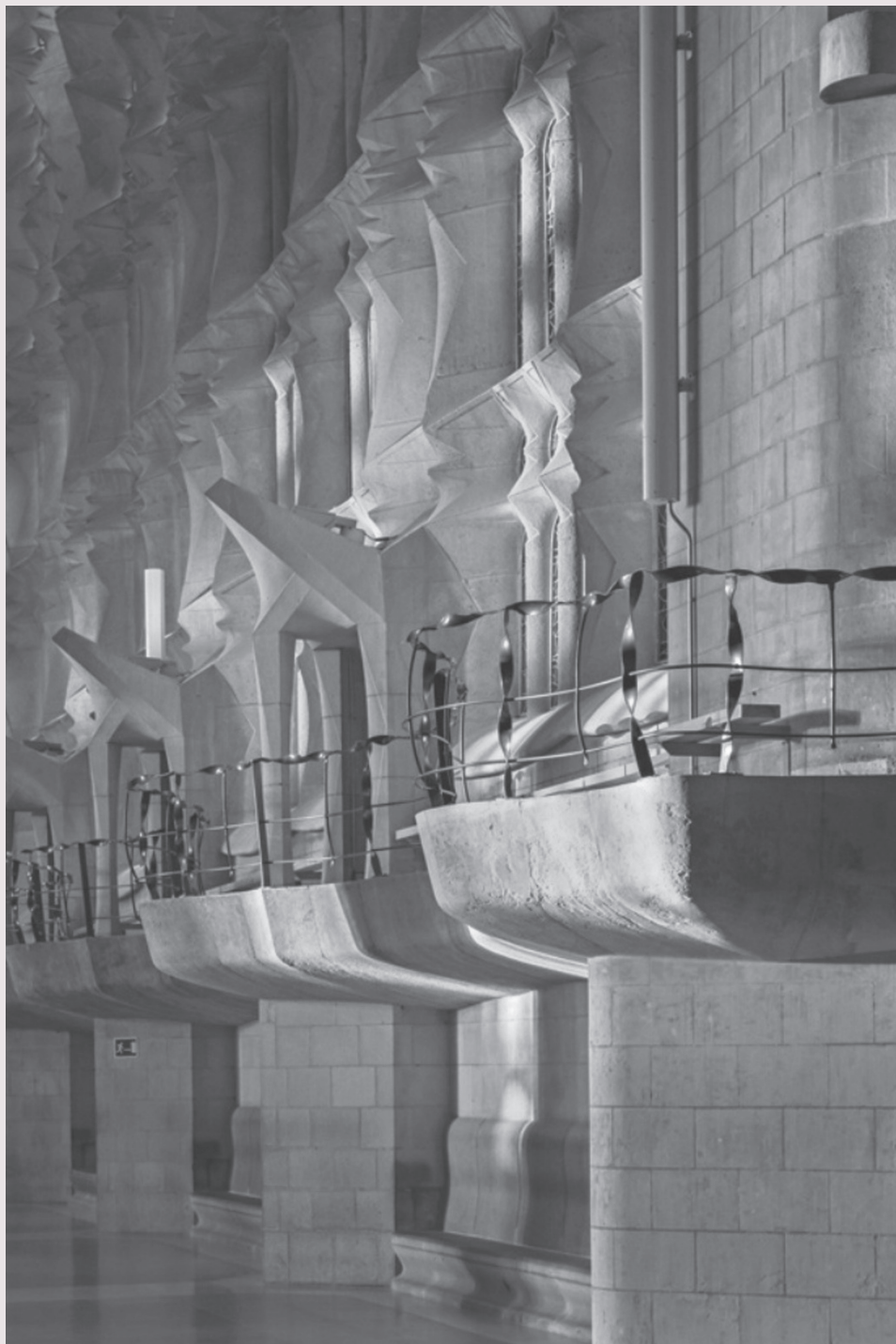
Whinstonov teološko motiviran trud je bil del širšega zanimanja za apokrife v Angliji v 18. stoletju, ki je zajemalo anti-kvarno udejstvovanje učenjakov, pa tudi njihovo uporabo s strani Deistov kot streliva proti ustaljeni religiji. ⁴⁴ Najbolj obširni so bili posegi irskega svobodomisleca, Johna Tolanda (1670-1722). S priredbo in usklajevanjem *Listenwissenschafta* predmodernega oblikovanja kanona je Toland sestavil obširno zbirko »*Catalogue of Books attributed in the Primitive Times to Jesus Christ, his Apostles and other eminent Persons*«. ⁴⁵ Toland (tu in drugod) relativizira NZ tako, da usmeri pozornost na številčnost povezanih virov, ki so bili znani antičnim bralcem od Lukovega evangelija (1,1-2) dalje, in z branjem teh del z izraženim dvomom glede starosti in avtorstva, ki se je prej nanašal samo na apokrife. Ne le, da je rekel, da »v NZ ni nobene knjige, ki je ne bi ta ali oni izmed očetov zavrnili zaradi nepravilnega pripisovanja apostolom«, ampak je krščanski svetopisemski kanon opisal kot produkt zatiranja in cenzure ekumenskih koncilov četrtega stoletja, »kjer je prevladujoča

stranka strogo zaukazala vse knjige, ki so jih žalile, zažgati ali drugače zatreti«. ⁴⁶ V delu *Nazarenus* je šel celo dalje in trdil, da je odkril ostanke avtentičnega, a zatrtega krščanstva, ohranjenega v Barnabasovem evangeliju. ⁴⁷

Tu in drugod sta bila Whiston in Toland idiosinkratična. Reakcije, ki sta jih zanetila, so bile vplivne – in so vključevale katalizator za prvi prevod Fabriciusove izdaje *Codex apocryphus Novi Testamenti* v angleščino. Velški duhovnik Jeremiah Jones se je pritožil, »da je bil kanon označen za nepopolnega in je več učenih ljudi mislilo, da bi morali sprejeti nekatere druge knjige, ki obstajajo, in fragmente tistih, ki so izgubljene« – posebej pa je navajal »kako močno je G. Whiston razširil novozavezni kanon«. ⁴⁸ Da bi odgovoril na ta napad na kanon, je Jones v svoji razpravi iz leta 1798 *New and Full Method of Settling the Canonical Authority of the New Testament*, ki je bila precej vplivna, vključil prevod apokrifov, ki jih je zbral Fabricius. ⁴⁹

Razprava je postala še bolj razširjena, ko je Jonesove prevode za širšo publiko v 1820 ponatisnil kontroverzni prodajalec knjig, William Hone (1780–1842). Hone si je izbral privlačnejši naslov *New and Full Method of Settling the Canonical Authority of the New Testament*, v podnaslovu pa je trdil, da je zbral v enem izvodu *All the Gospels, Epistles and Other Pieces Now Extant, Attributed in The First Four Centuries to Jesus Christ, His Apostles, and Their Companions and Not Included in the New Testament By Its Compilers*. Že prva vrstica na prvi strani je te prevode umestila v povsem drugačen kontekst, kot je želel Jones: »Kaj se je zgodilo s knjigami, ki so jih zavrnili za tem, ko so bili spisi Nove zaveze izbrani izmed številnih evangelijev in pisem, ki so obstajali v tistem času?« ⁵⁰ Hone je trdil, da je izdal tisto, kar je bilo izpuščeno, tako da ima »tisti, ki ima to knjigo in Novo zavezo, v dveh zbirkah vse zgodovinske zapise o Kristusu in apostolih, ki še obstajajo in so bili za kristjane prvih štirih stoletij po Kristusovem rojstvu sveti.« ⁵¹ Honejeva izdaja je bila stkana iz Jonesove knjige *New and Full Method* in zbirke Williama

Balkoni v notranjosti Sagrade Familie



Wakeja iz 1693 *The Genuine Epistles of the Apostolic Fathers* – a s pomembno razliko (ki jo je opazil J. W. Robinson): »Niti Jonesove niti Wakeove knjige ne izgledajo podobne Novi zavezi, Hone pa je poglavja razdelil na verze, dodal povzetke ob naslovu vsakega poglavja in natisnil dva stolpca na stran, tako da je rezultat izgledal kot rahlo prisiljena izdaja avtorizirane verzije.«⁵²

Podobno kot Toland je Hone zaprtje kanona v četrtem stoletju razumel kot dejanje cenzure.⁵³ Ta ideja se je ujemala z zaskrbljenostjo glede kleriške moči tistega časa in tudi z njegovo osebno situacijo: ko je Hone izdal te apokrifne, je bil že znan po tem, da ga je vlada že trikrat preganjala zaradi bogoskrunskega obrekovanja in da je uspešno zagovarjal svojo pravico, da se norčuje iz političnih in religioznih avtoritet.⁵⁴ Četudi je bil Hone vaje kontroverz, pa je bil celo on presenečen nad jezo, ki jo je povzročila izdaja njegovega dela *Apocryphal New Testament* in je obžaloval objavo.⁵⁵ Navkljub temu je delo postalo obširno brano in je doživelo mnogo ponatisov vse do današnjega dne, tako pod izvirnim naslovom kot pod privlačnejšim naslovom leta 1926, *The Lost Books of the Bible*.

