

I manoscritti di Nag Hammadi

Una biblioteca gnostica del IV secolo

Nicola Denzey Lewis



Carocci editore  Freccie

Nicola Denzey Lewis

I manoscritti di Nag Hammadi

Una biblioteca gnostica del IV secolo

Edizione italiana a cura di Matteo Grosso

L'editore è a disposizione per i compensi dovuti agli aventi diritto

Traduzione di Matteo Grosso

Titolo originale: *Introduction to "Gnosticism". Ancient Voices, Christian Worlds*
© copyright 2013 by Oxford University Press

First edition was originally published in English in 2013. This translation is published by arrangement with Oxford University Press

Prima edizione pubblicata originariamente in inglese nel 2013. Questa traduzione è pubblicata sulla base di un accordo con la Oxford University Press

1ª edizione italiana, settembre 2014
© copyright 2014 by Carocci editore S.p.A., Roma

Finito di stampare nel settembre 2014
da EuroLit, Roma

ISBN 978-88-430-7185-2

Riproduzione vietata ai sensi di legge
(art. 171 della legge 22 aprile 1941, n. 633)

Siamo su Internet:
<http://www.carocci.it>

Indice

| | |
|--|----|
| Premessa all'edizione italiana di <i>Matteo Grosso</i> | 17 |
| Premessa | 21 |
| Come si citano i testi di Nag Hammadi | 27 |
| Raccolte di testi di Nag Hammadi tradotti in altre lingue moderne | 28 |
| Elenco dei trattati di Nag Hammadi | 29 |
| 1. I codici di Nag Hammadi: una biblioteca cristiana del quarto secolo e.v. | 31 |
| I manoscritti di Nag Hammadi: alcune caratteristiche codicologiche | 35 |
| Perché è stato adottato il formato del codice? | 37 |
| Perché una collezione di testi gnostici? | 38 |
| Perché possedere questa collezione è per noi un fatto straordinario? | 40 |
| Il livello culturale dei copisti | 40 |
| Chi erano gli scribi di Nag Hammadi? | 41 |
| Datazione e localizzazione dei codici | 42 |
| Si tratta davvero di testi "gnostici"? | 43 |
| Per approfondire | 44 |

| | | |
|----|--|----|
| 2. | La questione dello gnosticismo | 47 |
| | È davvero esistito lo gnosticismo? | 49 |
| | Hans Jonas e lo gnosticismo | 51 |
| | La definizione di Messina | 52 |
| | Ripensare lo “gnosticismo”: Michael Williams e Karen King | 55 |
| | La scuola di Yale | 57 |
| | Eresia e ortodossia | 58 |
| | Quale grado di veridicità hanno le ricostruzioni degli eresiologi? | 63 |
| | Il cristianesimo attuale e lo gnosticismo antico | 67 |
| | Per approfondire | 68 |
| 3. | Orizzonti religiosi dell’Impero romano | 71 |
| | Augusto | 71 |
| | La struttura sociale | 73 |
| | Contesti religiosi nell’Impero romano | 77 |
| | Altre religioni nell’Impero romano | 79 |
| | Influssi della cultura romana sul cristianesimo | 81 |
| | Per approfondire | 84 |
| 4. | Il cristianesimo nel contesto dell’Impero nel secondo secolo: una visione d’insieme | 85 |
| | Convertirsi alla fede cristiana: alcuni scenari | 87 |
| | Integrarsi o non integrarsi? Un dilemma cristiano | 89 |
| | Cristianesimi locali | 92 |
| | Uno sguardo in avanti | 97 |
| | Per approfondire | 99 |

| | | |
|----|---|-----|
| 5. | Preghiere gnostiche | 101 |
| | <i>La Preghiera dell'apostolo Paolo</i> | 102 |
| | <i>La Preghiera di ringraziamento</i> | 103 |
| | Le tipologie di preghiera nel mondo antico | 105 |
| | Perché la <i>Preghiera dell'apostolo Paolo</i> è stata posta all'inizio del codice I? | 106 |
| | La figura di Gesù nella <i>Preghiera dell'apostolo Paolo</i> | 107 |
| | Dio nella <i>Preghiera di ringraziamento</i> | 109 |
| | Gli aspetti invisibili della preghiera | 109 |
| | Altre preghiere nei testi di Nag Hammadi | 110 |
| | Altre preghiere fuori di Nag Hammadi | 113 |
| | Per approfondire | 116 |
| 6. | Valentino e i valentiniani | 117 |
| | Ireneo a proposito di Valentino e dei valentiniani | 118 |
| | La fede cristiana secondo Valentino | 120 |
| | Gli scritti di Valentino | 121 |
| | I maestri valentiniani e il tardo valentinianesimo | 125 |
| | La fine della scuola valentiniana | 126 |
| | Per approfondire | 132 |
| 7. | Alcuni testi valentiniani | 133 |
| | <i>Trattato tripartito</i> (NHC I,5) | 133 |
| | <i>Interpretazione della gnosi</i> (NHC XI,1) | 135 |
| | <i>Trattato valentiniano</i> (NHC XI,2) | 140 |
| | Quali elementi rendono un testo "valentiniano"? | 142 |
| | Altri elementi valentiniani nei testi di Nag Hammadi | 144 |
| | Una "scuola" valentiniana? | 145 |

| | | |
|-----|---|-----|
| | Due iscrizioni valentiniane | 146 |
| | Per approfondire | 149 |
| 8. | Due vangeli valentiniani | 151 |
| | Il <i>Vangelo di Verità</i> | 152 |
| | Il <i>Vangelo di Filippo</i> | 158 |
| | Per approfondire | 167 |
| 9. | I testi legati al nome di Tommaso | 169 |
| | Chi era Tommaso? | 174 |
| | Esisteva una “scuola di Tommaso”? | 175 |
| | Lo “strano caso” del <i>Vangelo di Tommaso</i> | 177 |
| | Il <i>Vangelo di Tommaso</i> è un testo gnostico? | 178 |
| | La fine del mondo nel <i>Vangelo di Tommaso</i> | 179 |
| | Il rapporto del <i>Vangelo di Tommaso</i> con i vangeli canonici | 180 |
| | Che cosa risale al secondo secolo in questa collezione di detti? | 185 |
| | <i>Tommaso</i> contro <i>Giovanni</i> : una polemica alle origini del cristianesimo? | 187 |
| | Gnosi e conoscenza di sé nel <i>Vangelo di Tommaso</i> | 189 |
| | Il gemello di Gesù | 191 |
| | Per approfondire | 194 |
| 10. | Lo gnosticismo setiano | 195 |
| | Perché gli eresiologi non ci aiutano a conoscere lo gnosticismo setiano | 197 |
| | Come riconoscere un (testo) setiano | 197 |
| | Tipologie di testi setiani | 201 |

| | |
|--|-----|
| Quattro caratteristiche fondamentali dello gnosticismo setiano | 203 |
| <i>Le Tre stele di Set</i> | 208 |
| Alla ricerca degli inafferrabili setiani | 211 |
| Per approfondire | 212 |
| 11. “In principio”: due racconti della creazione | 213 |
| <i>L’Ipostasi degli arconti</i> : la storia del testo | 214 |
| <i>Sull’origine del mondo</i> : la storia del testo | 215 |
| La relazione letteraria tra <i>l’Ipostasi degli arconti</i> e <i>Sull’origine del mondo</i> | 216 |
| La natura degli arconti nell’ <i>Ipostasi degli arconti</i> e nel trattato <i>Sull’origine del mondo</i> | 217 |
| Questi trattati sono riprese della <i>Genesi</i> o sono contro la <i>Genesi</i> ? | 219 |
| Dubbi e interrogativi sul libro della <i>Genesi</i> | 224 |
| Riflessioni e risposte | 226 |
| Leggere la <i>Genesi</i> nell’antichità | 228 |
| Sesso e potere: lo stupro di Eva | 230 |
| Violenza e discendenza: l’origine di un popolo | 231 |
| Da dove proviene la tripartizione del genere umano presente in questi testi? | 234 |
| L’intronizzazione di Sabaoth | 236 |
| La conclusione della storia | 237 |
| Per approfondire | 239 |
| 12. Un classico dello gnosticismo | 241 |
| I manoscritti dell’ <i>Apocrifo di Giovanni</i> | 242 |
| Il <i>Libro segreto di Giovanni</i> e le sue rivelazioni “non così segrete” | 245 |

| | |
|---|-----|
| La teologia apofatica e il problema della creazione | 247 |
| La struttura del cosmo | 250 |
| La creazione di Ialdabaoth e il pentimento di Sophia | 252 |
| La creazione del genere umano | 254 |
| L'esegesi biblica nell' <i>Apocrifo di Giovanni</i> | 257 |
| L'inno a Pronoia | 258 |
| Le vie per uscire dalla schiavitù | 259 |
| L'autore e il suo pubblico | 261 |
| Per approfondire | 263 |
| | |
| 13. Un classico testo liturgico | 265 |
| La funzione e la struttura del testo | 266 |
| La cosmologia | 267 |
| Il cosmo inferiore e gli esseri che lo popolano | 268 |
| Il racconto di una storia sacra in una celebrazione setiana | 269 |
| Le serie vocaliche | 271 |
| Le tre discese di Set nel mondo | 272 |
| Il battesimo | 273 |
| Il <i>Vangelo degli Egiziani</i> è un testo cristiano? | 276 |
| Per approfondire | 276 |
| | |
| 14. Confrontarsi con la morte | 277 |
| Concezioni dell'aldilà nell'Impero romano | 278 |
| Il problema della morte nei testi di Nag Hammadi | 279 |
| La risurrezione | 280 |
| Il martirio | 285 |
| L'aldilà | 290 |
| La funzione dei sacramenti | 292 |

| | |
|---|-----|
| Le pratiche funebri nell'Impero | 296 |
| I rituali funebri gnostici | 297 |
| Per approfondire | 300 |
| 15. Decostruzione del "femminile divino" | 301 |
| La struttura narrativa di <i>Tuono: mente perfetta</i> | 303 |
| La <i>Protennoia trimorfe</i> | 304 |
| Detti sapienziali e detti in prima persona | 305 |
| Chi è Protennoia/Ennoia? | 310 |
| Il finale della <i>Protennoia trimorfe</i> | 312 |
| La <i>Protennoia trimorfe</i> e il <i>Vangelo di Giovanni</i> | 313 |
| <i>Tuono: mente perfetta</i> e la violenza presente nella società | 316 |
| La questione del pubblico | 317 |
| Considerazioni conclusive | 320 |
| Per approfondire | 322 |
| 16. Perché in questa biblioteca cristiana ci sono anche testi pagani? | 323 |
| Il <i>Corpus Hermeticum</i> | 327 |
| Il <i>Discorso sull'Ogdoade e l'Enneade</i> | 329 |
| <i>Asclepio</i> | 331 |
| Alcuni temi ermetici | 334 |
| Per approfondire | 337 |
| 17. Tradizioni apostoliche in conflitto | 339 |
| La <i>Lettera di Pietro a Filippo</i> | 341 |
| Pietro e la tradizione dei dodici apostoli | 342 |
| Pietro (e Paolo) negli <i>Atti degli Apostoli</i> | 344 |

| | | |
|-----|--|-----|
| | Gli <i>Atti di Pietro e dei dodici discepoli</i> e gli atti apocrifi | 346 |
| | Gli <i>Atti di Pietro e dei dodici discepoli</i> | 347 |
| | L'allegoria negli <i>Atti di Pietro e dei dodici discepoli</i> | 348 |
| | L' <i>Apocalisse di Pietro</i> | 350 |
| | Questi testi petrini sono gnostici? | 352 |
| | Visioni e autorità: le apparizioni del Risorto | 354 |
| | Per approfondire | 356 |
| 18. | L' <i>Apocalisse!</i> Visioni della fine del mondo | 357 |
| | Il contesto sociale | 357 |
| | La letteratura apocalittica giudaica | 358 |
| | Caratteri della letteratura apocalittica | 359 |
| | La fine del mondo? | 361 |
| | Le apocalissi di Nag Hammadi | 362 |
| | Le sezioni apocalittiche presenti negli altri scritti di Nag Hammadi | 374 |
| | Per approfondire | 376 |
| 19. | Le apocalissi setiano-platoniche | 377 |
| | Filosofia greca e gnosticismo | 381 |
| | Che cosa c'è di apocalittico nelle apocalissi setiane? | 383 |
| | Il battesimo nelle apocalissi setiane | 393 |
| | Per approfondire | 395 |
| 20. | Oltre Nag Hammadi | 397 |
| | Il codice Tchacos | 397 |
| | Il <i>Vangelo di Giuda</i> | 399 |
| | La cosmologia del <i>Vangelo di Giuda</i> | 405 |

| | |
|--|-----|
| Il <i>Vangelo di Giuda</i> è setiano? | 406 |
| Che cosa ci dice il <i>Vangelo di Giuda</i> del cristianesimo proto-ortodosso? | 408 |
| Un vangelo senza la salvezza? | 411 |
| Il <i>Vangelo di Maria Maddalena</i> | 411 |
| Che cosa ci dice il <i>Vangelo di Maria</i> del cristianesimo proto-ortodosso? | 415 |
| Per approfondire | 416 |
| | |
| Glossario | 417 |
| | |
| Indice analitico | 435 |

Premessa all'edizione italiana

di *Matteo Grosso*

Ai miei genitori (1964-2014)

Tra gli orientamenti dottrinali professati dai credenti in Gesù tra il secondo e il quarto secolo e non sopravvissuti all'interno della *religio christiana* postcostantiniana, quelli fondati su una forma di conoscenza salvifica assoluta e totalizzante, la "gnosi" (in greco *gnosis*, "conoscenza"), rimangono tra i più sfuggenti per l'osservatore odierno e mantengono così, in una certa misura, quelle che si possono considerare le loro principali caratteristiche identificative da un punto di vista storico-religionistico: il mimetismo, per cui quanti vi aderirono diedero vita a gruppi non immediatamente e nitidamente riconoscibili all'interno delle più ampie realtà religiose, e l'esoterismo, che ne circoscriveva l'accesso a cerchie selezionate di iniziati¹. Oltre che da questi tratti intrinseci, la nostra conoscenza dei gruppi interessati dal fenomeno in età tardoantica è stata ostacolata dal fatto che la loro eccentricità rispetto al cristianesimo normativo di Nicea ne decretò a un certo punto la scomparsa, insieme con quella dei loro testi di riferimento. Conseguentemente, per avere un'idea di chi fossero e di che cosa facessero gli gnostici, a lungo ci si è dovuti fondare quasi esclusivamente sulle testimonianze dei loro antagonisti: da un lato alcuni intellettuali pagani, quali Celso, Plotino e Porfirio, che con essi si posero in dialettico confronto; dall'altro gli eresiologi (in particolare Ireneo di Lione, lo Pseudo-Ippolito ed Epifanio di Salamina) che contro di loro ingaggiarono una lotta senza quartiere.

Le scoperte della biblioteca copta di Nag Hammadi nell'Alto Egitto (1945-46) e di altri manoscritti – come il codice Tchacos – hanno modificato il quadro fornito dalle testimonianze di seconda mano: il paziente lavoro

1. Cfr. Giovanni Filoramo, *Veggenti Profeti Gnostici. Identità e conflitti nel cristianesimo antico*, "Scienze e storia delle religioni" 1, Morcelliana, Brescia 2005, p. 327.

condotto dagli specialisti su questo *corpus* letterario (per lo più costituito di traduzioni copte del quarto secolo di opere composte in greco a partire dal secondo) ha determinato una revisione delle complesse tassonomie dottrinali e relative ai gruppi prospettate dagli eresiologi, nonché l'adozione di nuovi modelli interpretativi. Alcuni sono giunti a decostruire la categoria stessa di "gnosticismo", un termine di conio moderno – mentre le fonti antiche, oltre che di *gnosis* ("gnosi"), parlano di *gnostikoi* ("gnostici") –, sostenendo che non sia possibile ricondurre a un unico comune denominatore i fenomeni estremamente variegati che essa pretende di abbracciare². Altri ritengono, invece, che si possa lecitamente mantenere in uso tale categoria, seppure rivista criticamente e ridefinita sulla base dell'aderenza dei suddetti fenomeni ad alcuni assunti relativi alla mitologia, alla cosmogonia e alla soteriologia³.

Tali assunti vengono generalmente individuati all'interno di un mito protologico che costituisce il fondale narrativo sul quale sono proiettate fondamentali questioni esistenziali, come l'opprimente senso di limitazione e finitezza, e il conseguente straniamento, in cui la dimensione mortale relega l'individuo: lo gnostico nutre l'intima convinzione di non appartenere a questo mondo dominato dal male e votato alla corruzione, e individua la sua vera essenza, e l'unica possibile salvezza, in un universo ontologicamente altro, lontano, trascendente. I trattati che narrano le diverse versioni di questo mito e i suoi addentellati pongono densi problemi interpretativi non solo perché sono scritti in una lingua, il copto, padroneggiata da pochi, necessitano preliminarmente di complesse indagini critico-testuali e spesso risulta arduo posizzionarli lungo linee di sviluppo storico-letterarie, ma in quanto, al netto di tutto ciò, si conformano a una poetica essenzialmente allusiva (è evidente dal modo in cui utilizzano le Scritture bibliche⁴) che presuppone un pubblico di iniziati in grado di co-

2. Cfr. Michael A. Williams, *Rethinking "Gnosticism": An Argument for Dismantling a Dubious Category*, Princeton University Press, Princeton, 1996; Karen L. King, *What Is Gnosticism?*, Harvard University Press, Cambridge, MA-London 2003.

3. Birger A. Pearson, *Ancient Gnosticism: Traditions and Literature*, Fortress Press, Minneapolis 2007; David Brakke, *The Gnostics: Myth, Ritual, and Diversity in Early Christianity*, Harvard University Press, Cambridge, MA-London 2010.

4. Cfr. Patricia Cox Miller, "Words With an Alien Voice." *Gnostics, Scripture, and Canon*, in "Journal of the American Academy of Religion", 57 (1989), pp. 459-83; Louis Painchaud, *The Use of Scripture in Gnostic Literature*, in "Journal of Early Christian Studies", 4 (1996), pp. 129-47.

gliere puntualmente i riferimenti impliciti. Tali difficoltà oggettive hanno purtroppo ostacolato una conoscenza diffusa (che non sia quella caricaturale alla *Codice da Vinci*) di questo straordinario *corpus* letterario che, oltre a testimoniare la vivacità intellettuale di una componente fondamentale della religiosità tardoantica, risulta imprescindibile per comprendere il cristianesimo dei primi secoli e in particolare figure del calibro di Ireneo, Clemente Alessandrino e Origene.

Con l'edizione italiana di *Introduction to "Gnosticism"* di Nicola Denzey Lewis si offre oggi ai lettori interessati uno strumento che permette loro di accostarsi con consapevolezza critica al mondo della gnosi antica. Usando un registro piano e discorsivo, che ho cercato di riprodurre nella traduzione, l'autrice guida i lettori, anche quelli privi di conoscenze approfondite negli ambiti antichistico e biblico, alla scoperta della biblioteca di Nag Hammadi e dei problemi che pone, a partire dalla spinosa questione epistemologica che grava sulla categoria di "gnosticismo" (onde le virgolette nel titolo originale), cui si è accennato sopra, e li aiuta a fare ordine nella collezione stessa raggruppandone i testi secondo criteri che, per quanto possano essere discussi da altri punti di vista, rispondono con efficacia alle esigenze didattiche. A orientare i lettori e ad agevolarne l'assimilazione dei contenuti concorrono le numerose tabelle, le schede sintetiche e il glossario. A maggiore beneficio del pubblico italiano si è ritenuto di intervenire sulle indicazioni bibliografiche integrandovi, accanto ai titoli indicati dall'autrice a uso del pubblico anglofono, alcune pubblicazioni prodotte nell'ambito dell'accademia internazionale che potranno essere consultate con giovamento da quanti intenderanno proseguire per conto proprio l'esplorazione di questo terreno impervio e affascinante.

Torino, luglio 2014

Premessa

Mettiamo il caso che, come succede a molte persone, abbiate sentito parlare dello gnosticismo, o magari di Nag Hammadi, in un documentario televisivo, in una rivista, un blog o durante un corso universitario. La curiosità vi porta nella vostra libreria preferita, dove vi precipitate su una traduzione della collezione dei testi di Nag Hammadi, nella quale confidate di trovare la spiegazione di tutte le meraviglie dell'universo: gli insegnamenti segreti di Gesù, i libri che non ce l'hanno fatta a entrare nella Bibbia. In fretta acquistate il libro, lo portate a casa, lo aprite, iniziate a leggerlo e... ben presto interrompete la lettura, rendendovi conto che perfino il testo più accessibile, probabilmente il *Vangelo di Tommaso*, non dice, o almeno non dice sempre, cose molto sensate. Questo vangelo promette di rivelare i detti "oscuri" di Gesù, e oscuri questi detti lo sono davvero: il più delle volte, chi li legge si ritrova perplesso a grattarsi il capo. E siete soltanto al *Vangelo di Tommaso*: quando arriverete a un testo intitolato *Zostriano* vi troverete nella confusione più totale. Le scarse note introduttive redatte dagli esperti non aiutano un granché dicendo cose di questo tipo: «Questo testo è una rivelazione setiano-barbelonita con passi aretalogici». «Questo testo è che cosa?», penserete. A questo punto, comprensibilmente, la maggior parte dei lettori getterà la spugna.

Il presente volume intende essere una guida per i lettori disorientati; è stato scritto per aiutarli a dischiudere i testi scoperti nel 1945 a Nag Hammadi, oggi ampiamente disponibili in traduzioni inglesi, sia in edizioni a stampa sia in rete. Si tratta di alcuni tra i più sofisticati e immaginifici – spesso splendidi, sempre profondi – testi che furono composti, letti e diffusi tra i cristiani a partire dal secondo secolo. Questi scritti, ad ogni buon conto, furono praticamente sempre esoterici: non erano destinati a coloro che non erano iniziati, e il loro significato non doveva essere chiaro per coloro che non avevano "occhi per vedere e orecchie per ascoltare". Nella migliore delle ipotesi, i loro

autori ritenevano che contenessero rivelazioni troppo sacre per poter essere lette da profani. Per comprendere questi scritti è necessario avere almeno una conoscenza di base della Bibbia, ma anche una buona formazione nella filosofia platonica classica e tarda, conoscere i testi giudaici che non sono stati inclusi nella Bibbia e le tecniche esegetiche dei dotti giudei; è necessario, inoltre, avere una certa dimestichezza con la storia romana e con le tradizioni magiche greco-romane, e una preparazione linguistica tale da permettere di cogliere i bisticci e i giochi di parole in greco e in ebraico, e talvolta in siriano e in copto. Come un mio studente disse una volta durante il nostro seminario sullo gnosticismo guardando ammirato a un testo: «Wow! Più cose si conoscono, più cose si è in grado di conoscere!».

Questa frase mi è piaciuta perché contiene un involontario gioco di parole sullo gnosticismo, un movimento dell'antichità che aveva a che fare con la "gnosi", la conoscenza salvifica. Si trattava essenzialmente di che cosa si conosceva e del modo in cui lo si conosceva. Il mio studente aveva proprio ragione: più cose si conoscono, più cose si è in grado di trovare in questi testi, e ad ogni lettura si hanno nuove intuizioni a patto che se ne continui ad approfondire il retroterra. Lo scopo di questo libro è di introdurre i non iniziati a questi antichi documenti, senza che nessuno si aspetti di possedere la chiave per definire in maniera univoca un trattato – poniamo – "setiano-barbelonita", ma indicando sufficienti punti di contatto con dati che ragionevolmente il lettore può conoscere, così da dischiuderli nuovi significati. So di aver raggiunto il mio scopo in aula quando gli studenti, dapprima del tutto attoniti di fronte a un testo di Nag Hammadi che vedono per la prima volta, alla fine del corso si emozionano per la loro stessa vivacità intellettuale.

Questo libro è il frutto di oltre dodici anni di corsi sullo gnosticismo tenuti presso il Bowdoin College, il Dartmouth College e la Brown University. È scaturito dalle difficoltà che ho incontrato nell'insegnare lo gnosticismo al livello dei corsi di laurea triennale, in particolare per il fatto che dovevo dire agli studenti, ogni volta, che nell'affrontare questa complessa materia erano per lo più abbandonati a sé stessi. Da un lato, è vero che negli ultimi anni sono state pubblicate alcune eccellenti introduzioni allo gnosticismo rivolte a un pubblico non specialista, ma, dall'altro, sono poche quelle che guidano il lettore attraverso questi testi così complessi, e non esiste alcun libro che lo introduca alla biblioteca di Nag Hammadi, in assoluto la più importante collezione di testi cosiddetti "gnostici".

Da quando la biblioteca di Nag Hammadi è stata scoperta, studi di ele-

vata qualità sono stati prodotti – con ammirevole rapidità – da gruppi di studiosi negli Stati Uniti, in Germania, in Scandinavia, in Francia, in Italia e in Canada, e lo scopo di questo libro è anche quello di riassumere, condensare e rielaborare parte di questo enorme lavoro a vantaggio di un pubblico più vasto. Mi sento sopraffatta dall'acume e dall'erudizione di quegli studiosi. Quanto ho fatto qui scaturisce dal desiderio non di prendermi il merito delle intuizioni altrui, bensì di condividerle più ampiamente, poiché sono davvero degne di essere condivise. In virtù della sua destinazione, dunque, questo libro non contiene note a piè di pagina né una ricca bibliografia; è comunque doveroso che io riconosca il mio debito nei confronti di quegli intelletti, invero straordinari, che si sono spesi allo scopo di cogliere il significato di questo materiale.

Ho scelto di raggruppare i testi di Nag Hammadi a seconda del tema o della tipologia, invece di affrontare ogni trattato separatamente in una specifica sezione. Nonostante ciascuno dei testi di Nag Hammadi sia qui menzionato e inquadrato in un contesto generale che permette di pervenire a una sua interpretazione, non tutti hanno la stessa importanza né riservano gli stessi motivi di interesse: pertanto dedicare a ciascuno di questi cinquantadue scritti un paragrafo più o meno esteso mi è parso un approccio errato. Nel raggruppare i testi secondo un criterio tematico incoraggio i lettori a riconoscere le somiglianze e le differenze all'interno del *corpus*, piuttosto che a considerare ciascun libro in sé e per sé. Ci sono, in ogni caso, delle eccezioni: alcuni testi sono infatti così importanti e ricchi di spunti da meritare un capitolo apposito (sebbene spesso si faccia riferimento ad essi anche in altri capitoli nei quali risultino rilevanti). Così ci sono capitoli che trattano in modo specifico del *Vangelo di Tommaso*, dell'*Apocrifo di Giovanni* e del *Vangelo degli Egiziani*, tre scritti chiave della biblioteca di Nag Hammadi, la cui scoperta ha mutato per sempre la nostra conoscenza del cristianesimo antico.

Ci sono poi alcuni scritti che in questo volume non vengono trattati nel dettaglio: tra questi l'*Esegesi dell'anima*, *Eugnosto il Beato*, la *Sophia di Gesù Cristo*, il *Dialogo del Salvatore*, l'*Insegnamento autorevole*, il *Concetto della nostra grande Potenza*, la *Parafrasi di Shem*, il *Secondo trattato del grande Set*, *Melchisedek*, il *Pensiero di Norea*, la *Testimonianza veritiera*, l'*Interpretazione della Gnosi*, *Ipsifrone*, gli *Insegnamenti di Silvano* e le *Sentenze di Sesto*. Le ragioni di queste omissioni sono complesse e varie; basti ricordare che parecchi di questi scritti sono preservati soltanto in una forma assai frammentaria e quindi non sono ancora stati letti né stu-

diati molto. Detto ciò, ho deciso di rinunciare a una trattazione analitica di tutti gli scritti di Nag Hammadi e di dedicare, invece, un'attenzione e un'energia maggiori ai testi più importanti della raccolta. Questa decisione è dovuta anche a ragioni didattiche, in quanto nella maggior parte dei corsi universitari su questi documenti ci si limita per necessità a prendere in considerazione quelli più noti e meglio preservati. Rimane comunque un mio desiderio, per ora da esaudire, che gli studenti possano un giorno avere una guida anche per i più problematici e oscuri tra questi scritti, e non soltanto per quelli che sono diventati i più celebri.

Questo volume non è una traduzione degli scritti di Nag Hammadi. È stato pensato per essere letto tenendo accanto una qualsiasi edizione o traduzione di quegli scritti, a scelta del lettore. Ho voluto realizzare un manuale sui testi di Nag Hammadi che fosse più dettagliato di quanto normalmente siano le introduzioni di carattere generale allo gnosticismo o le sintetiche introduzioni poste in apertura delle raccolte dei testi. Parlando di queste ultime, gli studenti possono fortunatamente disporre di tre strumenti davvero eccezionali:

1. James M. Robinson (ed.), *The Nag Hammadi Library in English*, Brill, Boston 1998*. Questo volume, ormai un classico, contiene la versione inglese dei testi di Nag Hammadi realizzata da un *team* internazionale di esperti nel 1978 e rimane a tutt'oggi uno strumento importantissimo. Ciascun testo è preceduto da una breve introduzione, che però utilizza un lessico tecnico e si rivolge a un pubblico specializzato. Tutte le traduzioni contenute nel volume (eccetto queste brevi introduzioni) sono facilmente reperibili on line, sebbene nella precedente versione del 1988.
2. Marvin Meyer (ed.), *The Nag Hammadi Scriptures*, HarperSanFrancisco, San Francisco 2007. Per questo testo, più aggiornato del precedente, Meyer ha coinvolto i maggiori esperti di lingua copta del mondo, chiedendo loro di ritradurre interamente la biblioteca di Nag Hammadi e di scrivere introduzioni a ciascun libro. In alcuni casi queste traduzioni sono molto diverse da quelle presenti nel volume curato da Robinson. Le introduzioni, come nel caso precedente, sono rivolte a un pubblico di specialisti, ma sono più ricche. Pertanto questo è un testo imprescindibile per studenti non più principianti, ai quali lo consiglio caldamente.
3. Bentley Layton, *The Gnostic Scriptures*, Doubleday, New York 1987. Si tratta di un'eccellente antologia di scritti gnostici, realizzata da uno dei

massimi esperti di lingua copta e di cristianesimo antico. Le versioni degli originali si devono tutte a Layton e presentano alcune eccentricità: ad esempio lo studioso offre una propria traduzione di taluni titoli, sicché un testo noto ai più come l'*Ipostasi degli arconti* grazie all'edizione di Robinson diventa qui la *Realtà dei sovrani*. Un altro piccolo limite di quest'opera risiede nel suo carattere selettivo, in quanto presenta estratti di vari testi provenienti e non da Nag Hammadi. Tuttavia considero questo strumento indispensabile per studenti di tutti i livelli.