Ker je bilo razsvetljsko obdobje osemnajstega in zgodnjega devetnajstega stoletja odločilno za pojav NZ apokrifov, je pomembno, da se je strokovni, religiozni in javni interes za te spise osredotočil na vprašanje o integriteti NZ – ki so jo definirali misleci, kot sta Fabricius in Jones, in izzvali misleci, kot so bili Whinston, Toland in Hone. Navkljub njihovim mnogim razlikam so vsi izhajali iz skupne domneve, da so ti parabiblični spisi »pozni« ponaredki, ki služijo zgolj poudarjanju antičnosti, zgodovinske in avtentičnosti NZ, ali potencialni viri za odkrivanje zatrte resnice, ki spodkopava ekleziastične trditve o kanonu in zato je cerkveno avtoriteto, da cenzurira mnoštva mnenj. V njihovi ideji NZ apokrifov vidimo, kako je zgodnja moderna tranzicija iz rokopisne k tiskani kulturi spremenila tudi diskurz o parabibličnih spisih, ki se ni več osredotočal na skrivnostnost in

tekstualno izgubo, ampak na modernejša vprašanja ponaredkov in cenzure.⁵⁶

Honejeva zbirka je ostala dominanten vir NZ apokrifov v angleščini vse do izdaje zbirke M.R. Jamesa leta 1924. James se je zavedal nevarnosti, da zbirke prevodov, ki te spise napravijo dostopnejše, prav tako prinašajo zavajajočo idejo, da ti spisi skupaj tvorijo protikanon NZ. Zato je izrazil nekaj skrbi glede naslova *Apocryphal New Testament*, ki implicira določen korpus, četudi je naslov ohranil kot konvencionalni, kot ga je tudi J. K. Elliot za njim.⁵⁷ Ko je Jamesovi zbirki leta 1963 sledil angleški prevod tretje izdaje *Neutestamentliche Apokryphen* Edgarja Henneckeja in Wilhelma Schneemelcherja, je ideja protikanona ponovno vzniknila – deloma zaradi Schneemelcherjeve okvirne definicije termina kot označevanja »spisov, ki niso bili sprejeti v kanon in ki so z vidika kritike oblik nadalje razvili in oblikovali stil, ki ga je ustvarila in sprejela NZ.«⁵⁸

Francosko govoreča stroka je dolgo oblikovala drug pristop – vse od Junodove kritike Schneemelcherja v 1980 pa do širšega obsega zbirke *Écrits apocryphes chrétiens* (1997, 2005).⁵⁹ Strokovnjaki, ki danes delajo v angleškem in nemškem jezikovnem prostoru temu vse bolj sledijo z uporabo alternativne terminologije »krščanski apokrifi« in s širšim obsegom, ki ga le-ta omogoča.⁶⁰ Ta sprememba terminologije, kot opaza Shoemaker, uteleša nedavni trud »da bi [te spise] umaknili iz sence novozaveznih besedil in jih osvobodili svetopisemskih konceptov in konceptov, ki so do sedaj dominirali njihovemu preučevanju in interpretaciji.«⁶¹

Kljub temu pa ima ideja NZ apokrifov kot protikanona še vedno močne kulturne vplive na popularni diskurz. Posebej v Severni Ameriki so se stare ideje o »izgubljenih svetopisemskih knjigah« povezale s prenovljenim zanimanjem za apokrifne ob odkritju Nag Hammadi kodeksov sredi dvajsetega stoletja in s tem obudile popularni optimizem o moči parabibličnih spisov, da obnovijo, kar so cerkveni očetje zatrli.⁶² V tem kontekstu

so denimo besedila, kot sta Filipov in Marijin evangelij, postala gradivo za romane, kot je DaVincijeva šifra Dana Browna; v tem kontekstu njihov fiktivni svet hrani senzacionalistično novinarstvo, ki ga deloma zaradi dobička ustvarjajo sodobni nasledniki kontroverznih figur, podobnih Honeju. Podobno kot v času Whistona danes srečamo zanimanje za parabiblične spise skupaj z religioznim trdom, da bi eksperimentirali z razširjanjem meja krščanskega Svetega pisma, kot denimo v Novi zavezi Hala Taussiga.⁶³ Prav tako pa, kot v dobi Jonesa, pozitivno zanimanje spremljajo polemike, ki zagovarjajo sprejeti NZ kanon tako, da želijo apokrifne »ustreznike« pokazati kot ponarejene, izmišljene, ali pozne.⁶⁴

Analiza deintegracije NZ apokrifov s strani NZ teologov in strokovnjakov, kot sta Ben Witherington III in Craig Evans, ki jo je opravil Tony Burke, ugotavlja, da njihova retorika odseva način govora hereziologov, kot je bil denimo Irenej.⁶⁵ Za naš namen pa so pomembnejše domneve, ki si jih delijo s Taussigom – ter Fabriciusom in Whistonom, Tolandom, Jonesom in Honejem pred njimi. Argumenti na obeh straneh debate imajo funkcijo zoževanja vprašanja vrednosti NZ apokrifov na to, kaj nam ta besedila lahko povedo o izvoru krščanstva in če lahko prispevajo k srečanju s Pismom, posebej med kristjani. Tako popularni promotorji teh besedil kot njihovi kritiki jim pripisujejo pomen na osnovi njihove starosti; po tej logiki bi razkritje teh spisov kot poznih del pomenilo, da bi jih razkrili kot nepomembne.

II. KASNEJŠE ŽIVLJENJE APOKRIFOV OD SREDNJEVEŠKE UMETNOSTI DO SODOBNEGA ANIMEJA

Danes obstaja močno presečišče med popularnim, krščanskim in strokovnim pogovorom o NZ apokrifih, ki je uglaseno s poznoantično in srednjeveško debato o apokrifih kot nasprotniku kanoničnega Pisma kot tudi z zgodnjemoderno konkretizacijo v tiskanje verzije. A to je zgolj en delček zgodbe

sodobnega sprejema teh besedil. Morda veliko bolj razširjena – tako demografsko kot geografsko – je izjemna kreativnost, ki so jo ti spisi zanetili, posebej sedaj, ko so starejše antologije široko dostopne tako v tisku kot na spletu. Osredotočanje na to ustvarjalnost nam je lahko v pomoč pri tem, da presojo njihovega pomena ločimo od vprašanja njihove starosti.

Da ne bo pomote, nekaj ustvarjalnosti je gotovo uglaseno s krivuljami, ki smo jim sledili zgoraj. Privlačnost Marijinega evangelija, Filipovega evangelija in Tomaževih del ter DaVincijeve šifre Dana Browna ter uporaba tem Tomaževega evangelija otroštva Anne Rice, ima podoben čar kot Whinstonov prikaz apokrifov kot izgubljenih virov stare resnice.⁶⁶ Igrivi doketizem v knjigi Philipa Pullmana *The Good Man Jesus and the Scoundrel Christ* pa ima prednika v Tolandovem racionalističnem pozivu k zamenjavi krščanskih izročil za posmehovanje organizirani religiji.⁶⁷ Zato morda ni naključno, da so taki romani navdihnili odgovore krščanskih piscev, ki so se širše kulturno uglasili na izmišljene svetove.⁶⁸

Kreativno ukvarjanje s temi besedili pa ni omejeno samo na krščanstvo. Nekatere najbolj iskri vidike v sodobnem življenju teh spisov najdemo v sekularnih nezahodnih kontekstih – najbolj očitno v japonskih ilustrativnih zvrsteh manga in anime.⁶⁹ V nekaterih primerih je povezava s specifičnimi antičnimi besedili jasna, kot je denimo uporaba imen in idej iz Janezovega apokrifa v delu Eden Hiroki Enda.⁷⁰ V drugih primerih je vpliv manj neposreden, v imenih, terminih in motivih, ki jih je posredovalo raziskovanje parabiblične literature zgodnejših avtorjev in umetnikov, ki so delali z isto tradicijo. Nekatere izmed prvih pomembnih mang in animejev, ki so uporabili zahodne religijske teme – kot sta denimo manga *Angel Sanctuary* Kaori Yukija⁷¹ in anime *Neon Genesis Evangelion* Anne Hideaki⁷² – so bile tako vplivne, da so jim kasneje sledili drugi. Imena angelov, demonov in drugosvetnih svetov so bila povzeta in NZ apokrifov in SZ psevdepigrafov preko zgodb o imaginarni prihodnosti in kozmičnih realnostih – včasih

skupaj s svežimi zasuki japonske folklore o lisicah, gozdnih duhovih in lačnih duhovih, včasih pa skupaj s sodobno mitologijo o robotih in nezemljanih.⁷³ Za to so se izkazale kot bogat vir predvsem apokrifne apokalipse, morda deloma zaradi svoje podzvrsti, saj opisujejo vzpone v nebesa in potovanja po peklju, ki imajo sedaj svoje ustreznice v mangah, animeju in tudi video igricalh.⁷⁴

Ta fenomen pa ni le lokalna kuriozitetat. V zadnjem desetletju so mange in animeji postali eden glavnih vzhodnoazijskih izvoznih produktov na Zahod, posebej v Severno Ameriko.⁷⁵ Strokovnjaki za religijske študije so šele na začetku analiziranja te zvrsti kot ključne za ustvarjanje modernih mitologij.⁷⁶ A kljub temu je jasno, da ima sicer krščanski material vlogo evokacije nadnacionalnega besednjaka mitičnih motivov, ki pa je osnovan skoraj izključno na nekanoničnih besedilih⁷⁷ – morda deloma zaradi njihove oddaljenosti od konfesionalnih trditev ali kontekstov.⁷⁸ Čeprav še niso dovolj raziskani, mange in animeji predstavljajo primer presenetljivo raznolikega življenja apokrifov v sodobnem kontekstu, hkrati pa služijo kot opomnik, da ukvarjanje s temi besedili ni nujno zakoreninjeno v pripadnosti ali povezavi s krščanstvom (ali zahodno kulturo kot tako).