Inoltre esistono molte edizioni critiche con traduzioni inglesi dei testi di Nag Hammadi: si tratta di strumenti per gli "addetti ai lavori" e per gli studenti di un livello più avanzato. Esse rimangono comunque strumenti fondamentali:

1. James M. Robinson, *The Coptic Gnostic Library. A Complete Edition of the Nag Hammadi Codices*, Brill, Boston 2000 (5 volumi). Si tratta della pubblicazione in *paperback* comprensiva delle edizioni critiche copto-inglesi in origine pubblicate in tredici volumi con copertina rigida. Per studenti avanzati.
2. Di ciascun codice di Nag Hammadi è stata pubblicata l'edizione critica bilingue copto-inglese nella collana "Nag Hammadi and Manichaean Studies" presso Brill (Leiden). Queste edizioni comprendono ampie introduzioni, note, indici e altri importanti strumenti per studi specialistici.
3. Infine, le traduzioni in inglese di alcuni tra i testi più celebri (segnatamente il *Vangelo di Tommaso* e l'*Apocrifo di Giovanni*) sono state pubblicate, talvolta con il copto originale a fronte, singolarmente. A questo proposito rimando alla bibliografia fornita in calce a ogni capitolo (dove si forniscono anche indicazioni di traduzioni in italiano, se presenti, e in altre lingue, *N.d.C.*).

Una nota sull'uso della Bibbia: il mio personale approccio ai testi di Nag Hammadi prevede un costante riferimento al Nuovo Testamento, in quanto, secondo me, gli scritti in esso contenuti costituirono le più significative fonti di ispirazione per gli autori dei testi di Nag Hammadi; reputo infatti che tutti i testi di Nag Hammadi siano stati composti nel secondo secolo e.v., ad eccezione del *Vangelo di Tommaso* (composto precedentemente, ma rimaneggiato nel secondo secolo).

Penso che molti studenti che oggi trovano ostico il contenuto dei testi di Nag Hammadi possano sentirsi in un certo senso rassicurati nel sapere

che i loro autori hanno utilizzato il Nuovo Testamento. Non do per scontata la conoscenza del Nuovo Testamento da parte degli studenti, tuttavia raccomando che abbiano un certo *background* o che si impegnino ad acquisirla parallelamente.

Mi preme fare una precisazione su una questione tecnica che potrebbe essere fonte di una qualche confusione per gli studenti alle prime armi: utilizzo correntemente l'espressione "Nuovo Testamento", ma piuttosto di rado parlo di "Antico Testamento". Preferisco scrivere "Scritture giudaiche" o "Bibbia ebraica"; tuttavia ci sono casi nei quali, facendo riferimento a opere di autori del secondo secolo, parlo di "Antico Testamento" in quanto questa espressione riflette più fedelmente il loro modo di intendere le Scritture giudaiche. Si deve poi aggiungere che le Scritture giudaiche costituiscono una categoria molto più ampia rispetto agli scritti inclusi nell'Antico Testamento o Bibbia ebraica. Inoltre, poiché i giudei e i cristiani del secondo secolo utilizzavano la "Bibbia dei Settanta" (LXX), ossia la versione greca della Bibbia ebraica, l'espressione "Bibbia ebraica" può risultare fuorviante.

Infine, sento il dovere di ringraziare le numerose persone dalle quali ho imparato così tanto nel corso degli anni. Tra i miei "padri intellettuali" (alcuni dei quali non conosco così bene, ma tutti sono presenti in questo volume) vi sono Harold Attridge, Bentley Layton, Frederick Wisse, James Robinson e Birger Pearson. Alcuni recenti lavori di Gerard Luitikhuisen, Einar Thomassen e Christoph Marksches hanno segnato importanti cambiamenti in questo ambito disciplinare. Sono riconoscente per i colloqui che ho avuto nel corso degli anni con John Turner, Anne McGuire, Ismo Dunderberg, April DeConick, Karen King, Marvin Meyer, David Brakke e Louis Painchaud. Anche gli "astri nascenti" in questo campo (Tuomas Rasimus, Zeke Mazur, Mikael Haxby, Michael Kaler, Lance Jenott, Goffrey Smith, Dylan Burns, Ben Dunning, Taylor Petrey, Minna Heimola, Bas Van Os e Philip Tite) sono stati straordinari interlocutori, e l'entusiasmo che hanno mostrato nei confronti di questo progetto mi ha sostenuto in maniera rimarchevole. Altri studiosi, esterni all'ambito dello gnosticismo, ma per me importanti interlocutori, sono Greg Snyder, Bob Royalty, AnneMarie Luijendijk, Pierluigi Piovanelli e Charlie Stang.

Questo libro si è sviluppato grazie all'interazione che ho avuto negli anni con gli studenti, in particolare al Dartmouth College e alla Brown University; devo un ringraziamento speciale a Rebekah Junkermeier, Harry Huberty

e Tim Baker del Dartmouth College (ora dottorandi a Harvard); a Justine Ariel, Rita Bullwinkel, Michael Cohen, Obasi Osborne, George Miller, Christopher Canary, Steve Carmody, Susannah Kroeber, Ben Marcus e i dottorandi presso la Brown University Chandler Coggins, Heidi Wendt, Christopher Sweeney e Stephen Young. Quando questo libro era ancora in una forma provvisoria, anche gli studenti del Davidson College hanno offerto con entusiasmo commenti costruttivi su alcuni capitoli. All'interno di quel gruppo una menzione speciale va a Rebecca Ayscue, James Frankel, Melissa Hickey, Emily Romeyn e Laura Thrash. Coloro i cui destini si sono incrociati con la bozza di questo libro su richiesta della Oxford University Press e hanno fornito numerosi suggerimenti e trovato numerosi errori, hanno davvero fatto un lavoro eroico, e voglio qui riconoscerglielo: Ben Dunning, David Brakke, Caroline Johnson Hodge, Susan Marks, John Turner, David Zachariah Flanagan, Christopher Fuhrmann. Grazie anche a chi ha preferito restare nell'anonimato. La redazione della Oxford University Press guidata da Robert Miller merita un sentito grazie per aver fatto diventare un libro quello che era un manoscritto. Un ringraziamento speciale alla redattrice per il suo accurato lavoro. Mio marito, Tal Lewis, durante questo lavoro è stato per me tutto ciò che un formidabile compagno dovrebbe essere, e anche qualcosa in più. Gli sarò sempre grata per il suo amore e per il suo sostegno. Infine, il mio debito più grande è con la mia straordinaria maestra Elaine Pagels, la quale mi ha offerto insegnamenti riguardo al Tutto. Dedico questo libro alla memoria di due studenti eccezionali; il piacere che provarono confrontandosi con questi testi rimane con me, anche se piango la loro prematura scomparsa: Ariel Shaker (Harvard '10) e Paige Hicks (Brown '11).

Come si citano i testi di Nag Hammadi

Gli studiosi hanno trovato un sistema semplice per fornire i riferimenti testuali degli scritti di Nag Hammadi; esso tuttavia richiede alcune spiegazioni:

- l'abbreviazione NHC significa "Nag Hammadi Codex" e indica da quale codice o da quali codici proviene un determinato testo;
- i numeri dei codici sono tradizionalmente indicati con i numeri romani in maiuscolo.

Per indicare uno specifico passo o una specifica citazione, gli studiosi utilizzano il *folio* o numero di pagina del codice seguito dal numero della linea. Ad esempio una citazione completa ha questo aspetto: *Vangelo degli Egiziani* (NHC IV,54,5). Significa

che la citazione proviene dalla versione del *Vangelo degli Egiziani* presente nel codice IV di Nag Hammadi (un'altra copia del medesimo testo è contenuta nel codice III), alla pagina 54 e alla linea 5.

La maggior parte delle traduzioni moderne (in qualsiasi lingua) e delle edizioni degli scritti di Nag Hammadi usa questo sistema basato sull'indicazione della pagina e della linea, che è utile allorché si vogliono mettere a confronto le differenti traduzioni disponibili. Si faccia attenzione, tuttavia, al fatto che le versioni inglesi dei testi di Nag Hammadi che si trovano in rete sono identiche a quelle pubblicate nel volume curato da J. Robinson, *The Nag Hammadi Library in English* (1988), ma non riportano i numeri indicativi della pagina e della linea: per questo è molto difficile poterle utilizzare in un serio lavoro di ricerca.

Raccolte di testi di Nag Hammadi tradotti in altre lingue moderne

ANTONIO PIÑERO, JOSÉ MONTSERRAT TORRENTS, FRANCISCO GARCÍA BAZÁN (eds.), *Textos gnósticos. Biblioteca de Nag Hammadi 1: Tractados filosóficos y cosmológicos*, Editorial Trotta, Madrid 1997.

ID. (eds.), *Textos gnósticos. Biblioteca de Nag Hammadi II: Evangelios, hechos, cartas*, Editorial Trotta, Madrid 1999.

ID. (eds.), *Textos gnósticos. Biblioteca de Nag Hammadi III: apocalipsis y otros escritos*, Editorial Trotta, Madrid 2000.

MARIO ERBETTA (a cura di), *Gli apocrifi del Nuovo Testamento, 1: Vangeli. Scritti affini ai Vangeli canonici, composizioni gnostiche, materiale illustrativo*, Marietti, Genova 1982.

LUIGI MORALDI (a cura di), *Testi gnostici*, UTET Libreria, Torino 2008².

PAUL-HUBERT POIRIER (sous la direction de), *Écrits gnostiques: La bibliothèque de Nag Hammadi*, avec la collaboration de Jean-Pierre Mahé, Index établis par Éric Crégheur, "Bibliothèque de la Pléiade" 538, Gallimard, Paris 2007.

HANS-MARTIN SCHENKE, HANS-GEBHARD BETHGE, URSULA ULRIKE KAISER (hrsg.), *Nag Hammadi Deutsch*. 1. Band: *NHC I,1-V,1*: Eingeleitet und übersetzt von Mitgliedern des Berliner Arbeitskreis für Koptisch-Gnostische Schriften, Walter de Gruyter, Berlin-New York 2001.

ID. (hrsg.), *Nag Hammadi Deutsch*. 2. Band: *NHC V,2-XIII,1, BG 1 und 4*: Eingeleitet und übersetzt von Mitgliedern des Berliner Arbeitskreis für Koptisch-Gnostische Schriften, Walter de Gruyter, Berlin-New York 2003.

Elenco dei trattati di Nag Hammadi

I. (Codice Jung)

1. *Preghiera dell'Apostolo Paolo*
2. *Apocrifo di Giacomo*
3. *Vangelo di Verità*
4. *Trattato sulla risurrezione*
5. *Trattato tripartito*

II.

1. *Apocrifo di Giovanni*
2. *Vangelo di Tommaso*
3. *Vangelo di Filippo*
4. *Ipostasi degli arconti*
5. *Sull'origine del mondo*
6. *Esegesi dell'anima*
7. *Libro dell'atleta Tommaso*

III.

1. *Apocrifo di Giovanni*
2. *Vangelo degli Egiziani*
3. *Eugnosto il Beato*
4. *Sophia di Gesù Cristo*
5. *Dialogo del Salvatore*

IV.

1. *Apocrifo di Giovanni*
2. *Vangelo degli Egiziani*

V.

1. *Eugnosto il Beato*
2. *Apocalisse di Paolo*

3. *Prima apocalisse di Giacomo*
4. *Seconda apocalisse di Giacomo*
5. *Apocalisse di Adamo*

VI.

1. *Atti di Pietro e dei dodici discepoli*
2. *Tuono: mente perfetta*
3. *Insegnamento autorevole*
4. *Concetto del nostro grande Potere*
5. *Platone, Repubblica 588a-589b*
6. *Discorso sull'Ogdoade e l'Enneade*
7. *Preghiera di ringraziamento*
- 7a. nota dello scriba
8. *Asclepio 21-29*

VII.

1. *Parafrasi di Shem*
2. *Secondo trattato del grande Set*
3. *Apocalisse di Pietro*
4. *Insegnamenti di Silvano*
5. *Tre stele di Set*

VIII.

1. *Zostriano*
2. *Lettera di Pietro a Filippo*

IX.

1. *Melchisedek*
2. *Pensiero di Norea*
3. *Testimonianza veritiera*

X.

*Marsane*3. *Allogene*4. *Ipsifrone*

XI.

1. *Interpretazione della gnosi*2. *Esposizione valentiniana*2a. *Sull'Unzione*2b. *Sul Battesimo A*2c. *Sul Battesimo B*2d. *Sull'Eucaristia A*2e. *Sull'Eucaristia B*

XII.

1. *Sentenze di Sesto*2. *Vangelo di Verità*3. *Frammenti*

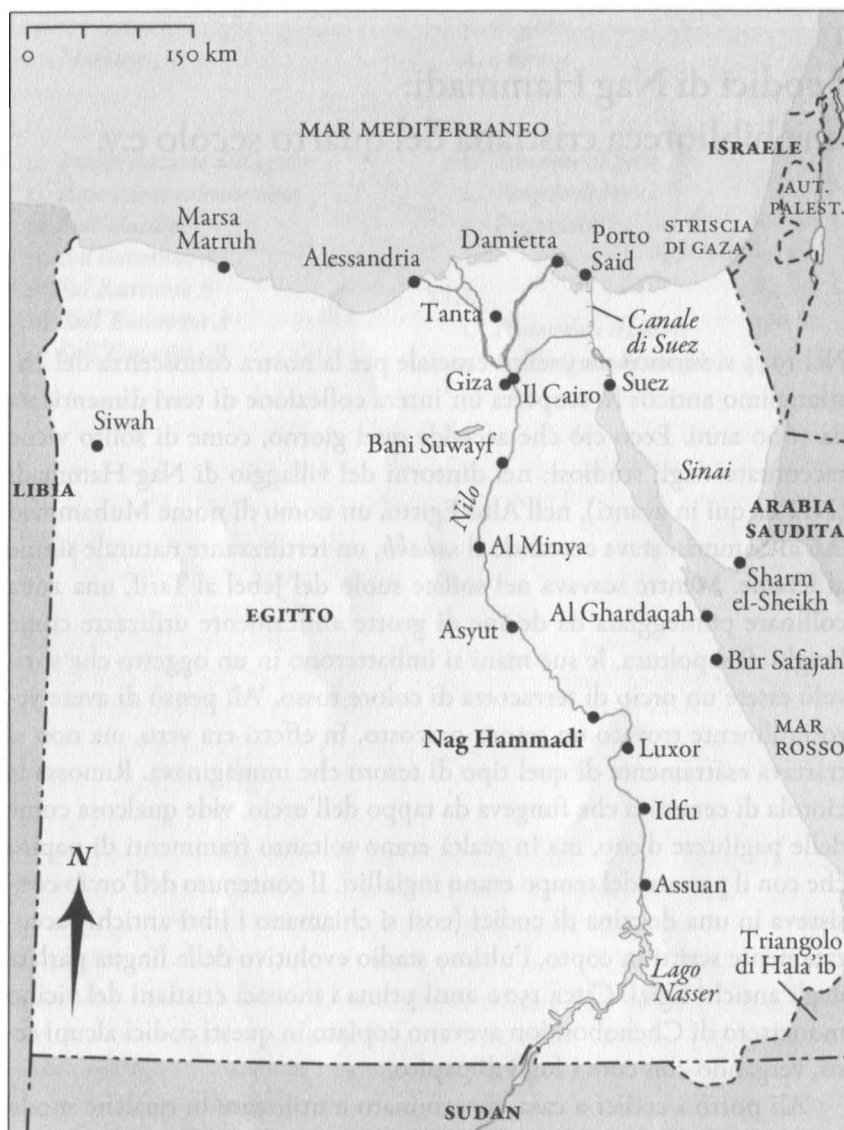
XIII.

1. *Protennoia trimorfe*2. *Sull'origine del mondo*

I codici di Nag Hammadi: una biblioteca cristiana del quarto secolo e.v.

Nel 1945 si verificò un evento cruciale per la nostra conoscenza del cristianesimo antico: fu scoperta un'intera collezione di testi dimenticata da 1600 anni. Ecco ciò che accadde quel giorno, come di solito viene raccontato dagli studiosi: nei dintorni del villaggio di Nag Hammadi (NH da qui in avanti), nell'Alto Egitto, un uomo di nome Muhammad 'Alī al-Sammān stava cercando il *sabakh*, un fertilizzante naturale simile al letame. Mentre scavava nel soffice suolo del Jebel al-Tarif, una zona collinare punteggiata da decine di grotte anticamente utilizzate come luoghi di sepoltura, le sue mani si imbatterono in un oggetto che si rivelò essere un orcio di terracotta di colore rosso. 'Alī pensò di avere verosimilmente trovato un tesoro nascosto. In effetti era vero, ma non si trattava esattamente di quel tipo di tesoro che immaginava. Rimossa la ciotola di ceramica che fungeva da tappo dell'orcio, vide qualcosa come delle pagliuzze d'oro, ma in realtà erano soltanto frammenti di papiro che con il passare del tempo erano ingialliti. Il contenuto dell'orcio consisteva in una dozzina di codici (così si chiamano i libri antichi) accuratamente scritti in copto, l'ultimo stadio evolutivo della lingua parlata dagli antichi Egizi. Circa 1500 anni prima i monaci cristiani del vicino monastero di Chenoboskion avevano copiato in questi codici alcuni testi, vergando con cura i fogli di papiro.

'Alī portò i codici a casa, determinato a utilizzare in qualche modo questa altrimenti inutile scoperta, e li affidò a sua madre, la quale strappò alcune di quelle fragili pagine e le usò per accendere il camino. Alcune settimane più tardi accadde che 'Alī e suo fratello vendicarono la morte del padre, che era stato assassinato. 'Alī uccise il colpevole in un agguato e, almeno così si dice, perpetrò un disumano atto di violenza sul suo cadavere: gli strappò le membra, estrasse il suo cuore e lo divorò. Preoccupato per le indagini della polizia, 'Alī affidò i codici a un prete; un



L'Egitto e Nag Hammadi.

maestro della scuola del posto li vide e ne spedì uno al Cairo per farlo valutare.

Una volta che ebbero raggiunto il Cairo, i codici finirono nelle mani degli antiquari. Il primo, il codice I, fu messo in vendita a New York e a

Parigi. Nel 1951 il professore olandese Gilles Quispel convinse la Fondazione Jung di Zurigo ad acquistarlo in occasione del compleanno di Carl Gustav Jung, il grande psicanalista “del profondo”. Il codice Jung (come venne chiamato il codice) fu poi riportato in Egitto. Nel 1956 tutti i codici di NH erano di nuovo riuniti e si trovavano nel Museo Copto del Cairo, dove sono tuttora conservati. Non è chiaro quanto ci sia di veritiero in questa vicenda: alcune note di colore (ad esempio il carattere sprovvaduto dei contadini egiziani, o la loro propensione al cannibalismo) sono da considerarsi sospette. Ma quali che siano stati i fatti soggiacenti a questo racconto, il contenuto di quei libri era destinato a mutare per sempre l'immagine che abbiamo del cristianesimo antico.

I codici di NH sono scritti in copto, che è la lingua egizia scritta con caratteri greci soltanto un po' modificati (si veda l'alfabeto copto nel box) anziché con i geroglifici. Il copto era la lingua della cultura monastica fiorita nel quarto secolo in Egitto; tuttavia non fu in copto che quei testi erano stati originariamente scritti. Sebbene non possediamo nessuno degli originali, ci sono indizi del fatto che furono composti in greco. Innanzitutto, presentano un'alta percentuale di prestiti dal greco, molti dei quali sono termini tecnici del lessico filosofico classico che non avevano corrispondenti nella lingua egizia. In alcuni passi, poi, gli scribi hanno optato per termini greci invece dei corrispondenti copti che avevano a disposizione. Perché mai uno scriba che stava scrivendo in lingua copta doveva preferire un termine greco rispetto a uno copto? Ci sono buoni motivi per pensare che si comportava così perché mentre traduceva dal greco al copto aveva la percezione che un termine copto non riuscisse a trasmettere le stesse sfumature o la stessa valenza di quello greco. Un'altra prova che i testi siano stati composti in greco emerge dal fatto che quando abbiamo due attestazioni copte del medesimo testo – come nel caso di uno dei più importanti scritti di NH, l'*Apocrifo di Giovanni* – tra le due versioni ci sono alcune differenze. La spiegazione più semplice è che due traduttori, lavorando indipendentemente, abbiano prodotto versioni leggermente diverse del medesimo testo greco.

Come mai i codici di NH sono scampati alla distruzione? Secondo la teoria più accreditata, furono nascosti deliberatamente. Il quarto secolo è stato un vero e proprio spartiacque per la storia del cristianesimo: com'è noto, all'inizio del secolo l'imperatore Costantino I (306-336) si “convertì” in seguito a una visione o a un sogno. Correva l'anno 312 quando presso il Ponte Milvio vinse la battaglia decisiva contro il suo nemico Massenzio

L'alfabeto copto

Il copto ha alcune varietà dialettali; le più importanti sono il sahidico e l'achmimico. Nei codici di NH si trovano entrambe. In alcuni casi accade che il medesimo testo compaia due volte, in due varietà dialettali diverse. Il sahidico è la varietà nella quale si trovano più testi cristiani antichi; l'achmimico era diffuso nella zona della città di Achmim nel quarto e nel quinto secolo, poi si estinse molto rapidamente. L'uso dell'achmimico nei testi di NH, quindi, ci aiuta a datarli.

| | | | | | |
|---|------|-------|---|------|----------|
| Ⲁ | a | alpha | Ⲡ | p | pi |
| Ⲃ | b,v | beta | Ⲣ | r | ro |
| Ⲅ | g | gamma | Ⲅ | s | sigma |
| Ⲇ | d | daida | Ⲇ | t | tau |
| Ⲉ | e | ei | Ⲉ | u | he |
| Ⲋ | s | so | Ⲋ | ph | phi |
| Ⲍ | dz | zeta | Ⲍ | ch | chi |
| Ⲏ | e, ī | eta | Ⲏ | ps | psi |
| Ⲑ | th | theta | Ⲑ | ō, ū | au |
| Ⲓ | i | iota | Ⲓ | sh | shei |
| Ⲕ | k | kappa | Ⲕ | f | fei |
| Ⲗ | l | laula | Ⲗ | x | khei |
| Ⲙ | m | mi | Ⲙ | h | hori |
| Ⲛ | n | ni | Ⲛ | dg | dgiangia |
| Ⲝ | x | xi | Ⲝ | h | hima |
| Ⲟ | o | o | Ⲟ | ti | ti |

e attribuì questa vittoria alla sua lealtà nei confronti del cristianesimo. Nel 313 l'Editto di Milano pose formalmente fine alle persecuzioni nei confronti dei cristiani e garantì ai cittadini dell'Impero romano la libertà di culto. Nel giro di una decina di anni, ai cristiani furono accordati legittimità, potere, il diritto di riunirsi pubblicamente, oltre che di costruire chiese e basiliche. Parallelamente al loro potere all'interno dell'Impero cresceva anche la necessità di stabilire confini tra le forme "lecite" e le forme "illecite" di cristianesimo. In questo processo di istituzionalizzazione e "imperializzazione" della chiesa cristiana, accadde che a un certo punto coloro che si trovavano su posizioni differenti rispetto a una certa idea di cristianesimo che andava acquisendo un'importanza sempre più grande furono ridotti al silenzio.

Nel 367 il potente vescovo di Alessandria d'Egitto, Atanasio, emanò un atto ufficiale, la Lettera Festale del 367, con la quale proibiva l'uso di alcuni testi cristiani ed enucleava quali libri fossero propriamente da considerarsi Scrittura sacra, ossia permettessero ai cristiani di ottenere la salvezza. La lista dei libri approvati da Atanasio ricalca da vicino la lista e l'ordine dei libri contenuti in quello che ancor oggi per i cristiani è il Nuovo Testamento (NT di qui in avanti). Alcuni ritengono che fu in questo periodo, quando diffide e divieti di leggere alcuni libri non inclusi tra le Scritture erano all'ordine del giorno, che un anonimo monaco egiziano decise di salvare dalla distruzione i codici di NH nascondendoli nel sottosuolo. Altri pensano, invece, che i codici non siano stati nascosti al fine di garantirne la conservazione a vantaggio delle generazioni future, ma siano stati una sorta di corredo funebre: non era affatto raro, nell'Egitto tardoantico, che un libro venisse riposto in una tomba, in quanto i libri erano beni di lusso e dimostravano il prestigio e la ricchezza del proprietario. A questo proposito alcuni studiosi sottolineano che la preoccupazione circa l'aldilà è un tema portante in molti testi della collezione di NH.

I manoscritti di Nag Hammadi: alcune caratteristiche codicologiche

Sebbene tecnicamente i codici di NH siano tredici, ne rimangono in realtà soltanto dodici più otto pagine (*folia*) di un tredicesimo libro, le quali si trovavano piegate all'interno della copertina del sesto codice. Queste otto pagine contengono un testo completo, la *Protennoia trimorfe*. I codici sono rilegati con copertine in cuoio che presentano decorazioni e disegni. Quello più elaborato, il codice II, presenta sulla copertina l'*ankh*, il geroglifico che nella lingua egizia rappresentava la vita. Le copertine sono state rinforzate, in modo da renderle più rigide, inserendo al loro interno un materiale chiamato *cartonnage*, una sorta di cartapesta realizzata con alcuni strati di brandelli di vecchi papiri incolati. Sulla base del modo in cui risultano assemblate le copertine, che si conformano a due tipi di confezionamento, uno più e uno meno accurato, i codici si possono suddividere in due gruppi, che si ritiene siano stati prodotti in due diversi atelier monastici e soltanto in un momento successivo riuniti in un'unica raccolta.



I codici di Nag Hammadi.

Un confronto tra le diverse grafie, fatto al fine di assegnare la scrittura dei vari testi ai vari scribi, permette di stabilire che la maggior parte del codice I si deve a un'unica mano, mentre nello stesso codice il quarto trattato va attribuito a uno scriba differente, lo stesso che ha copiato il primo e il secondo trattato del codice XI. Si devono a un terzo scriba, che utilizza un altro dialetto copto, il terzo e il quarto trattato del codice XI e il codice VII. Sappiamo, inoltre, che almeno tre codici sono stati realizzati da scribi che lavoravano fianco a fianco, in quanto hanno lasciato alcune pagine bianche per permettere ad altri scribi di copiare altri testi. I codici IV e VIII hanno la stessa provenienza, in quanto sono stati realizzati da scribi che hanno quasi lo stesso stile.

Di sei trattati possediamo due copie, nessuna delle quali si trova all'interno dello stesso codice. Inoltre, non ci sono doppioni all'interno di ciascun gruppo di codici riconoscibile sulla base delle caratteristiche delle copertine. C'è però uno scritto, intitolato *Sull'origine del mondo*, presente sia nel codice II sia nel codice XIII: queste due copie sono pressoché identiche dal punto di vista formale e si devono probabilmente alla stessa mano. A un certo punto il codice XIII è stato smembrato, ne sono state estratte le

pagine contenenti questo trattato, e l'altro trattato, la *Protennoia trimorfe*, è stato inserito nell'imbottitura della copertina del codice VI. Sappiamo che il trattato *Sull'origine del mondo* era contenuto nel codice XIII perché l'ultima porzione del testo (equivalente a una mezza pagina) si trova sulla stessa pagina nella quale inizia il trattato che qualcuno ha voluto preservare, e quel qualcuno non avrebbe potuto preservarlo in forma completa senza salvare anche l'ultima mezza pagina del trattato *Sull'origine del mondo*. Questo dimostra che i testi sono stati raccolti con una certa intenzionalità e che qualcuno si è accorto che non era necessario avere due copie dello stesso testo nello stesso codice. In effetti, in una nota uno degli scribi del codice VI manifesta la preoccupazione di non scontentare colui che gli ha commissionato la raccolta e la copiatura dei testi includendo nel codice un trattato che questi già possedeva. Poiché nel complesso della collezione ci sono comunque alcuni dopponi, quella nota è stata scritta prima che i tredici codici fossero riuniti in un'unica collezione.

Perché è stato adottato il formato del codice?

Nell'antichità, all'interno delle comunità giudaiche (ma non solo) si usava scrivere i testi non nei libri, ma nei "rotoli", in latino *volumina* (al singolare *volumen*, derivato dal verbo *volvo* ["arrotolo"], da cui deriva il termine "volume"). Ma i *volumina* non sono affatto maneggevoli: ad esempio non permettono di ritornare agevolmente a un punto preciso indietro nel testo. Problematica è anche la loro conservazione e sono difficili da riparare quando i fogli di papiro, disidratati, si rompono, e ciò accade di frequente perché il *volumen* viene continuamente arrotolato e srotolato. Tra il secondo e il quarto secolo e.v., quindi, il formato del *codex* soppiantò nell'uso il *volumen*. I codici potevano infatti essere comodamente trasportati e riposti su scaffali nell'ordine che si preferiva; inoltre al loro interno si può trovare un passo desiderato molto più velocemente. I cristiani adottarono tra i primi il formato del *codex*; nel quarto secolo praticamente tutti i cristiani leggevano i loro testi sacri sui codici.

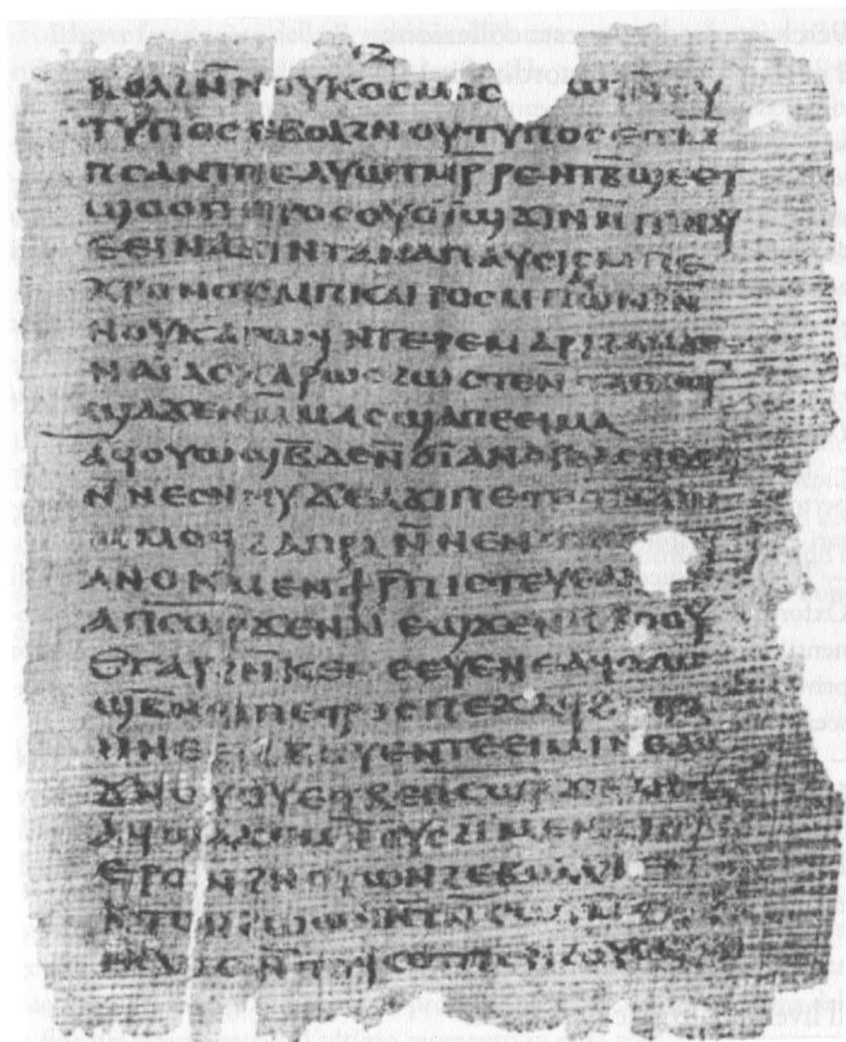
Gli antenati dei libri consistevano in tavolette di legno cerate e legate insieme; tuttavia ben presto si scoprì che allo scopo poteva servire meglio il papiro, una pianta che cresce in Egitto, dal cui fusto fibroso vengono ricavate sottili strisce. Queste vengono disposte perpendicolarmente le une

sulle altre a formare un foglio e battute con un martello: una volta che la superficie ottenuta è essiccata, si può scrivere su di essa. Questo supporto era di facile reperibilità, riutilizzabile, poco costoso e durevole. In Egitto il perdurare di una florida cultura chirografica mantenne attiva la produzione dei codici papiracei. Talvolta gli scribi erano uomini di cultura, più spesso non lo erano: erano incaricati di copiare testi ed erano pagati in base al lavoro svolto. Verso la metà del quinto secolo i monaci si fecero carico di questa attività e i monasteri divennero centri di produzione dei manoscritti, oltre che di raccolta e di distribuzione degli stessi alle biblioteche di altri monasteri.