Čeprav teh dinamik še niso preučili, ta material lahko omenimo, četudi samo mimogrede, saj nas izzove, da ponovno premislimo o NZ apokrifih, njihovi uglašenosti in sprejetju kot veliko bolj raznolikem v obsegu in obliki, kot običajno mislimo. Če nič drugega, ti dokazi predstavljajo ponižen opomnik, kaj lahko strokovnjaki zgrešijo, ko domnevajo, da sprejemu antičnih spisov lahko sledimo v eni preprosti liniji iz preteklosti k eni specifični v sedanjosti. Gotovo je možno, da zgodbo o oblikovanju in sprejemu NZ apokrifov zožamo na opombe k zgodbi o oblikovanju krščanskega svetopisemskega kanona in njegovega preučevanja v sodobnih bibličnih študijah. Možno je tudi, da zgodbe teh besedil povemo z vidika nasprotja zgodbi moči in meja procesa kanonizacije, in možno je, da

povežemo njihov sodoben sprejem z znotraj-krščanskimi diskusijami in vprašanji. Iz teh pristopov se lahko dosti naučimo, hkrati pa tudi zgrešimo širšo sliko, ki je lahko v svojem obsegu veliko bolj razpršena in raznolika, saj jo oblikujejo različna okolja, zgodovinske poti in ustvarjalnost.

Sodobni primeri nas svariyo tudi pred zožanjem uporabe teh in drugih antičnih besedil kot dokazov za direktno navajanje. Ko poskušamo ujeti sodobne odmeve NZ apokrifov in sledimo njihovi uporabi, je to, kar najdemo, pogosto bolj fluiden kontinuum od neposredne uporabe ali interpretacije za neposredno inspiracijo ali posnemanje do atomizirane absorpcije v rezervoar kulturnega materiala, ki je zrel za kreativni birkolaž – ki ga zaznamujejo specifični trenutki intenzivnega namenskega prevrednotenja. Najdemo nekaj podobnega temu, kar je Lorenzo DiTommaso opazil v sodobnem sprejemu in preoblikovanju starih apokalips in apokaliptike v znanstveni fantastiki – ki predstavlja (najbrž ne slučajno) drug sodoben primer diskurza, v katerem so motivi in gradivo NZ apokrifov kreativno uporabljeni.⁷⁹

Čeprav so te zvrsti moderne, njihove dinamike niso povsem brez predhodnikov. Če že kaj, sodobni primeri predstavljajo odličen primer značilnosti, ki jo je Averil Cameron označil kot karakteristiko NZ apokrifov že v pozni antiki – namreč »elastičnosti«.⁸⁰ Scott Fitzgerald Johnson, ki sledi Cameronu, pokaže, kako antični dokazi dokazujejo ravno nasprotno kot priljubljen disjunktivni model zgodnjega krščanstva in poznoantične literature, ki trdi, »da je bila številna literatura zgodnjekrščanske dobe ... kasneje zatrta in uničena pod avtoritativnim režimom Konstantina in pokonstantinskega krščanskega imperija.«⁸¹ Kot smo videli, je ta model smiselni v sodobnem svetu kulture tiska in cenzuriranja, prav tako pa je uglašen z dramo odkritij dvajsetega stoletja. A vendarle drži, kot poudarja Johnson, da »so krščanski apokrifi drugega in tretjega stoletja izjemno dobro izpričani v bizantinskih rokopisih« ter

četrtga in nadaljnjih stoletij ni zaznamovala izguba teh rokopisov, ampak bolj njihovo vztrajanje in vitalnost. Ne le, da so pomagali pri »zapolnitvi vrzeli v evangelijskih zgodbah glede svetopisemskih likov«, ampak so prispevali tudi k ustvaritvi »simboličnega sveta«, ki je bil oblikovan za spomin in poustvarjanje apostolske preteklosti.⁸² Glen Most je celo trdil, da »brez spisov, ki so bili kasneje označeni kot apokrifi, kanon Nove zaveze kot take sploh ne bi obstajal.«⁸³ V vsakem primeru je jasno, da sta bila oba v praksi soodvisna, in sta, kot opaža Johnson, »krožila eden ob drugem in skupaj ustanovila prakso branja in pisanja.«⁸⁴ Interpretacija NZ apokrifov z liturgijo in hagiografijo kaže, da so ti parabiblični spisi v pozni antiki in srednjem veku pogosto funkcionirali na način, ki je bil bolj kot ločenemu, skrivnostnemu ali zatrtemu protikanonu bližje Svetemu pismu.⁸⁵

Podobno je s krščansko umetnostjo. Nemogoče je – kot so zgodovinarji vedeli že dolgo – razumeti srednjeveško evropsko monumentalno umetnost, kiparstvo in osvetljevanje rokopisov ali celo renesančno slikarstvo brez vsaj določenega občutka za apokrif, ki so pogosto prva pisna priča za prizore, upodobljene v krščanski ikonografski tradiciji. David Cartlidge in J. Keith Elliot sta šla celo tako daleč, da sta trdila, da »praktično vsak cikel krščanske umetnosti kaže vzporednice s krščanskimi apokrifi.«⁸⁶ Četudi taka trditev tvega homogeniziranje raznolikih podatkov, temeljni uvid potrjuje že samo pogled na spletno bazo ApocIcon (Cartlidge) ali prelet skozi kataloge motivov v *Princeton Index of Christian Art*.

V nekaterih primerih razvoj ikonografskih motivov lahko korenini v proizvodnji ilustriranih rokopisov NZ apokrifov ali njihovih izsekov, ki so postali uporabljeni kot modeli za drugo slikarsko umetnost.⁸⁷ Za večino pa se zdi, da je njihova dinamika bližja razširjeni ustvarjalnosti, ki jo vidimo v sodobnih mangah, animeju in fikciji, kjer semena inspiracije, ki so jih posadili parabiblični spisi, vzniknejo iz rodovitnega kompleksa refleksije

v številnih žanrih in okoljih – in se razvijajo preko sovplivanja različnih medijev, prizorišč in jezikov. Nekatera besedila, ki jih sedaj umeščamo med NZ apokrif, kot denimo Jakobov protoevangelij, lahko označimo kot vir tega ali onega ikonografskega motiva le toliko, kolikor je tudi izvir mnogo širše struje tradicij – v tem primeru tradicij o Mariji, Jezusovi materi, ki so krožile v številnih pisnih oblikah, a tudi v različnih ustnih, prostorskih in vizualnih kontekstih, ki so bili na številne načine povezani z liturgijo, rituali, romanji in pobožno refleksijo.⁸⁸

Tako kot so se tekstualne tradicije različnih NZ apokrifov spreminjale v pozni antiki in srednjem veku, so se tudi prepletale z umetniškimi tradicijami na različne načine in v različnih časih. To medsebojno vplivanje so najbolj intenzivno preučevali v povezavi z evangelijsko otroštva, tako zgodovinarji kot je denimo Kathryn Smith, kot tudi strokovnjaki srednjeveške literature, kot je Mary Dzon. Smithova, ki izhaja iz perspektive del *Books of Hours* (npr. avtorja Neville of Hornby (BL Egerton MS 2781)), pokaže na pomen podob Jezusa kot otroka, ki ne izhajajo iz NZ tradicij, ampak jih najdemo v Tomaževem evangelijskem otroštva, Psevdo Mateju in celo v arabskih evangelijskih otroštva.⁸⁹ Njihovo vključitev razloži z vedno večjim »zanimanjem za čudeže otroštva /.../, ki so zabeleženi v zbirkah, nastalih ok. leta 1200 v novih zvrsteh latinščine in literature vulgarnih jezikov – evangelijske harmonije, biografije device in Kristusa, svetovne kronike in celovite svete zgodovine – ki v svoje narativne sheme vključujejo čudeže otroštva« kot tudi s sočasnim vznikom poezije, posvečene posebej tematiki, npr. v knjigi *Evangile de l'Enfance* (ca. 1250) in njenih izpeljankah.⁹⁰ Dzonova pa se vprašanju približa z druge strani in pojasnjuje sočasno uporabo motivov starejših apokrifov v poeziji Srednje angleščine o Jezusovem rojstvu in otroštvu, deloma s preučevanjem stičišč z ilustracijami v rokopisih, kot je *Holkham Picture Book* in interakcijo med besedilom in sliko.⁹¹ Če njune ugotovitve vzamemo skupaj,

lahko vidimo, da ti apokrifi med srednjeveškimi bralci niso bili sprejeti kot »marginalni«, »prepovedani« ali »ezoterični«. Gelazijev dekret sicer zavrača Pseudomateja, toda – kot je pokazala Dzonova – so ta in podobna besedila navdihnili veliko literarne kreativnosti, bržkone zato, ker so prinesla modele za razglašanje »pobožnega branja za verne« na način, ki so ga kleriki poznali in dopuščali.⁹² In tako kot obstajajo dokazi za gibanje motivov med literarnim in artističnim območjem, obstajajo tudi za gibanje od Vzhoda k Zahodu – z nekaterimi motivi, kot je denimo Jezus in glinene ptice, ki služijo kot »skupna funkcija religiozne kulture« med kristjani, muslimani in židi.⁹³