Perché una collezione di testi gnostici?

I singoli testi della biblioteca di NH hanno suscitato notevole interesse; la questione relativa al modo e ai motivi per i quali questi testi sono stati riuniti in un'unica collezione ha attirato un'attenzione di gran lunga inferiore. All'inizio di questo libro c'è un elenco dei codici e dei testi in essi contenuti. Il punto è: l'ordine in cui si trovano è casuale oppure la disposizione complessiva obbedisce a un principio? La disciplina che si occupa di questi e di vari altri problemi connessi con i manoscritti si chiama codicologia. Essa ci insegna che vi sono qui alcuni indizi che fanno pensare a un'organizzazione intenzionale. Il codice I contiene testi importanti, i quali probabilmente avevano una vasta circolazione. Un dato interessante è che, sebbene da più parti si ritenga che la biblioteca di NH sia gnostica o eretica, in questo codice non c'è nulla di veramente eretico: il codice I, per così dire, è il "meno gnostico" di tutti.

A proposito del modo in cui i testi di NH sono stati disposti, emergono altri dati interessanti. Il codice V contiene cinque trattati, quattro dei quali comprendono nel titolo il termine "apocalisse": è dunque difficile pensare che questo raggruppamento sia casuale; il codice VI contiene un certo numero di testi non cristiani, tra i quali un estratto della *Repubblica* di Platone; l'ordine dei testi del codice XI potrebbe riflettere un'istanza liturgica (in altre parole il codice forse era utilizzato da una comunità che si riuniva per un servizio culturale); il codice XIII, quello smembrato in età antica, probabilmente si apriva con l'*Apocrifo di Giovanni*: se le cose stanno così, allora erano ben quattro i codici di NH che iniziavano con



Una pagina del Codice di Berlino, che contiene il *Vangelo di Maria*, l'*Apocrifo di Giovanni*, la *Sophia di Gesù Cristo* e gli *Atti di Pietro*.

questo testo. Infine il codice IV sembra superfluo se tutti i codici erano destinati a rimanere insieme come un'unica collezione, poiché contiene soltanto due trattati (l'*Apocrifo di Giovanni* e il *Vangelo degli Egiziani*) entrambi già presenti nel codice III. Nel complesso questi dati mostrano che gli anonimi copisti hanno voluto dare una certa organizzazione agli scritti che erano stati incaricati di copiare.

Perché possedere questa collezione è per noi un fatto straordinario?

Le condizioni climatiche dell'Egitto fanno sì che i manoscritti sepolti nelle sue sabbie (o depositati in un orcio, come i codici di NH) possano conservarsi, in pratica, per un tempo indefinito. Detto questo, va sottolineato che sono pochi i libri della stessa epoca e del medesimo ambito pervenuti a noi in forma completa. Essi sono:

– Il Codice di Berlino (P. Berol. 8502), conservato nella Staatsbibliothek di Berlino. Scoperto nel 1896, contiene quattro trattati: il *Vangelo di Maria*, l'*Apocrifo di Giovanni*, la *Sophia di Gesù Cristo* e gli *Atti di Pietro e dei Dodici apostoli*.

– Il codice Askew (MS Add. 5114), conservato nella British Library. Scoperto nel 1773, contiene tre trattati: la *Pistis Sophia* e due scritti frammentari e privi di titolo.

– Il codice Bruce (Bruce MS 96), conservato nella Bodleian Library di Oxford. Per la precisione, si tratta di due codici, scoperti nel 1769 e contenenti cinque testi: il *Primo libro di Jeu*, il *Secondo libro di Jeu*, un trattato privo di titolo, un inno privo di titolo e un breve testo che racconta l'ascensione dell'anima attraverso gli Arconti di Mezzo.

– Il codice Tchacos (CT), attualmente conservato presso il Maecenas Institute di Basilea (Svizzera). Scoperto a El-Minya in Egitto, contiene quattro trattati: la *Lettera di Pietro a Filippo, Giacomo* (corrispondente alla *Prima apocalisse di Giacomo* di NH, ma più completo), il *Vangelo di Giuda* e *Allogene* (diverso dal testo di NH che reca lo stesso titolo).

Il livello culturale dei copisti

Nell'Egitto del quarto secolo una diffusa cultura "del libro" assicurava un'intensa attività per quanto riguardava la circolazione, la raccolta e la copiatura dei testi su papiro. Gli scribi egiziani erano i migliori copisti dell'area del Mediterraneo nell'antichità, ma lavoravano comunque in condizioni molto spartane (basti pensare che non potevano beneficiare di fonti di luce artificiale al di là delle candele e non disponevano di occhiali). Qualche volta gli stessi scribi non avevano una cultura letteraria e talvolta il loro greco era tutt'altro che buono, sicché molti non comprendevano ciò che stavano copiando.

Il breve frammento della *Repubblica* di Platone presente nel codice VI ci offre un ottimo banco di prova per verificare la perizia degli scribi di NH, in quanto costituisce un testo molto ben conosciuto. Di esso possediamo, infatti, un numero di manoscritti sufficiente a farci riconoscere un esemplare di scarso valore dal punto di vista testuale, e la copia rinvenuta a NH è appunto di scarso valore. Lo scriba probabilmente ha copiato il testo perché si trattava di un'opera antica e importante, ma in realtà non era in grado di apprezzarlo o di comprenderlo appieno. È molto probabile che l'esemplare di cui disponeva contenesse un testo già corrotto nel corso di una lunga tradizione testuale. Il caso della *Repubblica* di Platone deve metterci in guardia: la ricostruzione testuale dei singoli trattati di NH è molto complessa, in quanto nella maggior parte dei casi non disponiamo di un'altra copia del medesimo testo sulla quale effettuare un controllo (la *Repubblica* di Platone è un'eccezione), né tantomeno, come invece accade con i manoscritti del NT, di molte copie di un singolo scritto da mettere a confronto. Quando il testo è lacunoso o corrotto, nella maggior parte dei casi non possiamo dunque ricostruirlo: parte di questi testi è perduta per sempre.

Chi erano gli scribi di Nag Hammadi?

Sappiamo davvero poco riguardo ai monaci o ai copisti che lavorarono alla biblioteca di NH. James M. Robinson, lo studioso statunitense che ha coordinato il primo progetto di traduzione in inglese della stessa, ha ipotizzato la provenienza dei codici da un monastero pacomiano che sorgeva nelle vicinanze del luogo nel quale sono stati ritrovati. I monasteri pacomiani furono grandi centri di produzione libraria, ma non prima della fine del quarto secolo, l'ultimo momento in cui i testi di NH possono essere stati copiati. Gli specialisti del monachesimo pacomiano sono scettici riguardo all'ipotesi che i codici siano stati copiati in tale ambito per tre ragioni: 1. i codici risultano cronologicamente anteriori allo sviluppo degli *scriptoria* nei monasteri pacomiani; 2. i manoscritti di NH non recano in sé particolari segni che indichino una provenienza pacomiana; 3. i testi copiati non risentono dell'influenza del pensiero o della prassi religiosa tipici degli ambienti pacomiani.

Talvolta, in casi particolarmente fortunati, possiamo avere informazioni direttamente dallo scriba. Ciò accade quando questi sigla il suo lavoro o

scrive un commento a margine del testo che sta copiando. Se il commento si trova alla fine del testo, si chiama *colophon*; nei testi di NH ce ne sono alcuni. Nel codice III uno scriba si presenta in questo modo: «Il mio nome nella carne è Gongessos [il nome latino Concessus]», e continua: «ma il mio nome spirituale [ossia di battesimo] è Eugnosto». Un altro *colophon*, nel codice II, recita: «Ricordatevi anche di me, fratelli, nelle vostre preghiere: pace ai santi e agli spirituali». Questi non ci offrono molte informazioni, ma l'uso del termine "spirituale" in riferimento ai membri di una comunità cristiana nel quarto secolo è in qualche misura inusuale: si tratta in realtà di un termine tecnico presente in alcuni dei trattati stessi di NH e che nel quarto secolo è stato associato a coloro che la chiesa chiamava eretici. Il fatto che il copista abbia utilizzato questo termine potrebbe indicare che egli effettivamente leggeva ciò che copiava e che aveva accolto nella propria visione del mondo tale terminologia più antica. Un *colophon* finale nel codice VII suona: «Il libro appartiene alla paternità: il figlio stesso lo ha scritto. Benedicimi, Padre, io ti benedico, o Padre, nella pace. Amen». Anche questa espressione risente di un linguaggio presente nei testi stessi, e sembra indicare che i copisti avevano una certa dimestichezza con i contenuti che trascrivevano.

Datazione e localizzazione dei codici

Uno dei modi per datare un manoscritto consiste nell'osservare il *cartonnage*, il materiale che serve a rinforzare la copertina. Esso può offrirci una data precisa (ad esempio una data presente in una lettera riutilizzata come materiale di rinforzo) o un riferimento a un evento verificatosi in un preciso momento, al quale possiamo dunque fare riferimento (ad esempio la data di una nomina episcopale). Nel caso di NH, dall'analisi dei frammenti provenienti dai *cartonnage* emergono tre date: 341, 346, 348 e.v. Le tipologie di documenti utilizzati per imbottire le copertine sono molto varie: si va da ricevute amministrative o di approvvigionamenti militari alla corrispondenza personale; c'è anche un piccolo frammento del libro della *Genesi*. Gli esperti che hanno analizzato i frammenti del *cartonnage* sono giunti alla conclusione che essi provengono più probabilmente dalla discarica di una città che da un monastero, e ciò induce a pensare che almeno le copertine, se non i libri stessi, siano state prodotte in un contesto urbano verso la metà del quarto secolo.

Si tratta davvero di testi “gnostici”?

Gli scritti di Nag Hammadi non sono accolti come sacra scrittura da nessuna delle attuali confessioni cristiane. Ciò è dovuto in parte al fatto che il canone dei testi che la maggior parte dei cristiani considera Scrittura è stato fissato nell'antichità e la scoperta recente di nuovi testi non può certo far riaprire la questione. Alcune chiese cristiane, in ogni caso, hanno un atteggiamento di netto rifiuto nei confronti dei testi di NH, in quanto li considerano eretici: esse ritengono che tali scritti si pongano in competizione con i testi del NT relativamente allo statuto di “parola di Dio”, sacra e dotata di autorità.

È importante chiarire che cosa la maggior parte dei cristiani di solito intenda quando usa il termine “scrittura”. Esso indica correntemente un *corpus* di testi considerati nell'ambito di una religione o comunque di un gruppo di persone come dotati di autorità, sacri e “rivelati” da una fonte divina a un agente umano. In questo senso, alcuni dei testi di NH (non tutti) effettivamente si qualificano come “scritture”. Dall'altra parte, il cristianesimo nel secondo secolo era nato da poco e dunque, al suo interno, non c'era ancora un consenso su quali testi fossero da considerarsi scrittura sacra oltre alla Settanta (l'Antico Testamento o Bibbia ebraica tradotta in greco da e per giudei grecofoni nell'antichità, citata anche come LXX). Poiché il cristianesimo nacque in seno al giudaismo, esso adottò come testi sacri e dotati di autorità le scritture giudaiche. Con gli scritti di NH possiamo notare un cambiamento di atteggiamento riguardo alle scritture sacre del giudaismo. Il cristianesimo aveva bisogno di definire la propria identità e differenziarsi dal giudaismo, e questo processo non poteva non comportare un ripensamento della categoria di “sacra scrittura”. Che cosa poteva differenziare il cristianesimo dal giudaismo, se entrambi si servivano degli stessi testi sacri? Il processo attraverso il quale alcune scritture giudaiche sono state accolte e altre rifiutate – o quello attraverso il quale si è sviluppato un modo diverso di interpretare le Scritture giudaiche usate dai cristiani – è stato piuttosto lungo. Esso si può considerare come una sorta di grande progetto nel quale tutti i cristiani nel secondo secolo furono coinvolti.

Nel più ampio contesto dell'Impero romano, era piuttosto inusuale per un gruppo religioso dotarsi di un proprio *corpus* di scritture. Questa, certo, fu una caratteristica del giudaismo; ma le altre religioni, quelle pagane, non avevano testi sacri. Pertanto non era necessariamente una scelta natu-

rale per una comunità religiosa orientarsi verso l'uso normativo di alcuni testi. In ogni caso, nell'ambito del movimento cristiano era stato prodotto un grandissimo numero di scritti di varia natura: lettere a comunità di credenti, biografie di Gesù o "vangeli", sermoni o omelie, e interpretazioni di testi giudaici, per ricordarne solo alcuni. La biblioteca di NH ci dà un'idea concreta della varietà dei testi cristiani e ci mostra, inoltre, quali tipologie fossero maggiormente diffuse. Per esempio, a NH ci sono pochi testi di carattere apocalittico e molti chiamati "vangeli", anche se questi ultimi non presentano un'unica forma letteraria.

Fondamentalmente i codici di NH non si proponevano come "bibbie alternative" o in alternativa alla Bibbia. Chi parla di questi testi come di "scritture" attribuisce loro uno statuto che non era quello che i loro autori intendevano dargli (del resto, anche un certo numero di testi del NT non aveva raggiunto all'epoca lo *status* di scrittura). C'è un giudizio diffuso oggi, secondo il quale i testi di NH costituirebbero una Bibbia "alternativa" o "eretica", ma ciò non è vero. Purtroppo questa prospettiva è forse stata favorita dal fatto che alcune moderne raccolte di testi di NH abbiano titoli fuorvianti, tipo "La Bibbia gnostica" o simili. Tali scritti non intendevano sostituirsi ai vangeli, alle lettere di Paolo o alla Bibbia ebraica. Essi dovevano essere letti *accanto* a questi ultimi, molto probabilmente per guidarne l'interpretazione. In definitiva, gli gnostici nel secondo secolo si basavano verosimilmente su un *corpus* di scritture molto simile a quello dei loro avversari. Ciò che li differenziava era il modo di interpretarlo.