Kasnejši obstoj apokrifnih motivov niti ni omejen na eno okolje ali tematiko. Literatura in rokopisi bralcev zgornjega sloja ali klerikov predstavljajo eno območje srednjeveškega zanimanja za Kristusovo otroštvo, toda kasnejša življenja apokrifnih apostolov se odvijajo v bolj javnih okoljih, kot je denimo primer francoskega vitraža iz trinajstega stoletja, kjer igrajo Tomaževa dela presenetljivo pomembno vlogo.⁹⁴ Zgodbe o otroštvu pa manjkajo v enem najvidnejših primerov preureditve in hagiografske razširitve apokrifnih del, namreč v Popularni zbirki *Legenda Aurea* (1260–1275) Jacobusa de Voragine.⁹⁵

Primere bi lahko razširili tudi še na bogato srednjeveško uporabo Nikodemovega evangelija ali Fausta in drugih legend, ki so se razvile okoli Pseudoklementinskega korpusa. V vsakem primeru pa je jasno, da so v srednjem veku apokrifne tradicije krožile v različnih okoljih – večinoma brez zaviranja nesoglasij o vprašanju kanoničnosti, ki so včasih to ali ono parabiblično besedilo umestile na ta ali oni spisek prepovedanih dokumentov. Kot smo že pokazali, je med katoliškimi teologi kategorična denigracija apokrifov gotovo ponavljajoča se tema. Če pa pogledamo s širše perspektive, celo spiski kanona še zdaleč niso determinativni za pozno antični ali srednjeveški odnos do besedil, ki jih danes imenujemo NZ apokrifi, prav tako pa se ne skladajo s

predmodernimi pogledi na apostolsko preteklost v povezavi z mejami Pisma. Namesto tega dokazi kažejo presenetljivo stopnjo kulturne kreativnosti, ki je obkrožala apokrife, in od literature ni bila ločena ali ji podrejena, ampak je tvorila vitalen del živega kompleksa praks na presečišču preteklosti in sedanjosti ter oblikovala kulturni spomin na načine, ki so bili tako intenzivno lokalni in hkrati presenetljivo povezani. Tako v predmodernih kot v modernih časih življenja teh besedil niso omejena na idejo o skrivnostni zgodovini krščanskih izvirov ali na namigovanje na potencialne ostanke zatrtega ezotericizma: NZ apokrifi še naprej kažejo elastičnost, ki zagotavlja nadaljevanje njihove vitalnosti v spreminjajočih se časih in okoljih.

ZAKLJUČEK

Tako raznolik nabor podatkov o NZ apokrifih ne želi zagovarjati enega odgovora ali programske poti, ampak odpreti pogovor o sedanjem stanju in bodočih vidikih strokovnjakov za parabiblično literaturo. Že samo kratek pregled relevantnih podatkov zadošča, da dobimo občutek o tem, koliko je izpuščeno, ko NZ apokrife analiziramo primarno z vidika povezave z NZ. Nekateri so očitno pomembni za rekonstrukcijo krščanskih korenin, zanimivo pa je videti tudi širša obzorja, ki se spominjajo apostolske preteklosti in jo ponovno pripovedujejo. V procesu nam svež pogled na kasnejše življenje NZ apokrifov (tako zgodnejših kot poznih) pomaga opaziti zanemarjene elemente teh del, ko jih na novo vidimo skozi oči bralcev v različnih časovnih obdobjih in skozi perspektivo strokovnjakov različnih strok.

Tak pristop je zanimiv, ker svetopisemski študij vključuje v pogovor z novimi strokovnjaki, vključno s strokovnjaki za srednjeveške in zgodnjemoderne materiale. Poudarek na apokrifih in njihovem kasnejšem življenju lahko dopolni zgodovino svetopisemskih besedil in njihovo interpretacijo, medtem ko prispeva tudi k sledenju kulturnemu spominu

preko različnih časovnih obdobij in prizorišč. Vprašamo se lahko, če nam lahko taki pogo-
vori pomagajo premakniti stičišče strokovnih
in popularnih perspektiv, ali ga vsaj razširiti
preko večinoma konfesionalne osi, ki temelji
na prioritizaciji virov. Še celo srednjeveško
življenje NZ apokrifov potrjuje privlačnost ne-
katerih zgodb, ki sega preko meja krščanstva
in Zahoda, kar se gotovo dogaja tudi danes.
Občutek o širokem vplivu NZ apokrifov lahko
pomaga pri osvetljevanju zapostavljenih
elementov »Biblije, kot je bila«. Rezultat
morda ne bo tako dramatičen, kot je obljuba o
odkritju izgubljenih skrivnosti o Jezusu, lahko
pa se odkrijejo dinamike, krivulje in povezave,
ki so krojile svetove pozne antike in srednjega
veka – in še danes oblikujejo našo dobo.

Prevedla: Lea Jensterle

- ¹ Glede te kategorije glej Reed, »Modern Invention«; Jean-Claude Picard, *Le continent apocryphe: Essai sur les littératures apocryphes juives et chrétienne*, Instrumenta patristica 36 (Turnhout: Brepols, 1999), 13–51; Eibert J. C. Tigchelaar, »Old Testament Pseudepigrapha and the Scriptures,« Presidential Address, Colloquium Biblicum Lovaniense, 26 July 2012.
- ² James L. Kugel, *The Bible as It Was* (Cambridge: Belknap Press of Harvard University Press, 1999). Glej tudi John C. Reeves, ur., *Tracing the Threads: Studies in the Vitality of Jewish Pseudepigrapha*, EJL 6 (Atlanta: Scholars Press, 1994); Michael E. Stone in Theodore A. Bergren, ur., *Biblical Figures outside the Bible* (Harrisburg, PA: Trinity Press International, 1998).
- ³ Termin NZ apokrifi uporabljam, ker je primeren za specifičen problem, ki ga naslavljam. O uporabi terminologije »krščanski apokrifi« glej spodaj.
- ⁴ Za angleške prevode osnovnega jedra teh besedil glej: M. R. James, *The Apocryphal New Testament* (Oxford: Clarendon, 1924), posebej verzijo J. K. Elliot (Oxford: Clarendon, 1993). Najnovejši prevodi in najširši spekter pomembnih spisov: Francois Bovon in Pierre Geoltrain, ur., *Écrits apocryphes chrétiens I* (Paris: Gallimard, 1997); Pierre Geoltrain in Jean-Daniel Kaestli, ur., *Écrits apocryphes chrétiens II* (Paris: Gallimard, 2005). Primerjaj z Edgar Hennecke in Wilhelm Schneemelcher, ur., *Neutestamentlichen Apokryphen in deutscher Übersetzung*, 3rd rev. ur., 2 vols. (Tübingen: Mohr Siebeck, 1959–1964) — in sicer izdajo, ki jo je Hennecke uredil in objavil v 1904 ter tretjo in šesto nemško izdajo, ki sta bili prevedeni v angleščino z naslovom *The New Testament Apocrypha*, Angl. prev. ur. R. McL. Wilson, 2 vols. (Philadelphia: Westminster, 1963; rev. ur., 1991). Glede sedme izdaje v povezavi z novejšimi trendi med nemško govorečo stroko glej spodaj.
- ⁵ Stephen Shoemaker, »Early Christian Apocryphal Literature,« v *The Oxford Handbook of Early Christian Studies*, ur. Susan

Ashbrook Harvey in David G. Hunter (Oxford: Oxford University Press, 2008), 521–48.

- ⁶ Helmut H. Koester, »One Jesus and Four Primitive Gospels,« *HTR* 61 (1968): 211; prav tako, celo bolj programatično, idem, »Apocryphal and Canonical Gospels,« *HTR* 73 (1980): 105–30, <http://dx.doi.org/10.1017/S001781600002066>.
- ⁷ Koester, »One Jesus and Four Primitive Gospels,« 175.
- ⁸ Elaine Pagels, *The Gnostic Gospels* (New York: Vintage, 1979), xv. Na zastavljena vprašanja avtorica ne odgovori.
- ⁹ Ibid., xvii. Ta poudarek se sklada s skrbjo za raznolikost v raziskovanju teh stoletij, od izdaje Walterja Bauerjasa *Rechtgläubigkeit und ketzerei im ältesten Christentum*, BHT 10 (Tübingen: Mohr, 1934) dalje — ter posebej še od njegovega prevoda s strani skupine Philadelphia Seminar on Christian Origins: *Orthodoxy and Heresy in Earliest Christianity*, ur. Robert A. Kraft in Gerhard Krodel (Philadelphia: Fortress, 1971).
- ¹⁰ V dokumentarni oddaji kanala National Geographic *The Secret Lives of Jesus* (2006) je opazna privlačnost Tomaževega evangelija otroštva, Psevdo-Mateja, Petrovega evangelija, Marjinega evangelija in Filipovega evangelija, v epizodi o rojstvu v seriji *Science of the Bible* (2005) pa Jakobov protoevangelij. Isto gradivo se pojavi v oddajah *Time Machine: Banned from the Bible* (2003) in *Banned from the Bible II* (2007) na kanalu History Channel.
- ¹¹ Npr. John Noble Wilford in Laurie Goodstein, »Gospel of Judas Surfaces after 1,700 Years,« *New York Times*, 6 April 2006, A1; Laurie Goodstein, »Document Is Genuine, but Is Its Story True?« *New York Times*, 7 april 2006, A20 — slednji je eksplicitno izjavil: »Resnično vprašanje je, če besedilo vsebuje kaj zgodovinsko legitimnega o Jezusu in Judi.« Associated Press, ki je navajal Marvinja Meyerja in Elaine Pagels, ki zagovarjata pomen te najdbe za osvetlitev raznolikosti zgodnjega krščanstva, pa je na naslovnici podobno zapisal »Antični rokopis prikazuje nov odnos med Jezusom in Judo.« (6 april 2006)
- ¹² Nedavno nazaj je bil tak primer »Evangelij Jezusove žene«. Glej npr. Laurie Goodstein, »A Faded Piece of Papyrus Refers to Jesus' Wife,« *New York Times*, 18 september 2012, National Desk, p. 1 — ki poudarja, da je Karen King »večkrat svarila, da tega fragmenta ne smemo jemati kot dokaza za to, da je bil Jezus, zgodovinska oseba, dejansko poročen,« a vendarle meni, da »bi odkritje lahko ponovno zanetilo diskusijo o vprašanjih, če je bil Jezus poročen, če je bila Marija Magdalena njegova žena in če je imel kakšno žensko učenko«. Ostali novi viri so bili manj pazljivi in so trdili: »Ancient Papyrus Could Be Evidence That Jesus Had a Wife« (*Telegraph*, 19 september 2012); »Jesus, Was Married, Papyrus Scrap Reveals« (James Bone, *The Times* [London], 20 september 2012); in »Did Jesus Have a Wife?« (Jeremy Hsu, FoxNews.com, objavljeno 17 oktober 2012).
- ¹³ Članek, ki je bil objavljen en mesec pred izidom Judovega evangelija in dokumentarna oddaja kanala National Geographic iz leta 2006 na to temo sta objavila svarilo Jamesa T. Robinsona, da »obstaja veliko evangelijev iz drugega, tretjega in četrtega stoletja, ki so pripisani različnim apostolom... Ne domnevamo pa, da nam podajajo informacije o prvem stoletju.« (Richard N. Ostling, »The mysterious Gospel of Judas won't tell us anything about Jesus' infamous disciple, an expert predicts,« Associated Press, 2 marec 2006). Četudi je izvirni članek poudaril, da »ima besedilo vrednost za strokovnjake, ki se ukvarjajo z drugim stoletjem«, so kmalu interpretirali to izjavo kot zavrnitev dela kot povsem nepomembnega: »Scholar: »Gospel of Judas will be flop«

- (Commercial Appeal, 3 marec 2006); »Scholar predicts Judas will be dud« (Deseret News, 3 marec 2006); »Judas text unlikely to say much: Document is not old enough« (Washington Times, 7 marec 2006).
- ¹⁴ Bart Ehrman, *Lost Scriptures: Books That Did Not Make It into the New Testament* (Oxford: Oxford University Press, 2003); Tony Burke, *Secret Scriptures Revealed: A New Introduction to the Christian Apocrypha* (Grand Rapids: Eerdmans, 2013).
- ¹⁵ Npr., N. T. Wright, *Judas and the Gospel of Judas: Have We Missed the Truth about Christianity?* (Grand Rapids: Baker, 2006); Ben Witherington III, *What Have They Done with Jesus? Beyond Strange Theories and Bad History—Why We Can Trust the Bible* (San Francisco: HarperCollins, 2006); Craig A. Evans, *Fabricating Jesus: How Modern Scholars Distort the Gospels* (Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 2006).
- ¹⁶ Npr., Mary Dzon in Theresa M. Kenney, ur., *The Christ Child in Medieval Culture: Alpha es et O!* (Toronto: University of Toronto Press, 2012); Stephen J. Davis, *Christ Child: Cultural Memories of a Young Jesus*, Synkrisis (New Haven: Yale University Press, 2014), <http://dx.doi.org/10.12987/yale/9780300149456.001.0001>; Cornelia Horn, »Mary between Bible and Qur'an,« *Islam and Muslim-Christian Relations* 18 (2007): 509–38, <http://dx.doi.org/10.1080/09596410701577332>; Stephen Shoemaker, »Between Scripture and Tradition: The Marian Apocrypha of Early Christianity,« v *The Reception and Interpretation of the Bible in Late Antiquity: Proceedings of the Montréal Colloquium in Honour of Charles Kannengiesser*, 11–13 October 2006, ur. Lorenzo DiTommaso in Lucian Turcescu, *Bible in Ancient Christianity* 6 (Leiden: Brill, 2008), 491–510; idem, »The Virgin Mary's Hidden Past: From Ancient Marian Apocrypha to the Medieval vitae Virginis,« *Marian Studies* 60 (2009): 1–30.
- ¹⁷ Npr., Scott Fitzgerald Johnson, »Apocrypha and the Literary Past in Late Antiquity,« v *From Rome to Constantinople: Studies in Honour of Averil Cameron*, ur. Hagit Amirav in Bas ter Haar Romeny, *Late Antique History and Religion* 1 (Leuven: Peeters, 2007), 47–66; idem, »Reviving the Memory of the Apostles: Apocryphal Tradition and Travel Literature in Late Antiquity,« v *Revival and Resurgence in Christian History: Papers Read at the 2006 Summer Meeting and the 2007 Winter Meeting of the Ecclesiastical History Society*, ur. Kate Cooper in Jeremy Gregory, SCH 44 (Woodbridge, UK: Boydell, 2008), 1–26; Els Rose, *Ritual Memory: The Apocryphal Acts and Liturgical Commemoration in the Early Medieval West* (c. 500–1215), *Mittellateinische Studien und Texte* 40 (Leiden: Brill, 2009).
- ¹⁸ Pierluigi Piovanelli, »The Miraculous Discovery of the Hidden Manuscript, or the Paratextual Function of the Prologue to the Apocalypse of Paul,« v *The Visio Pauli and the Gnostic Apocalypse of Paul*, ur. Jan N. Bremmer in István Czachesz, *Studies on Early Christian Apocrypha* 9 (Leuven: Peeters, 2007), 23–49; Annette Yoshiko Reed, »Jewish Christianity' as Counterhistory? The Apostolic Past in Eusebius' Ecclesiastical History and the Pseudo-Clementine Homilies,« v *Antiquity in Antiquity: Jewish and Christian Pasts in the Greco-Roman World*, ur. Gregg Gardner in Kevin L. Osterloh, TSAJ 123 (Tübingen: Mohr Siebeck, 2008), 173–216.
- ¹⁹ Antti Marjanen, »Sethian Books of the Nag Hammadi Library as Secret Books,« v *Mystery and Secrecy in the Nag Hammadi Collection and Other Ancient Literature: Ideas and Practices. Studies for Einar Thomassen*, ur. Christian H. Bull, Liv Ingeborg Lied, in John D. Turner, NHMS 76 (Leiden: Brill, 2012), 87–106.
- ²⁰ Tekstualizacija termina bi lahko imela tudi pozitivne konotacije, saj sta se nevtralna oblika ἀπόκρυφον in njen koptski ustreznik »uporabljala kot samostalniki, ki je nosil konotacijo »skrivne knjige« v naslovih knjig, kot sta bila denimo Janezov apokrif in Jakobov apokrif (Marjanen, »Sethian Books,« 90). Omembe vredna je tudi Origenova nevtralna uporaba besede ἀπόκρυφα, o kateri razpravlja William Adler, »The Pseudepigrapha in the Early Church,« v *The Canon Debate*, ur. Lee M. McDonald in James A. Sanders (Peabody, MA: Hendriksen, 2002), 211–28.
- ²¹ André Benoit, »Écriture et tradition chez Saint Irénée,« *RHPR* 40 (1960): 41–43; Guy G. Stroumsa, *Hidden Wisdom: Esoteric Traditions and the Roots of Christian Mysticism*, SHR 70 (Leiden: Brill, 1996), 30, 38, 85–86; Annette Yoshiko Reed, »ΕΥΑΓΓΕΛΙΟΝ: Orality, Textuality, and the Christian Truth in Irenaeus' Adversus Haereses,« *VC* 56 (2002): 22.
- ²² Primerjaj komentarje, ki jih je Evzebij (*Hist. eccl.* 4.22.9) pripisal Hegešippusu. Podobna uporaba termina se pojavi tudi v Klemnu Aleksandrijskem, *Strom.* 3.4.29.1—omeniti pa je potrebno tudi 1.15.69.6, kjer se termin βιβλίου ἀπόκρυφον nanaša na spise, povezane z Zoroastrom. Tertulijan pa uporabi latinski ekvivalent za Hermasovega pastirja v *Pud.* 10.6.
- ²³ Irenej, *Haer.* 1.1.3; 1.3.4–6; 1.8–9; 1.18–19; 1.29.11; 2.praef.1, 10.1, 27.3; 3.12.12, 21.3; 4.26.1; 5.13.5; Frances M. Young, *Biblical Exegesis and the Formation of Christian Culture* (Cambridge: Cambridge University Press, 1997), 18–21, <http://dx.doi.org/10.1017/CBO9780511583216>; Elaine Pagels, »Irenaeus, the Canon of Truth, and the Gospel of John,« *VC* 56 (2002): 339–71.
- ²⁴ Reed, »ΕΥΑΓΓΕΛΙΟΝ,« 11–46; Lee M. McDonald, *The Formation of the Christian Biblical Canon*, razširjena izdaja. (Peabody, MA: Hendrickson, 1995), 170–72. V nasprotju s tem pa so Irenejevi večkrat omenjeni komentarji o »štiridelnem evangeliju« v *Haer.* 3.11.8, na primer, s svojim konceptom »κανὼν resnice« kot izventekstualnim merilom prave vere in svetopisemske eksegeze v 1.praef.1–2, 3.6, 8.1, 9.1–5; 2.praef.1, itd.
- ²⁵ McDonald, *Formation of the Christian Biblical Canon*, 13–18; David Brakke, »Canon Formation and Social Conflict in Fourth-Century Egypt,« *HTR* 87 (1994): 395–419, <http://dx.doi.org/10.1017/S0017816000030200>; Brakke, »A New Fragment of Athanasius's Thirty-Ninth Festal Letter: Heresy, Apocrypha, and the Canon,« *HTR* 103 (2010): 47–66, <http://dx.doi.org/10.1017/S0017816009990307>; Pierluigi Piovanelli, »Rewriting: The Path from Apocryphal to Heretical,« v *Religious Conflict from Early Christianity to the Rise of Islam*, ur. Wendy Mayer in Bronwen Neil, *Arbeiten zur Kirchengeschichte* 121 (Berlin: de Gruyter, 2013), 87–108.
- ²⁶ Primerjaj rabinsko kategorijo »zunanjih knjig«: m. Sanh. 10:1; y. Sanh. 10:1; b. Sanh. 100b; m. Yad. 4:6; t. Yad. 2:13; Num. Rab. 14:4; Pesiq. Rab. 3:9.
- ²⁷ Brakke, »New Fragment of Athanasius's Thirty-Ninth Festal Letter,« 56.
- ²⁸ Adler, »Pseudepigrapha in the Early Church,« 212–24. Glej tudi Avguštin, *Civ.* 15.23, 18.38, o težavi navajanja »apokrifov« kot je denimo Enohova knjiga med novozaveznimi pisci (npr. Juda), kot tudi o argumentu v prid »apokrifom«, ki so ga na tej osnovi oblikovali Priscilijan in ostali (Andrew Jacobs, »The Disorder of Books,« *HTR* 93 [2000]: 135–59).
- ²⁹ Bonifatius Fischer et al., eds., *Biblia Sacra iuxta Vulgatam Versionem*, 4. Izd. (Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1994), 365, 957. Hieronim očitno prvi uporablja termin »apokrifi« za nekatere judovske knjige v krščanski Stari