Per approfondire

ALBERTO CAMPLANI, *Sulla trasmissione dei testi gnostici in copto*, in Id. (ed.), *L'Egitto cristiano: aspetti e problemi in età tardoantica*, Institutum Patristicum Augustinianum, Roma 1997, pp. 121-75.

JEAN DORESSE, *The Discovery of the Nag Hammadi Texts: A Firsthand Account of the Expedition that Shook the Foundations of Christianity*, Inner Traditions International Press, Rochester, VT, 1986.

STEPHEN EMMEL, *The Coptic Gnostic Texts as Witnesses to the Production and Transmission of Gnostic (and Other) Traditions*, in Jorg Frey, Enno E. Popkes, Jens Schröter (hrsg.), *Das Thomasevangelium. Entstehung – Rezeption – Theologie*, de Gruyter, Berlin-New York 2008, pp. 33-49.

CLAUDIO GIANOTTO, *L'apport des textes de Nag Hammadi à la connaissance des origines chrétiennes*, in "Annali di storia dell'esegesi", 22 (2005), pp. 397-407.

MARVIN MEYER, *The Gnostic Discoveries: The Impact of the Nag Hammadi Library*, HarperOne, San Francisco 2005.

JAMES M. ROBINSON, *Nag Hammadi: The First Fifty Years*, in J. D. Turner, A. McGuire (eds.), *The Nag Hammadi Library after Fifty Years*, "Nag Hammadi and Manichaean Studies" 44, Brill, Leiden 1997, pp. 3-33.

Siti web

www.gnosis.org

www.nag-hammadi.org

Manuali per imparare il copto

THOMAS LAMBDIN, *Corso di copto sahidico*, trad. it. di Alberto Elli, Ananke, Torino 2010.

BENTLEY LAYTON, *Coptic in 20 Lessons: Introduction to Sahidic Coptic with Exercises and Vocabularies*, Peeters, Louvain 2007.

La questione dello gnosticismo

Spesso si parla della biblioteca di NH come di una biblioteca gnostica. Che cosa significa, dunque, “gnosi”, il sostantivo di origine greca che è centrale nello gnosticismo? *Gnosis* in greco significa “conoscenza”. Tuttavia non si tratta semplicemente di sapere qualcosa o a proposito di qualcosa (del resto c’è un altro sostantivo che in greco indica questo tipo di conoscenza: *episteme*, dal quale deriva il termine “epistemologia”, proprio del linguaggio filosofico). La *gnosi* è invece un particolare tipo di penetrazione nella natura della realtà.

Nel film *Matrix*, del 1999, il protagonista Neo ha un fondamentale incontro con Morpheus, l’uomo che cambierà radicalmente la sua vita. In una surreale chiacchierata Morpheus rivela a Neo la vera natura del mondo che questi ha conosciuto fino a quel momento:

Morpheus: Adesso ti dico perché sei qui. Sei qui perché intuisci qualcosa che non riesci a spiegarti. Senti solo che c’è. È tutta la vita che hai la sensazione che ci sia qualcosa che non quadra nel mondo. Non sai bene di che si tratta, ma lo avverti. È un chiodo fisso nel cervello, da diventarci matto. È questa sensazione che ti ha portato da me. Tu sai di cosa sto parlando...

Neo: Di Matrix.

Morpheus: Ti interessa sapere di che si tratta, che cos’è? Matrix è ovunque, è intorno a noi, anche adesso nella stanza in cui siamo. È quello che vedi quando ti affacci alla finestra o quando accendi il televisore. Lo avverti quando vai al lavoro, quando vai in chiesa, quando paghi le tasse. È il mondo che ti è stato messo dinanzi agli occhi, per nasconderti la verità.

Neo: Quale verità?

Morpheus: Che tu sei uno schiavo. Come tutti gli altri sei nato in catene, sei nato in una prigione che non ha sbarre, che non ha mura, che non ha odore; una prigione per la tua mente.

La frase pronunciata da Morpheus, «È il mondo che ti è stato messo dinanzi agli occhi, per nasconderti la verità» potrebbe benissimo essere stata tratta da una pagina di un documento gnostico dell'antichità. La gnosi è la consapevolezza di questa verità: la realtà è un inganno, noi siamo rinchiusi in una prigione che non possiamo percepire con la vista, il gusto o l'odorato, e al di fuori di questa ingannevole realtà esiste un luogo che è quello da cui proveniamo veramente, nel quale è la nostra origine. La gnosi è dunque la conoscenza trascendentale del fatto che non apparteniamo a questo mondo e che vi soggiorniamo per breve tempo. Al pari di Neo, anche noi abbiamo la responsabilità di aprire gli occhi davanti alla realtà, di salvarci dal mondo che è stato messo davanti ai nostri occhi.

Il fatto che un concetto antico – quale è quello di gnosi – venga proposto in un film hollywoodiano popolare e di successo come *Matrix* sembra evidenziare un dato fondamentale: echi di quell'idea antica si percepiscono ancora oggi. In questo senso, lo gnosticismo (ossia l'idea che la gnosi è un'indispensabile forma di risveglio da un sonno della conoscenza) è anche una filosofia presente in luoghi e in tempi diversi. C'è uno gnosticismo antico e uno gnosticismo moderno; c'è uno gnosticismo cristiano e uno gnosticismo non cristiano. La gnosi è trascendente, in quanto intuizione che mette in relazione l'individuo con un universo superiore, eterno, puro e incorruttibile. Coloro che possiedono la gnosi hanno la consapevolezza di non appartenere a questo mondo, ma a quell'altro, un mondo la cui esistenza è invisibile e impercettibile agli altri individui, relegati nell'ignoranza.

Siamo in maggioranza d'accordo nel definire lo gnosticismo una filosofia, o una visione del mondo. Tuttavia qui le cose si complicano: il termine "gnosticismo", infatti, è usato anche per indicare un movimento o una "scuola" dell'antichità. Per quanto ne sappiamo, in ogni caso, questo movimento non fu mai conosciuto con il termine "gnosticismo", che è moderno. In greco c'era l'aggettivo "gnostico", che però aveva diverse possibili accezioni: poteva da un lato essere un insulto; dall'altro, essere impiegato da alcuni per identificarsi come "gnostici" o per definire un'idea come "gnostica". Quello di "gnosticismo", dunque, è un concetto piuttosto scivoloso, tanto dal punto di vista storico quanto da quello filosofico. Il termine è stato coniato soltanto nel Settecento e applicato a un movimento le cui origini si collocano nel secondo secolo.

Ci si potrebbe dunque legittimamente chiedere se sia corretto in assoluto parlare di gnosticismo. Al pari di ogni religione o di ogni movimento

identificato per mezzo di un sostantivo che termina con il suffisso “-ismo”, il termine rimanda a un concetto diventato di uso universale e generalizzato. Lo stesso si può affermare per espressioni quali “il mito gnostico” o “l’interpretazione gnostica delle Scritture”. In realtà non esiste – né esisteva – un solo mito gnostico, come non esisteva una sola interpretazione dei sistemi metafisici elaborati nell’antichità. Ciascuno dei cosiddetti testi gnostici antichi presenta variazioni su un tema, e, sebbene tra queste vi siano somiglianze, ciò che rende interessante il lavoro degli storici è l’individuazione delle differenze. È infatti attraverso le differenze presenti nei racconti mitici e nelle visioni del mondo che è possibile ricostruire i vivaci dibattiti che hanno caratterizzato il secondo secolo, il periodo nel quale queste idee “gnostiche” erano intensamente e diffusamente dibattute.

La presente introduzione si differenzia da altri libri su NH per il fatto che non presuppone che la biblioteca di NH sia nel complesso gnostica. Molti degli scritti che essa contiene non hanno nulla a che vedere con la ricerca della gnosi, né le idee che in essa si esprimono sono complessivamente gnostiche. Di conseguenza, anziché applicare ai vari scritti contenuti nella biblioteca di NH un termine non calzante, questo libro si accosta ad essa come a una collezione composita, nella quale sono presenti testi cristiani e non cristiani, alcuni dei quali possono dirsi gnostici e altri no, e che nell’insieme rappresentano una pluralità di voci.

È davvero esistito lo gnosticismo?

Un secolo fa, gli studiosi erano certi di sapere che cosa era stato lo gnosticismo: un movimento religioso dotato di determinate, precise caratteristiche. Queste erano state definite ben diciotto secoli prima da un piccolo gruppo di cristiani, i quali si consideravano i difensori del cristianesimo “ortodosso”. Secondo costoro, le caratteristiche che contraddistinguevano gli gnostici erano, tra le altre, le seguenti.

– Il dualismo: gli gnostici operavano una distinzione tra un dio superiore e inconoscibile e un dio minore e inferiore (il demiurgo). Secondo loro, i giudei e i cristiani identificavano erroneamente in questo dio minore il Dio dell’Antico e del Nuovo Testamento. Il dio superiore e inconoscibile risiede invece nel regno della luce; chi è fuori da questo rimane nell’ignoranza e nelle tenebre.

– Il dio inferiore, con l'aiuto dei suoi sette angeli, ha creato il genere umano; quindi gli esseri umani sono ciechi e ignoranti, in quanto creati a immagine di un dio cieco e ignorante. Soltanto coloro che possiedono la gnosi si differenziano dal resto dell'umanità, perché sono consapevoli di trovarsi in questo stato di schiavitù.

– Una propensione alla rivolta sociale: dal punto di vista del vivere sociale, gli gnostici ritenevano di potersi sottrarre alle "regole del gioco", in quanto queste erano state fissate da esseri ignoranti. Essi si consideravano appartenenti a un'élite spirituale, separata dalla maggioranza ed esonerata dal rispetto delle norme che regolavano la società.

– Un rifiuto del mondo materiale: gli gnostici ritenevano che il mondo materiale e visibile fosse l'opera – di scarso valore – di un dio ignorante; essi erano sì intrappolati in questo mondo inferiore, ma consci di avere un'origine superiore.

– Un sentimento di odio nei confronti del proprio corpo: gli gnostici pensavano che il corpo fosse il mero guscio, e la carne un contenitore di scarso valore e spesso impuro nel quale era imprigionata la loro anima.

– Oltre a disprezzare il loro corpo, gli gnostici praticavano una promiscuità sessuale che ai cristiani più rigoristi appariva disgustosa.

– Gli gnostici si consideravano dei "salvati", ritenendo pertanto di non aver bisogno di seguire un codice etico di comportamento. Poiché erano convinti di provenire da un regno superiore, non pensavano che per loro fosse necessario evitare il peccato per raggiungere la salvezza. Né essi avevano bisogno dell'assistenza dei vescovi o dei sacramenti, o di essere messi in guardia dal cadere in atteggiamenti peccaminosi o immorali. Questa visione, definita "predestinazione", è da sempre controversa: essa presuppone che un dio scelga a priori coloro che intende salvare.

È importante ribadire che questi elementi dottrinali furono definiti da coloro che si ponevano come avversari degli gnostici, ossia da alcuni membri di quella che circa due secoli dopo sarebbe diventata la forma di cristianesimo dominante, la chiesa "cattolica". Tuttavia, soltanto in rari casi questi elementi si ritrovano all'interno dei testi gnostici. Poiché più tardi la chiesa distrusse o soppresse praticamente tutti gli scritti gnostici esistenti, prima della scoperta della biblioteca di NH quasi tutto ciò di cui si disponeva per comprendere lo gnosticismo proveniva dagli avversari degli gnostici.

Hans Jonas e lo gnosticismo

Uno dei più eminenti studiosi dello gnosticismo del ventesimo secolo è stato Hans Jonas (1903-93), un professore di filosofia tedesco che insegnò per anni alla New School for Social Research di New York. Nel 1958 Jonas pubblicò uno studio di grande successo intitolato *The Gnostic Religion*, la traduzione inglese della sua opera in due tomi originariamente pubblicata in tedesco con il titolo *Gnosis und spätantike Geist* (1934-54). In questo libro Jonas si fondò sulla sua preparazione intellettuale maturata nel solco dell'esistenzialismo alla scuola di due importanti filosofi come Edmund Husserl e Martin Heidegger. Lungi dal provare ripugnanza o dall'essere scandalizzato dagli gnostici, Jonas considerò lo gnosticismo un movimento filosofico simile all'esistenzialismo e al nichilismo, sorto in reazione a determinate tensioni storiche e sociali presenti nel mondo antico, che determinarono una sorta di crisi spirituale in seguito alla quale gli individui si sentivano soli nel cosmo. Lo gnostico classico, dunque, era un intellettuale solitario incline a una certa malinconica vena ribelle. Gli gnostici non si radunavano in comunità, non avevano riti (almeno non riti collettivi), ed erano profondamente anticristiani. Lo gnosticismo poteva essere riconosciuto sulla base di una serie di caratteri tipici: ad esempio, era intrinsecamente orientato al dualismo e alla mitologia, ed era "empio", nel senso che trasgrediva le tradizionali regole in base alle quali gli esseri umani si ponevano in relazione con il divino.

Jonas considerava lo gnosticismo non un'eresia cristiana, ma una particolare tradizione filosofico-religiosa che si era sviluppata accanto al cristianesimo, non a partire da esso: gnosticismo e cristianesimo erano per Jonas due movimenti paralleli. Era quindi possibile ricercare le origini precristiane dello gnosticismo. Il fine di scoprire le origini dello gnosticismo e di indagare i suoi successivi sviluppi da un punto di vista storico-religioso stimolò la nascita di una grande scuola di studi sullo gnosticismo, attiva soprattutto in Germania e rappresentata nelle opere, tra gli altri, di Kurt Rudolph. Nell'ambito di questa scuola, lo "gnosticismo cristiano" era considerato una forma assunta da un più diffuso e più antico modo di perseguire la salvezza personale attraverso la gnosi.

L'influenza dell'opera di Jonas è stata enorme: essa non soltanto emerge nella concezione soggiacente a *Matrix*, ma ha indicato anche la strada ad alcuni dei più valenti studiosi dello gnosticismo. Ad esempio, il tedesco

Christoph Marksches ha di recente enucleato questa serie di tratti distintivi della gnosi antica.

1. Il fare esperienza di un dio assolutamente trascendente, lontano, supremo.
2. Il postulare (conseguentemente a tale esperienza) l'esistenza di ulteriori figure divine o la divisione delle figure esistenti in altre, più vicine agli esseri umani che al dio supremo e lontano.
3. Il reputare il mondo come frutto di un atto empio e il fare esperienza, da parte dello gnostico, di una condizione di alienazione dal mondo stesso.
4. Il postulare l'esistenza di un distinto dio creatore o "assistente"; nella tradizione platonica questi è un "artigiano" (il termine greco è "demiurgo") e nei testi gnostici è caratterizzato come ignorante o come malvagio.
5. Lo spiegare tale stato delle cose mediante un dramma mitologico secondo il quale un elemento divino, caduto dalla propria sfera in un mondo malvagio, è presente in uno stato latente all'interno di una certa categoria di esseri umani come una scintilla divina, e può essere liberato.
6. La conoscenza (gnosi) di questo stato, che, in ogni caso, può essere ottenuta soltanto per mezzo di un redentore proveniente dall'altro mondo, un redentore che discende da una sfera più alta e vi ritorna.
7. La redenzione degli esseri umani attraverso la presa di coscienza della presenza di Dio (o della scintilla divina) in loro.
8. Una tendenza dualistica variamente declinata, che si può esprimere all'interno del concetto stesso di Dio, nella contrapposizione di spirito e materia o nella concezione dell'essere umano quale composto di corpo e anima (C. Marksches, *Gnosis: An Introduction*, T & T Clark, London 2003, pp. 16-7).

Quelle proposte da Marksches sono caratteristiche ben definite o eccessivamente generalizzanti? Il criterio per stabilirlo è comunque soggettivo: si tratta di esaminare i testi e valutare se esse appaiono calzanti o no.