- zavezi, ki pa niso v Tanaku. Čeprav je danes med protestanti ta termin splošen, pa njegov predlog v tistem času ni naletel na plodna tla. Glede reakcij Rufinusa in Avgušтина ter učinkih na diskurz o kanoničnosti v latinskem Zahodu, glej Thomas O'Loughlin, »Inventing the Apocrypha«, *ITQ* 74 (2009): 59–65.
- ³⁰ Tako Adler, »Pseudepigrapha in the Early Church«, 227–28, ki citira Jakoba iz Edese, *Epistle* 13.15 in druge dokaze za uporabo spisov, ki jih danes imenujemo starozavezni pseudepigrifi; glede primerov o NZ apokrifih glej spodaj.
- ³¹ Shoemaker, »Early Christian Apocryphal Literature«, 526.
- ³² O'Loughlin, »Inventing the Apocrypha«, 53–55; Rose, *Ritual Memory*, 42–78.
- ³³ O'Loughlin, »Inventing the Apocrypha«, 55.
- ³⁴ Prvi so uvedeni z *Καὶ ὅσα ἀπόκρυφα τῆς παλαιᾶς [sc. διαθήκης]*, in drugi z *Καὶ ὅσα τῆς νέας εἰσὶν ἀπόκρυφα*; Nicephori archiepiscopi Constantinopolitani *opuscula historica*, ur. Carolus de Boor, BSGRT (Leipzig: Teubner, 1880), 134–35.
- ³⁵ Kot poudari Paul Foster, »v antiki ali predmoderni dobi ne poznamo nobenega sistematičnega poskusa, da bi ustvarili zbirko nekanoničnih evangelijskih« (*The Non-Canonical Gospels* [London: T&T Clark, 2008], vii).
- ³⁶ Daniel J. Harrington, »The Old Testament Apocrypha in the Early Church and Today«, v McDonald in Sanders, *Canon Debate*, 196–210.
- ³⁷ J. A. Fabricius, *Codex pseudepigraphus Veteris Testamenti* (Hamburg: Felgner, 1713); idem, *Codicis pseudepigraphi Veteris Testamenti, volumen alterum accedit Josephi veteris Christiani auctoria Hypomnesticon* (Hamburg: Felgner, 1723)—dalje glej Reed, »Modern Invention«, 414–24.
- ³⁸ J. A. Fabricius, *Codex apocryphus Novi Testamenti* (Hamburg: Schiller, 1703; 2nd rev. ur., 1719). Prvi del prve izdaje je vključeval Evangelij Marijinega rojstva (str. 1–39), Jakobov protoevangelij (str. 40–128), Tomažev evangelij otroštva in povezana besedila (str. 159–212), Nikodemov evangelij in besedila, povezana s Pilatom (str. 238–300), Jezusovo pismo Abgarju in povezana besedila (str. 301–20), pa tudi besedila, ki so manj pogosto vključena v sodobne zbirke, kot je denimo Epistola Lentuli. Drugi del se je osredotočal bolj na apokrifna dela (str. 743–833) in pseudepigrfska pisma, kot je Pavlovo pismo Laodikejcem in pisma s Seneko (str. 853–906) ter Petrovo pismo Jakobu (str. 907–22).
- ³⁹ Glede predhodnikov — vključno z izdajo *Apocrypha Michaela Neandersa* (Basel, 1564)—glej Edgar Hennecke, »Geschichte der Erforschung«, v *Neutestamentliche Apokryphen* (Tubingen: Mohr, 1904), 1:22–24; Irena Backus, »Christoph Scheurl and His Anthology of New Testament Apocrypha« (1506, 1513, 1515), »*Apocrypha* 9 (1998): 133–56, <http://dx.doi.org/10.2307/2901964>; Backus, *Historical Method and Confessional Identity in the Era of the Reformation (1378–1615)*, SMRT 94 (Leiden: Brill, 2003), 253–325.
- ⁴⁰ Irena Backus, »Renaissance Attitudes towards New Testament Apocryphal Writings: Jacques Lefèvre d'Étaples and His Epigones«, *Renaissance Quarterly* 51 (1998): 1169.
- ⁴¹ Pred Fabriciusom so taka besedila običajno tiskali v celoti ali deloma z drugimi deli, kot je denimo Testament dvanajstih patriarhov in patristično literaturo za namene pobožne edifikacije; glej Irena Backus, »Praetorius' Anthology of New Testament Apocrypha (1595)«, *Apocrypha* 12 (2001): 211–36 with n. 40.
- ⁴² S tem mislimo razširjanje Fabriciusovega sodelovanja pri kompilaciji zbirke spisov z napačno pripisanimi avtorstvi, da bi prinesli red v vedno večji kaos, ki se je začel ob nastopu tiska. Glej še Reed, »Modern Invention«, 424–30; Martin Muslow, »Practices of Unmasking: Polyhistor, Correspondence, and the Birth of Dictionaries of Pseudonymity in 17th Century Germany«, *Journal for the History of Ideas* 67 (2006): 219–50, <http://dx.doi.org/10.1353/jhi.2006.0015>.
- ⁴³ William Whiston, *Primitive Christianity Reviv'd*, 5 vols. (London, 1711–1712), e.g., 1:ii, zagovarja Arijja; idem, *A collection of authentick records belonging to the Old and New Testament* (London, 1728); idem, *Athanasian forgeries, impositions, and interpolations* (London, 1736). Citat iz Whiston, »Essay on the Const.« 4, po Jeremiah Jones, *A New and Full Method of Settling the Canonical Authority of the New Testament* (Oxford: Clarendon, 1798), 6.
- ⁴⁴ Jonathan Sheehan, *The Enlightenment Bible: Translation, Scholarship, Culture* (Princeton: Princeton University Press, 2005), 39–44; Justin Champion, »Apocrypha, Canon and Criticism from Samuel Fisher to John Toland, 1650–1718«, in *Judaean-Christian Intellectual Culture in the Seventeenth Century: A Celebration of the Library of Narcissus Marsh (1638–1713)*, ur. Allison P. Coudert et al., *Archives internationales d'histoire des idées* 163 (Dordrecht: Kluwer, 1999), 91–117; Francis Schmidt, »John Toland, critique déiste de la littérature apocryphe«, *Apocryphe* 1 (1990): 119–45.
- ⁴⁵ John Toland, Amyntor, or, *A defence of Milton's life* (London, 1699), 20–41, kar se je kasneje razširilo v izdajo *A Catalogue of Books Mentioned by the Fathers and Other Ancient Writers, as Truly or Falsely ascrib'd to Jesus Christ, his Apostles, and other eminent persons* (London, 1726).
- ⁴⁶ Toland, Amyntor, 56; idem, *Life of John Milton* (London, 1699), 92; Pierre Lurbe, »Those Fabulous Dragons Teeth': Invented beginnings, lost causes and new beginnings in John Toland's Amyntor (1699)«, *Études anglaises* 66 (2013): 134–46.
- ⁴⁷ John Toland, *Nazarenus, or, Jewish, Gentile, and Mahometan Christianity*, 2nd rev. ur. (London, 1718).
- ⁴⁸ Jones, *New and Full Method*, 5–6, also 20–21, 316, 334, 357, 373, 442.
- ⁴⁹ Bruce M. Metzger, *The Canon of the New Testament: Its Origin, Development, and Significance* (Oxford: Clarendon, 1987), 14.
- ⁵⁰ William Hone, *Apocryphal New Testament* (London, 1820), iii.
- ⁵¹ Ibid., vi–viii. Ta pristop je deloma podoben Tolandovi ideji, da »so bili resnični apostolski spisi uporabljeni skupaj z apokrifnimi in bili zbrani v en volumen« (Amyntor, 71–72)—zanimiv primer retrojekcije zgodnjemoderne tiskane kulture v prednecijsko krščanstvo.
- ⁵² J. W. Robinson, »Regency Radicalism and Antiquarianism: William Hone's Ancient Mysteries Described (1823)«, *Leeds Studies in English* 10 (1978): 127.
- ⁵³ Hone, *Apocryphal New Testament*, iii–vi.
- ⁵⁴ William Hone, *The Three Trials of William Hone for Publishing Three Parodies* (London, 1818); Marcus Wood, *Radical Satire and Print Culture, 1790–1822*, Oxford English Monographs (Oxford: Clarendon, 1994); Joss Marsh, *Word Crimes: Blasphemy, Culture and Literature in Nineteenth-Century England* (Chicago: University of Chicago Press, 1998), 18–60.
- ⁵⁵ William Hone, *Aspersions Answered: An Explanatory Statement, Addressed to the Public at Large, and to Every Reader of the Quarterly Review in Particular* (London, 1824). Po polemiki je izdal tudi zbirko srednjeveških iger, da bi podčrtal široko razširjenost NZ apokrifov: *Ancient Mysteries Described, especially the English Miracle Plays, founded on Apocryphal New Testament Story* (London, 1823).