La definizione di Messina

In seguito alla grande diffusione e al successo del volume di Jonas, in tutto il mondo iniziò a crescere l'interesse nei confronti dello gnosticismo. Poi venne la scoperta della biblioteca di NH. Essa risale al 1945, ma ci volle

qualche tempo prima che i testi fossero tradotti e si iniziasse a conoscerli: pochi studiosi erano in grado di leggere il copto, la lingua nella quale erano stati scritti, e la Seconda guerra mondiale aveva fatto sì che gli studi biblici e teologici subissero una battuta di arresto, in modo particolare in Germania, il Paese dove risiedevano i maggiori specialisti di queste discipline. Lentamente, ad ogni buon conto, si fecero i primi sforzi per studiare e interpretare questi testi.

Nel 1966 alcuni eminenti esperti nel settore si diedero appuntamento a Messina in un innovativo congresso sulle origini dello gnosticismo (noto come il “congresso di Messina”), allo scopo di riflettere sull’identità di ciò che, sulla scia del libro di Jonas, si definiva “gnosticismo”. Essi scrissero un documento, la “definizione di Messina”, che aveva, appunto, lo scopo di definire lo gnosticismo.

Successivamente si verificarono due fenomeni interessanti. In primo luogo gli esperti poterono riesaminare tutti gli scritti che precedentemente erano stati definiti gnostici (oltre che i personaggi dell’antichità parimenti etichettati come gnostici) e verificare se essi si conformavano o no alla nuova definizione. Se le si conformavano, allora li si poteva ancora tranquillamente chiamare gnostici. Se invece così non era, si trattava di qualcos’altro, un qualcosa che non era stato ancora definito né classificato. Il problema sottostante a questo modo di fare ricerca è che anziché considerare un documento del passato per quello che è, adotta una definizione moderna che condiziona il modo di leggere, comprendere e classificare un documento del passato: prima si crea e si definisce lo gnosticismo, quindi si effettua una ricerca nei testi antichi per trovarlo (o non trovarlo). Poiché il criterio che guida un’operazione di questo tipo è generalmente soggettivo, dopo il congresso di Messina non ci fu un consenso tra gli studiosi su quali testi fossero da ritenersi aderenti alla definizione e quali no. Da un lato, fu possibile raggiungere un accordo intorno alla definizione; dall’altro, non si riuscì a costruire un reale consenso su quali testi fossero da considerarsi gnostici. Di conseguenza, ancora oggi si ricevono risposte molto diverse da parte dei singoli studiosi riguardo alla possibilità di ascrivere un determinato testo o un personaggio dell’antichità all’ambito gnostico. Si consideri ad esempio la TAB. 2.1, nella quale si mettono a confronto alcuni tra i maggiori esperti in materia indicando se considerano gnostici o meno alcuni testi di NH: si può osservare come, lungi dall’esserci un consenso, le opinioni siano diversificate. Il secondo grande problema legato al congresso di Messina concerne il modo in cui

TABELLA 2.1

I testi di NH sono gnostici? Alcuni studiosi a confronto sui primi tre codici

| | M. Tardieu | J.-P. Mahé | P.-H. Poirier | C. Scholten |
|--------------------------------------|------------|------------|---------------|-------------|
| CODICE I | | | | |
| <i>Preghiera dell'apostolo Paolo</i> | sì | sì | sì | — |
| <i>Apocrifo di Giacomo</i> | sì | sì | sì | no |
| <i>Vangelo di Verità</i> | sì | sì | sì | — |
| <i>Trattato sulla risurrezione</i> | sì | sì | sì | — |
| CODICE II | | | | |
| <i>Apocrifo di Giovanni</i> | sì | sì | sì | — |
| <i>Vangelo di Tommaso</i> | no | — | sì | no |
| <i>Vangelo di Filippo</i> | sì | sì | sì | — |
| <i>Ipostasi degli arconti</i> | sì | sì | sì | |
| <i>Sull'origine del mondo</i> | sì | sì | sì | — |
| <i>Esegesi dell'anima</i> | no | — | sì | no |
| <i>Libro dell'atleta Tommaso</i> | no | — | sì | no |
| CODICE III | | | | |
| <i>Vangelo degli Egiziani</i> | sì | sì | sì | — |
| <i>Eugnosto il Beato</i> | no | — | sì | — |
| <i>Sophia di Gesù Cristo</i> | no | — | sì | — |
| <i>Dialogo del Salvatore</i> | no | — | sì | no |

Fonte: adattata da M. Williams, *Rethinking Gnosticism*, Princeton University Press, Princeton, NJ, 1966, p. 47.

lavorano gli studiosi. Mentre le precedenti generazioni di studiosi erano inclini a enucleare liste di caratteristiche o definizioni generali, oggi si è più propensi a prendere in considerazione i testi e i personaggi in sé e per sé. Adottare questo approccio implica che ogni definizione dello gnosticismo è intrinsecamente scorretta e di scarso aiuto, in quanto a fronte di una norma precisa e puntuale c'è sempre un notevole numero di eccezioni da prendere in considerazione.

La definizione di Messina

«[Lo gnosticismo è] un insieme coerente di caratteri che si possono sintetizzare nell'idea della presenza nell'uomo di una scintilla divina proveniente dal mondo divino, una scintilla caduta in questo mondo e in balia della sorte, della nascita e della morte e bisognosa di essere risvegliata dal corrispondente divino del sé al fine di ritrovare in ultima analisi l'integrità. Rispetto ad altre concezioni della disgregazione del divino, tale idea è ontologicamente fondata sulla concezione di un movimento discendente del divino, la cui estremità periferica (spesso chiamata Sophia [Sapienza] o Ennoia [Pensiero]) deve sottomettersi al destino di entrare in crisi e produrre – anche se soltanto indirettamente – il mondo attuale, rispetto al quale essa non può voltare le spalle in quanto le è necessario per recuperare lo *pneuma*; una concezione dualistica che si staglia su un retroterra monistico, espressa in un duplice movimento di disgregazione e reintegrazione».

La definizione di Messina è stata scritta da studiosi per altri studiosi, pertanto è di tutt'altro che immediata comprensione. L'idea chiave che essa esprime, in ogni caso, è che lo gnosticismo sia caratterizzato da un particolare mito: gli esseri umani hanno in loro una particella divina proveniente dai mondi superiori che hanno dimenticato di possedere. Quando tale particella o "scintilla" viene risvegliata, essi possono riconoscere la loro origine in quei mondi superiori.

Ripensare lo "gnosticismo": Michael Williams e Karen King

Nel 1996 lo studioso nordamericano Michael Allen Williams pubblicò un saggio intitolato *Rethinking Gnosticism: An Argument for Dismantling a Dubious Category*, che di fatto rovesciò il primato della definizione di Messina, sostenendo che non è possibile definire lo gnosticismo in maniera efficace in quanto ciascuna delle sue presunte caratteristiche potrebbe in ogni caso essere o non essere riconosciuta nei cosiddetti testi gnostici. Williams utilizzò come *corpus* documentario di base la biblioteca di NH. Nessuno dubita del fatto che questi libri si qualificano come gnostici; ma nel contempo essi o non corrispondono del tutto alla definizione di Messina o, dall'altra parte, non presentano i caratteri che Hans Jonas e i suoi predecessori avevano enucleato. Consideriamo, ad esempio, l'affermazione di Jonas secondo la quale lo gnosticismo ha un "carattere mitologico": a NH ci sono alcuni importanti testi che hanno un carattere spiccatamente "mitologico", ma sono molti di più quelli che non lo hanno. Le implica-

zioni sono significative: se nemmeno i testi di NH, che numerosi studiosi concordemente considerano gnostici, corrispondono alle principali caratteristiche o alle principali definizioni dello gnosticismo, che cosa mai dovrebbe corrispondervi? Il punto cardine della riflessione di Williams è che nessun testo dell'antichità di fatto riflette lo "gnosticismo", e ciò non deve sorprendere, in quanto lo stesso termine "gnosticismo" è una creazione moderna. In ultima analisi, lo studioso sostiene la necessità di abbandonare del tutto questa definizione, almeno in riferimento a documenti dell'antichità.

Nel 2005 un'altra eminente studiosa statunitense, Karen King, ha pubblicato un fondamentale studio intitolato *What Is Gnosticism?* Al pari di Williams ha addotto forti argomenti in favore della necessità di abbandonare la categoria di "gnosticismo". Ha sottolineato il fatto che il termine non era usato nell'antichità, ma era una costruzione del tutto moderna, e che la categoria stessa era stata creata per mettere in risalto un cristianesimo normativo e "ufficiale": è poco più di un sinonimo bizzarro di "eresia", che intende riferirsi a ciò che il cristianesimo ufficiale *non* era. Accanto ad altri studiosi, Karen King sostiene che nell'antichità tale cristianesimo "ufficiale" non esisteva. Si suppone, infatti, che il cristianesimo ufficiale abbia un carattere generale, corrisponda a una definizione riconosciuta da tutti: ma nel secondo secolo non abbiamo dati sufficienti per valutare come ciascuno si comportasse relativamente alla fede cristiana, o quale fosse effettivamente la forma più diffusa del cristianesimo. E se quella più comune fosse stata una presunta forma eretica? Un caso emblematico è quello di Valentino, celebre e autorevole leader ecclesiastico, che insegnò a Roma nella metà del secondo secolo; molte furono, a detta di tutti, le chiese "valentiniane", che adottarono la sua visione del cristianesimo. Lo stesso Valentino per poco non fu eletto vescovo di Roma (una posizione chiave, che in seguito si sarebbe chiamata papato). Le informazioni di cui disponiamo indicano che, almeno in certe aree e in determinati periodi, il valentinianesimo sarebbe stato così diffuso da poter essere considerato la forma principale del cristianesimo. Nonostante ciò, i contemporanei di Valentino aderenti alla corrente proto-ortodossa lo bollarono come "gnostico", e in seguito egli fu considerato un pericoloso eretico. Di conseguenza, oggi molti cristiani non sono propensi ad accettare l'idea che il valentinianesimo possa in un determinato periodo essere stato così popolare da costituire la corrente principale del cristianesimo, e preferiscono presupporre o sostenere

che la forma di cristianesimo alla quale appartengono sia sempre stata quella normativa e predominante, e che abbia sempre costituito la corrente principale. Molti tra i cattolici diranno, ad esempio, che una chiesa cattolica è *sempre* esistita e che è *sempre* stata riconosciuta come la forma principale del cristianesimo. Nei primi secoli la chiesa cattolica dovette dunque combattere contro quegli gnostici molesti che provarono (ma non riuscirono) a distruggerla: questo modo di interpretare le testimonianze storiche discende dal fatto che si considerano gli gnostici una minoranza disorganizzata e in ultima analisi destinata a fallire in quanto composta di arroganti ed elitari oppositori che non riconoscevano la Verità. Questo, però, non è certo l'unico modo possibile per interpretare i dati storici, e Karen King ci invita a usare cautela nello stabilire ciò che i documenti antichi dicono e ciò che non dicono.

L'invito di Michael Williams e Karen King ad abbandonare l'uso del termine "gnosticismo" ha esercitato un fortissimo influsso sugli studi recenti. Nel presente volume i testi di NH saranno trattati come documenti cristiani o pagani, influenzati dal platonismo o dallo stoicismo, e identificati come valentiniani o setiani in base a un'ulteriore suddivisione, ma non ci si riferirà ai testi o ai loro contenuti in quanto "gnostici". Talvolta, ad esempio a proposito del modo e del motivo per i quali si studia Valentino, si sentono usare perifrasi come questa: "l'autore un tempo conosciuto come gnostico". Tuttavia dovremmo continuare a parlare di "gnosticismo" soltanto con estrema cautela. King e Williams hanno ragione: il termine è un conio moderno e, dal punto di vista pratico, ci dice davvero poco riguardo ai testi che ci accingiamo a studiare.

La scuola di Yale

A tutt'oggi intenso è il dibattito su quanto sia lecito parlare di "gnosticismo" nell'antichità. Sebbene l'opinione di Michael Williams e Karen King abbia avuto una notevole influenza, altri studiosi hanno sostenuto che è corretto parlare dell'esistenza nell'antichità di persone che si definivano "gnostici" (*gnostikoi*). L'affermazione più netta di tale visione viene dall'Università di Yale, quindi questa prospettiva è conosciuta correntemente come della "scuola di Yale", anche se non tutti gli studiosi che si pronunciano a favore dell'esistenza dello gnosticismo e degli

gnostici sono riconducibili a Yale (pertanto questa espressione andrebbe usata soltanto a livello informale e non senza cautela). I principali esponenti di questo orientamento diffuso in Nord America e in Europa sono i nordamericani Bentley Layton e David Brakke e il tedesco Stephen Emmel. Costoro sostengono che nell'antichità ci furono molti individui i quali ritenevano di possedere una forma superiore di conoscenza o gnosi e per i quali il fine della gnosi era spirituale. I termini "gnosticismo" o "gnostico" non si trovano nei testi antichi, ma questi studiosi fanno notare che il termine "gnosi" vi ricorre con frequenza. Quindi ciò che accomuna questo insieme di scritti è il fatto che pongano l'accento sulla gnosi intendendola come un obiettivo positivo da conquistare o come uno statuto già acquisito.

Eresia e ortodossia

C'è un'altra questione che dobbiamo considerare a proposito del dibattito intorno ai termini "gnosticismo", "gnostici", "gnosi": essa riguarda un'altra famiglia di termini spesso associata agli gnostici, quella a cui appartengono "eretici" ed "eresia". Gli "eretici", per definizione, sono cristiani che hanno spezzato i loro legami con credenze e pratiche normative talvolta definite ortodosse. L'aggettivo "ortodosso" deriva dall'associazione di due termini greci: *orthos*, che significa "dritto" o "corretto" (si pensi all'ortodontista, il quale "raddrizza" i denti) e *doxa*, ossia "opinione", "pensiero". Quindi gli ortodossi sono letteralmente coloro che "pensano correttamente".

In realtà, nel secondo secolo il cristianesimo aveva sviluppato una forma di ortodossia, che però non era ancora dominante: non tutti concordavano su di essa, né godeva dell'appoggio dell'Impero. Quelle degli ortodossi, o meglio dei proto-ortodossi, per quanto potessero essere persuasive, non erano che alcune voci in mezzo alle altre. Tuttavia nel medesimo periodo i vescovi proto-ortodossi stabilirono le linee di demarcazione tra ciò che consideravano la forma corretta del cristianesimo (la propria) e quanto vedevano fare ai loro avversari. Gli eretici erano pertanto letteralmente "devianti", ossia si separavano da quanto coloro che ne avevano stabilito i confini ritenevano fosse il cristianesimo rettamente orientato.

I termini "ortodossia" ed "eresia" non sono più utili come una volta. In primo luogo, parlare di un cristianesimo "ortodosso" nei primi secoli può risultare fuorviante, in quanto questo potrebbe essere confuso con la chiesa ortodossa, nata alcuni secoli più tardi in seguito a una separazione formale verificatasi in seno alla cristianità. La chiesa ortodossa costituisce uno dei principali rami in cui si divide il cristianesimo attuale, ed è la forma predominante di cristianesimo nell'Europa dell'Est e nel Medio Oriente. Per evitare di confondere l'ortodossia del secondo secolo con il successivo cristianesimo ortodosso, possiamo utilizzare l'aggettivo "proto-ortodosso", anziché "ortodosso" o "cattolico", per designare i cristiani di quel tempo, i cui orientamenti dottrinali sono tuttora considerati normativi nel cristianesimo moderno.