- ⁵⁶ Tisk je omogočal tudi konkretizacijo kanonskih spisov v fizične antologije, ki so jih lahko razširili med številne bralce, in tako morebiti izničil zgodnejšo vrzel med teorijo in prakso, ki je obkrožala apokrifre. Po drugi strani pa je tudi olajšal potencialno predstavitev in sprejem NZ apokrifov v smislu protikanona privlačnih prepovedanih spisov.
- ⁵⁷ Elliot, *Apocryphal New Testament*, xi.
- ⁵⁸ Schneemelcher, »Canonical and Apocryphal,« v *New Testament Apocrypha*, 1:27. Shoemaker tako pokaže na Schneemelcherja kot na najbližji vzrok za široko razširjenost pogleda na NZ apokrifre kot na »neuspelo sveto pismo« in posebej za to, da so se v dvajsetem stoletju uveljavili kot »doktrina zgodnjekrščanskih študij« (Shoemaker, »Apocrypha and Liturgy in the Fourth Century,« v *Jewish and Christian Scriptures: The Function of »Canonical« and »Non-canonical« Religious Texts*, ur. James H. Charlesworth and Lee Martin McDonald, *Jewish and Christian Texts in Contexts and Related Studies 7* [London: T&T Clark, 2010], 153–54).
- ⁵⁹ Začenši z Éric Junod, »Apocryphes du Nouveau Testament ou apocryphes chrétiens anciens?« *ETR* 59 (1983): 409–21, kar je v kasnejših izdajah zbirke *Neutestamentliche Apokryphen* vodilo do delne oslabitve zgornjih trditve.
- ⁶⁰ Konsistentno s sprejemom širše kategorije je Écrits apocryphes chrétiens veliko širši kot njegovi angleški in nemški ustrezniki, saj je vključeval krščanska besedila, povezana s svetopisemskimi očaki in preroki, ki so jih pogosto preučevali v okviru rubrike SZ psevdopigrafi (npr. Izajev vnebovzetje, Sedarhova apokalipsa, Salomonove ode in številna dela Ezre v Bovonu in Geoltrainu, Écrits apocryphes chrétiens I, 499–670) a tudi srednjeveška dela, ki razširjajo zgodnejše apokrifre. *Antike christliche Apokryphen in deutscher Übersetzung*, vol. 1, ur. Christoph Marksches and Jens Schröter (Tübingen: Mohr Siebeck, 2012) gre v isto smer kot prispevek *More Christian Apocrypha* (Tony Burke in Brent Landau). Glej še Christophe Marksches, »Neutestamentliche Apokryphen: Bemerkungen zu Geschichte und Zukunft einer von Edgar Hennecke im Jahr 1904 begründeten Quellensammlung,« *Apocryphe* 9 (1998): 97–132; Tobias Nicklas, »Écrits apocryphes chrétiens: Ein Sammelband als Spiegel eines Weitreichenden Paradigmenwechsels in der Apokryphenforschung,« *VC* 61 (2007): 70–95.
- ⁶¹ Shoemaker, »Early Christian Apocryphal Literature,« 521.
- ⁶² Maia Kotrosits, »Romance and Danger at Nag Hammadi,« *Bible and Critical Theory* 8 (2012): 39–52; Emily McAvan, *The Postmodern Sacred: Popular Culture Spirituality in the Science Fiction, Fantasy and Urban Fantasy Genres* (Jefferson, NC: McFarland, 2012), 98–107.
- ⁶³ Hal Taussig, ed., *A New New Testament: A Bible for Twenty-first Century. Combining Traditional and Newly Discovered Texts* (Boston: Houghton Mifflin Harcourt, 2013). Poleg Salomonovih od in Del Pavla in Tekle je bila večina del, ki so bila dodana sem, besedil, ki jih je populariziral delo E. Pagels, *Gnostic Gospels*, posebej s povezavo o možnosti, da ohranjajo vidike o spolu in znanju, ki so jih zatle kasnejše avtoritete (npr., Gospel of Thomas, Thunder: Perfect Mind, Gospel of Mary, Gospel of Truth, Apocryphon of John).
- ⁶⁴ Npr., Witherington, *What Have They Done*; Evans, *Fabricating Jesus*; Darrell L. Bock, *The Missing Gospels: Unearthing the Truth behind Alternative Christianities* (Nashville: Nelson, 2006); Darrell L. Bock in Daniel B. Wallace, *Dethroning Jesus: Exposing Popular Culture's Quest to Unseat the Biblical Christ* (Nashville: Nelson, 2007).
- ⁶⁵ Tony Burke, »Heresy Hunting in the New Millennium,« *SR* 39 (2010): 405–20.
- ⁶⁶ Dan Brown, *The Da Vinci Code: A Novel* (New York: Doubleday, 2003); Anne Rice, *Christ the Lord: Out of Egypt* (New York: Knopf, 2005).
- ⁶⁷ Philip Pullman, *The Good Man Jesus and the Scoundrel Christ* (Edinburgh: Canongate, 2010).
- ⁶⁸ Npr. Darrell L. Bock, *Breaking The Da Vinci Code: Answers to the Questions Everyone's Asking* (Nashville: Nelson, 2004); Ben Witherington III, *The Gospel Code: Novel Claims about Jesus, Mary Magdalene, and Da Vinci* (Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 2004); Hugh Rayment-Pickard, *The Devil's Account: Philip Pullman and Christianity* (London: Darton, Longman & Todd, 2004). Zanimivo je, da Rayment-Pickard citira članek iz Daily Telegraph (7 april 2010), kjer Pullman omenja izdajo *Apocryphal New Testament* (pp. 16–17, 23–29).
- ⁶⁹ Kot uvodno branje, ki se osredotoča na religijske tematike, glej Jolyon Baraka Thomas, *Drawing on Tradition: Manga, Anime, and Religion in Contemporary Japan* (Honolulu: University of Hawai'i Press, 2012). Ključno vprašanje, kot opazha Thomas (s. viii), je »Zakaj — v luči očitnega in pogosto gorečega japonskega sekularizma — so bile tematike v mangah in animeju z očitno religioznimi temami tako številne in popularne?«
- ⁷⁰ Objavljeno serijsko v 月刊アフタヌーン od 1998 do 2008 in zdaj deloma dostopno v zbirki stripov v angleščini (4 vols.; Milwaukie, OR: Dark Horse, 2005–2006).
- ⁷¹ Objavljeno serijsko v 花とゆめ od 1994 do 2000 in ponovno uporabljeno v enem zvezku kot 天使禁猟区, 20 zv. (Tokyo: Hakusensha, 1995–2001) in v angleščini kot *Angel Sanctuary*, 20 zv. (San Francisco: Viz Media, 2004–2007).
- ⁷² Najprej so jih predvajali v šestindvajsetih epizodah od 1995 do 1996. Dostopne angleške verzije vključujejo *Neon Genesis Evangelion: Perfect Collection*, set šestih DVDjev (ADV Films, 2005); *End of Evangelion*, dir. Anno Hideaki (1997), DVD (Manga Entertainment, 2002); in nove poustvaritve (Studio Khara, 2008–2012; DVD izdaje 2010–2014).
- ⁷³ Glede apokrifnih, gnostičnih in kabalističnih motivov v seriji *Neon Genesis Evangelion*, glej Mariana Ortega, »My Father, He Killed Me; My Mother, She Ate Me: Self, Desire, Engendering, and the Mother in *Neon Genesis Evangelion*,« *Mechademia* 2 (2007): 216–32, <http://dx.doi.org/10.1353/mec.0.0010>; in o prvih premislekih o njenih krščanskih tematikah, Christophe Thouny, »Waiting for the Messiah: The Becoming-Myth of Evangelion and Densha otoko,« *Mechademia* 4.1 (2009): 111–29, <http://dx.doi.org/10.1353/mec.0.0066>.
- ⁷⁴ *Angel Sanctuary* je postavil precedens za zbiranje angeloloških, demonoloških in kozmoloških motivov iz del, kot je Prva, Druga in Tretja Enohova knjiga kot tudi za ustvarjanje različic zgodb o vzponu v nebo in turah po peklu bolj v skladu s Pavlovo apokalipso. Apokaliptična eshatologija je široko razširjena tudi v mangah in animeju, čeprav pogosto dolguje več Akiri (dir. Katsuhi Otomo, 1988) kot kakšni distinktivni krščanski doktrini. Glej še Susan J. Napier, *Anime from Akira to Howl's Moving Castle*, ur. (New York: Macmillan, 2005), 249–74; Napier, »When the Machines Stop: Fantasy, Reality, and Terminal Identity in Neon Genesis Evangelion and Serial Experiments Lain,« *Science Fiction Studies* 29.3 (2002): 418–35; Mick Broderick, »Anime's Apocalypse,« *Intersections* 7 (2002): 1–11; Dennis Owen Frohlich, »Evil Must Be Punished: Apocalyptic Religion in the Television Series Death Note,« *Journal of Media and Religion* 11.3 (2012): 141–55, <http://dx.doi.org/10.1080/15348423.2012.706158>. Nekateri strokovnjaki za apokaliptične animeje spregledajo povezave s pomembnimi apokrifi, saj krščanski vpliv uokvirijo zgolj v okvir NZ ali sodobnega protestantizma.

- ⁷⁵ Wendy Siuyi Wong, *Globalizing Manga*, *Mechademia* 1 (2006): 23–45, <http://dx.doi.org/10.1353/mec.o.0060>; Susan Napier, *The World of Anime Fandom in America*, *Mechademia* 1 (2006): 47–63, <http://dx.doi.org/10.1353/mec.o.0072>.
- ⁷⁶ Thomas, *Drawing on Tradition*; Adam Barkman, »Anime, Manga and Christianity,« *Journal for the Study of Religions and Ideologies* 27 (2010): 25–45.
- ⁷⁷ Delna izjema pri temu vzpostavi je splošno izločanje Razodetja zaradi eshatoloških in zstopokaliptičnih slik, npr. v Clamp's X (serijsko izdan v *Monthly Asuka* od 1992 do 2003).
- ⁷⁸ Pomočnik režiserja Kazuya Tsurumaki je v intervjuju pojasnil: »Na Japonskem je veliko oddaj na temo velikih robotov, zato smo želeli biti drugačni in ima naša zgodba religijsko tematiko. Ker krščanstvo na Japonskem ni razširjena religija, se nam je zdelo, da bi bilo skrivnostno. Nihče izmed sodelavcev, ki so delali na seriji EVA, ni kristjan. Serija nima krščanskega pomena, dodajamo ji zgolj krščanske vizualne elemente, da bi izgledalo »kul«. Če bi vedeli, da se bo serija distribuirala v ZDA in Evropi, bi morda ponovno premislili o tej izbiri« (Owen Thomas, »Amusing Himself to Death: Kazuya Tsurumaki speaks about the logic and illogic that went into creating FLCL,« www.akadot.com, arhivirano na <http://wiki.evageeks.org/StatementsbyEvangelionStaff>). Navkljub pomanjkanju religijskih motivov za ta dela, so nekatere krščanske skupine odgovorile s produkcijo svojih stripov, podobnih mangam, in tako postavile nasprotje tem novim globaliziranim hibridnim stvaritvam zgodbe v okviru kanoničnih meja NZ; glej Zondervan's *Manga Bible series*, npr., Young Shin Lee, J. S. Earls, Brett Burner, in Bud Rogers, *Manga Bible*, vol. 6, *Parables, Miracles, and the Prince of Peace* (Grand Rapids: Zondervan, 2009); vzporedne serije hiš NEXT in Tyndale, e.g., Hidenori Kumai et al., *Manga Messiah* (Wheaton, IL: Tyndale, 2007); Matthew Salisbury, Gabrielle Gniewek, in Sean Lam, *Paul: Tarsus to Redemption* (San Rafael, CA: Manga Hero, 2012). Ta dela imajo za ciljno skupino krščansko mladino in ne toliko ljubitelje mang.
- ⁷⁹ Lorenzo DiTommaso, »At the Edge of Tomorrow: Apocalypticism and Science Fiction,« v *End of Days: Essays on the Apocalypse from Antiquity to Modernity*, ur. Carolyn Kinane in Michael A. Ryan (Jefferson, NC: McFarland, 2009), 221–41.
- ⁸⁰ Averil Cameron, *Christianity and the Rhetoric of Empire: The Development of Christian Discourse*, Sather Classical Lectures 55 (Berkeley: University of California Press, 1991), 114–15. Podobno vzporednico je opazil Mark MacWilliams v svoji recenziji Thomasa, *Drawing on Tradition*, v *Monumenta Nipponica* 68.1 (2013): 156–58, in omenil poznoantični kult svetnikov: »Religiozna izkušnja gledanja animejev in branja mang gre lahko preko tradicionalnih pogledov k novim idejam o svetem. Kot festivali svetnikov, mange in animeji kljub zabavnim vsebinam prinašajo pomembno religiozno vsebino za svoje občinstvo.«
- ⁸¹ Johnson, »Apocrypha and the Literary Past,« 50, Cameron, *Christianity and the Rhetoric of Empire*, 89–119. Primerjaj Fosterjevo posplošeno oznako apokrifnih evangelijev kot »marginalnih dokumentov, ki so jih brale liminalne skupine v pozni antiki in srednjem veku, navkljub vedno bolj odločni in avtoritarni pravoverni cerkvi.« (*Non-Canonical Gospels*, viii, although with attenuation on pp. ix–x).
- ⁸² Johnson, »Apocrypha and the Literary Past,« 48.
- ⁸³ Glenn W. Most, *Doubting Thomas* (Cambridge: Harvard University Press, 2005), 85.
- ⁸⁴ Johnson, »Apocrypha and the Literary Past,« 59.
- ⁸⁵ Glej Rose, *Ritual Memory*, in obširno bibliografijo tam.
- ⁸⁶ David R. Cartlidge in J. Keith Elliott, *Art and the Christian Apocrypha* (London: Routledge, 2001), xv.
- ⁸⁷ Primeri apokrifov, opisanih v srednjeveških rokopisih, vključujejo Pavlovo apokalipso v Bibliothèque Municipale of Toulouse MS 815; arabski evangelij otroštva v MS Laurenziano orientale 387; in Psevdo-Mateja v Milan Ambrosian MS L.58.
- ⁸⁸ Splošni ikonografski motivi, ki imajo za svojo prvo pisno pričo Jakobov protoevangelij, so danes najbolj znani zaradi upodobitev v renesančnih slikah, kot so denimo Giottove upodobitve Marijinega življenja v kapeli Arena Chapel v Padui (1305) in Tizianova slika Predstavitev Device Marije (1534–1538). A že v petem stoletju je Marija na mozaiku upodobljena kot da tke (v Santa Maria Maggiore v Rimu), na mozaiku Kariye Djami v Istanbulu (ok. 1320) pa je več epizod njenega zgodnejšega življenja orisanih na način, ki je bližji zgodbi Jakobovega protevangelija in so najbrž osnovan na sedaj izgubljenem rokopisu. Sodobnejši primeri iz rokopisov vključujejo Morgan Library M.268, fol. 24r, 26r, idr.
- ⁸⁹ Kathryn A. Smith, *Art, Identity, and Devotion in Fourteenth-Century England: Three Women and Their Books of Hours* (Toronto: University of Toronto Press, 2003), 269–77.
- ⁹⁰ Ibid., 269.
- ⁹¹ Mary Dzon, »Jesus and the Birds in Medieval Abrahamic Traditions,« *Traditio* 66 (2011): 189–230, <http://dx.doi.org/10.1353/trd.2011.0008>; glej tudi Dzon, »Joseph and the Amazing Christ-Child of Late-Medieval Legend,« v *Childhood in the Middle Ages and the Renaissance: The Results of a Paradigm Shift in the History of Mentality*, ur. Albrecht Classen (Berlin: de Gruyter, 2005), 135–57; Dzon, »Boys Will Be Boys: The Physiology of Childhood and the Apocryphal Christ Child in the Later Middle Ages,« *Viator* 42 (2011): 179–225.
- ⁹² Dzon, »Jesus and the Birds,« 201, tudi 2045.
- ⁹³ Ibid.; tudi Davis, *Christ Child*, 129–92; Sarit Kattan Gribetz, »Jesus and the Clay Birds: Reading Toledot Yeshu in Light of the Infancy Gospels,« in *Envisioning Judaism: Studies in Honor of Peter Schäfer on the Occasion of His Seventieth Birthday*, ur. R. S. Boustani, R. Leicht, A. Y. Reed, and G. Veltri, with Alex Ramos, 2 vols. (Tübingen: Mohr Siebeck, 2013), 2:1021–48.
- ⁹⁴ V katedrali v Notre-Dame de Chartres je zgodbi posvečeno celo okno, v Saint-Étienne de Bourges sta v ambulaciji na oknu 9 orisana Tomaž in Gundaforas, (ca. 1210–1215), na oknu iz trinajstega stoletja portala katedrale Saint-Pierre de Poitiers pa je podoba Gada in nebeške palače. Zanimanje za ta dela v Franciji trinajstega stoletja dokazujejo tudi ilustracije Pavlove apokalipse v rokopisu Bibliothèque Municipale of Toulouse MS 815.
- ⁹⁵ Jacobus de Voragine, *The Golden Legend: Readings on the Saints*, prev. William Granger Ryan, 2 vols. (Princeton: Princeton University Press, 1993); Rémi Gounelle, »Sens et usage d'apocryphus dans la Légende Dorée,« *Apocrypha* 5 (1994): 189–210.