Un altro aspetto problematico dei termini "ortodossia" ed "eresia" è che essi furono elaborati nel secondo secolo da alcuni personaggi che intendevano marcare una separazione tra sé e altri. Si tratta di categorie che i sociologi e gli antropologi definiscono "emici", ovvero di etichette utilizzate solo nell'ambito di un certo gruppo sociale. In altre parole, molti potrebbero essersi considerati ortodossi e aver considerato altri individui eretici. Questi termini sono soggettivi e quindi non risultano molto utili. Il termine "eretico", in particolare, venne a connotarsi in maniera fortemente negativa: molti tra coloro che poi sarebbero stati etichettati in questo modo sarebbero rimasti colpiti e offesi se fossero stati chiamati così da parte dei loro avversari.

Gli studiosi dello gnosticismo sono generalmente diffidenti nei confronti delle etichette utilizzate nel passato. Siamo portati, piuttosto, a immaginare una situazione nella quale coloro che alcuni chiamavano eretici costituivano una solida e potente maggioranza in determinate aree geografiche, laddove quelli che si autoproclamavano ortodossi erano probabilmente una piccola ma rumorosa minoranza di "puristi". In realtà non c'è modo di sapere in quali termini la grande maggioranza dei cristiani intendesse la loro religione. Conosciamo soltanto alcune voci, e quanto dicono costituisce per lo più "storia scritta dai vincitori". La scoperta della biblioteca di NH non fa che confermare i nostri dubbi sul fatto che la realtà del cristianesimo nell'ambito dell'Impero romano doveva essere molto diversa dal quadro che risulta dalla lettura dei testi di coloro che si autodefinivano ortodossi.

Al fine di ricordare quali fossero gli schieramenti verso la metà del secondo secolo, alcuni personaggi influenti all'interno della nascente or-

todossia elaborarono un sistema, che oggi chiamiamo eresiologia, ossia studio delle eresie. Essi scrissero importanti opere polemiche che spesso calunniavano altri cristiani, dipingendo e distorcendo i tratti delle loro credenze ritenute eretiche. Ecco alcuni tra i più importanti eresiologi:

– Ireneo di Lione (m. 202 ca.), vescovo in Gallia (l'odierna Francia) e autore dell'*Esposizione e confutazione della falsa gnosi*, nota in latino con il titolo *Adversus omnes haereses* (*adv. haer.*). Gli sforzi compiuti da Ireneo nel definire lo gnosticismo esercitarono (ed esercitano tuttora) una notevole influenza. Nello specifico, attaccando il valentinianesimo (cfr. CAPP. 6 e 7) e le fonti dell'eresia gnostica, Ireneo preservò una parte degli scritti dei suoi avversari. Attraverso gli estratti che ne ha trasmesso possiamo farci un'idea abbastanza precisa di costoro. Fino al 1945 l'*Adversus haereses* era la più importante fonte di notizie esistente sullo gnosticismo.

– Ippolito di Roma (170-236 ca.), autore della *Confutazione di tutte le eresie* (*Refutatio omnium haeresium* [*ref.*]). Figura complessa, Ippolito fu antipapa (o meglio vescovo contrapposto a un altro vescovo di Roma). Classificò 33 sette e sistemi gnostici, in alcuni casi coincidenti, in altri diversi rispetto a quelli di cui parla Ireneo.

– Clemente di Alessandria (150-215 ca.), autore degli *Stromati* (*strom.*), letteralmente “tappezzerie”, uno scritto molto vario. Pur considerando gli gnostici eretici, Clemente usa il termine “gnosi” con un'accezione positiva. Egli riporta preziosi frammenti di scritti gnostici altrimenti perduti, tra i quali alcuni estratti dall'opera di Valentino e del suo seguace Teodoto.

– Origene di Alessandria (185-254 ca.), autore del trattato *Contro Celso* (*Contra Celsum*). Questo raffinato intellettuale compose il trattato per opporsi alla descrizione del cristianesimo prodotta dal filosofo pagano Celso. Origene sosteneva che il sistema conosciuto da Celso non corrispondeva al cristianesimo ortodosso, ma era una forma di eresia. Il *Contra Celsum* contiene alcuni frammenti di scritti gnostici riportati da Origene al fine di confutare il suo avversario.

– Epifanio di Salamina (376-400 ca.), autore del *Panarion* (la “cassetta dei medicinali”). Il *Panarion* identifica alcune eresie considerandole malattie del cristianesimo che è necessario curare, o, più correttamente, corpi estranei da amputare. Anche il *Panarion* preserva al suo interno alcuni importanti documenti, tra i quali la lettera del maestro valentiniano Tolomeo a Flora, sua discepola a Roma nel secondo secolo.

Talvolta gli eresiologi mettevano le mani su importanti testi cristiani oggi perduti e, nel procedimento che seguivano per confutarli, li ripro-

ducevano integralmente: quando questo si verifica, in quanto studiosi del cristianesimo antico ci sentiamo molto fortunati. Altre volte gli eresiologi sintetizzavano il contenuto degli scritti gnostici che avevano davanti a loro: in questi casi dipendiamo dal grado di accuratezza e fedeltà di queste sintesi. In un paio di occasioni sono stati ritrovati i testi originali, e si è potuto così metterli a confronto con le sintesi degli eresiologi: si è quindi potuto verificare che questi non fecero complessivamente un cattivo lavoro nel compendiare quei testi che ai loro occhi erano così ripugnanti. Di tanto in tanto però, nella loro polemica contro l'eresia gli eresiologi ricorrevano a rimedi estremi e, invece di limitarsi a descrivere in termini neutri le pratiche differenti dalle loro, ricorrevano a un certo sensazionalismo. Le due accuse che incontriamo più di frequente sono:

- a) gli eretici indulgono in pratiche altamente immorali, in particolare dal punto di vista sessuale;
- b) gli eretici venerano i demoni o il diavolo, e praticano la magia.

Ecco, a titolo di esempio, alcune cose che si dicono degli gnostici nel *Panarion* di Epifanio:

E se si presenta qualcuno ospite della loro setta, essi hanno un segnale, degli uomini verso le donne e delle donne verso gli uomini: nel tendere la mano (per salutare, s'intende!) palpano la palma leggermente provocando solletico, e con ciò fanno capire che il sopraggiunto è della setta. Quindi, conosciutisi ormai l'un l'altro si danno subito ai conviti. Abbondanti le vivande che imbandiscono, e anche se poveri: mangiano carne e bevono vino. Dopo di che fatto il brindisi, riempitisi per così dire le vene a sazietà, si abbandonano all'orgasmo. Allora l'uomo si scosta dalla donna e si rivolge a lei, sua moglie, dicendo: «Su, compi l'agape col fratello!». E si accoppiano, i disgraziati. [...] Dopo essersi accoppiati per furia di libidine, per giunta elevano la loro bestemmia al cielo: donna e uomo raccolgono nelle rispettive mani il flusso eiaculato dal maschio, e in piedi volgono l'occhio al cielo con quell'impurità nelle mani. E va da sé che i cosiddetti Stratiotici e gnostici pregano il Padre dell'universo, dicono loro, consacrandogli quello che è sulle loro mani e dicendo: «Ti offriamo questo dono, il corpo di Cristo». E poi lo mangiano, spartendosi la loro stessa impurità! E dicono: questo è il corpo di Cristo, questo è la Pasqua, per cui i nostri corpi soffrono e sono fatti per confessare la passione di Cristo» (Epifanio di Salamina, *Panarion, Libro primo*, a cura di Giovanni Pini, Morcelliana, Brescia 2010, pp. 325-7).

Quale spiegazione possiamo offrire? Epifanio non presenta queste cose come *gossip* o frutto di dicerie: egli afferma di avere una conoscenza diretta

delle persone di cui parla. Ma sta dicendo la verità? Su questo punto c'è un acceso dibattito tra gli studiosi. Ecco alcune possibili soluzioni:

– Si tratta di una tipica forma di calunnia. Accuse come quelle di praticare la magia, il cannibalismo e l'incesto sono comuni a molti scritti di carattere polemico; sono esattamente le cose di cui nell'antica Roma erano accusati i cristiani. Si può ravvisare una tendenza analoga nella cultura popolare americana: si pensi alla caratterizzazione della regione dei Monti Appalachi nel thriller *Un tranquillo week-end di paura* (1972) o nel più recente *Il bosco ha fame* (2003).

– Si tratta di un equivoco. Quando gli antichi Romani sentivano parlare del rito cristiano dell'eucaristia, sentivano parlare di cristiani che mangiavano la carne e bevevano il sangue del loro salvatore. Questo non significa certo che i cristiani fossero dediti al cannibalismo, ma l'equivoco esisteva. Forse Epifanio è caduto in un equivoco analogo circa la dimensione simbolica del rituale di un gruppo prendendone alla lettera la descrizione.

– Stante il fatto che il cristianesimo era nella sua fase nascente e non c'erano ancora rituali stabiliti per le celebrazioni, è possibile che alcune frange si lasciassero andare davvero a pratiche che altri avrebbero considerato aberranti. In ogni caso, i documenti di matrice gnostica provenienti da NH non ci inducono in alcun modo a ritenere che coloro che leggevano e utilizzavano quei testi praticassero rituali con connotazioni sessuali.

Non c'è modo di sapere quale di queste opzioni sia quella giusta. Ci sono, però, discipline e strumenti che possono aiutarci a formulare ipotesi criticamente fondate.

– L'antropologia ci insegna a conoscere i comportamenti degli esseri umani e ci offre importanti termini di confronto provenienti da altre società, compresa la nostra.

– La sociologia ci insegna a conoscere i modi nei quali i gruppi umani si costituiscono e le relazioni tra pratiche religiose e gruppi o comunità.

– Gli studi sui riti ci permettono di conoscere le dinamiche soggiacenti a un rituale e le forme e funzioni che quest'ultimo assume nell'ambito di un gruppo. Ci offrono inoltre una grande quantità di materiale con il quale comparare i fenomeni, nonché modelli teorici che possono aiutarci a interpretarli.

– La critica letteraria ci insegna a leggere i testi "tra le righe", facendo attenzione a modelli e tipologie formali e a riconoscere le intenzioni degli autori.

– L'analisi retorica ci aiuta a conoscere l'uso del discorso formale, del linguaggio in generale, della metafora, del linguaggio figurato, dell'iperbole e a riconoscere l'impatto esercitato dal lessico formale.

Questo libro si fonda su tutti questi approcci; pertanto il lettore prenderà confidenza con un modo di leggere gli scritti di NH in grado di svelare i loro misteri più di quanto non si possa fare soltanto basandosi sul presupposto che quanto gli eresiologi dicevano dei loro avversari corrisponda alla verità.

Possiamo affermare con certezza diverse cose riguardo a chi fu bollato come eretico da coloro che si ritenevano i cristiani che "pensavano rettamente". Innanzitutto si trattava di persone di alto livello culturale e inserite in circoli intellettuali; in secondo luogo, erano uomini di città, partecipi del vivace contesto urbano dei maggiori centri dell'Impero. Infine, erano probabilmente benestanti, come possiamo dedurre dal loro livello culturale, che procedeva sovente di pari passo con quello economico.

Quale grado di veridicità hanno le ricostruzioni degli eresiologi?

La scoperta di NH ci fornisce un'ottima opportunità di vagliare le affermazioni degli eresiologi, in quanto per la prima volta in quasi due millenni ci ha restituito le voci perdute di coloro che furono condannati come eretici. Qui di seguito sono presentate alcune tra le più comuni accuse, formulate dagli eresiologi contro i loro nemici, gnostici o cristiani eretici, con una valutazione del loro grado di veridicità fondata sulle informazioni che ci fornisce la biblioteca di NH.

1. *Spesso gli eretici erano donne, o si servivano di donne per diffondere le eresie.* Un elemento che attira l'attenzione nei resoconti eresiologici è che spesso si dice che gli eretici avevano collaboratrici (ad esempio, il leader Simon Mago era a capo di un gruppo insieme alla sua compagna, una donna che egli chiamò Elena per la sua somiglianza con il personaggio mitologico di Elena di Troia) o che con il loro insegnamento adescavano le donne (ad esempio l'eretico Marco il Mago permise che le donne partecipassero o addirittura presiedessero ai riti sacramentali). Vero o falso?

Probabilmente è vero. I testi di NH contengono molte e positive attestazioni di stima nei confronti di donne o di entità femminili (cfr. *Tuono, Sull'origine del mondo, l'Ipostasi degli arconti*). Sebbene tale atteggiamento non rifletta necessariamente una realtà sociale nella quale le donne avevano ruoli guida, possediamo almeno un documento autentico, la *Lettera di Tolomeo a Flora*, che contiene istruzioni di carattere morale e spirituale specificamente rivolte a una donna. Possediamo anche iscrizioni funerarie dedicate a donne cristiane contenenti riferimenti alla loro partecipazione ad alcune cerimonie e a riti di iniziazione valentiniani. In breve, tra i neofiti, i maestri o anche i capi di molti dei gruppi contro i quali si scagliarono gli eresiologi probabilmente vi erano donne; tuttavia non vi sono attestazioni indipendenti del fatto che tra gli eretici e queste donne vi fosse una commistione sessuale. Piuttosto eloquente è, poi, l'accusa (anche questa probabilmente fondata) secondo la quale gli eretici tendevano a sovvertire l'ordinamento sociale dell'Impero affidando alle donne posizioni di primo piano.

2. *Gli gnostici erano contrari al martirio*. Vero o falso? Probabilmente è vero, ma la questione è complessa. Nel secondo secolo, con la diffusione del cristianesimo, alcune figure di spicco del movimento furono arrestate dalle autorità romane e accusate di essere sediziose o di propagandare un atteggiamento rivoluzionario contro l'Impero. Alcuni membri della fazione che si era autodefinita ortodossa sostenevano che il martirio cristiano era un estremo atto di coraggio e che coloro che andavano incontro alla morte nelle arene avrebbero ottenuto per questo la salvezza e la gloria. Essi sbeffeggiavano gli gnostici per la loro codardia e per il fatto che sostenevano, al contrario, che subire il martirio in pubblico non fosse necessario, o, peggio, fosse addirittura sbagliato. Tuttavia sembra che, mentre nell'ambito di alcuni gruppi gnostici si rifuggisse il martirio, in altri lo si cercasse, e che anche coloro i quali non lo cercavano nondimeno potrebbero aver preferito darsi volontariamente la morte anziché essere giustiziati, qualora fossero stati arrestati e imprigionati. In alcuni testi di NH si trovano chiare istruzioni su quale fosse il modo corretto di morire rivolte a coloro che fossero stati arrestati e si accingessero a subire il martirio.

3. *Gli gnostici erano sovversivi nei confronti dell'autorità della chiesa*. Vero o falso? Probabilmente è falso, ma, ancora una volta, la questione è complessa. Il punto chiave qui è stabilire in quale misura nel secondo secolo alla chiesa fosse attribuita un'autorità. Se il cristianesimo era illecito, sot-

terraneo, se assumeva molte forme diverse e non vi erano chiese né bibbie, possiamo davvero parlare di un'“autorità certa della chiesa”? Possiamo davvero parlare dell'esistenza della “chiesa”? Questo termine evoca una serie di elementi relativi al dominio o all'autorità, che semplicemente non esistevano ancora.

Una questione particolarmente dibattuta riguardava l'autorità apostolica. Secondo questa dottrina all'inizio Gesù ha stabilito un sacerdozio ministeriale e ha volutamente fondato una chiesa cristiana ponendovi a capo l'apostolo Pietro. Pietro, poi, ha nominato un successore, il quale, a sua volta, ha nominato il proprio successore, e così via. Nella chiesa cattolica romana, la dottrina della successione apostolica, codificando la trasmissione dell'autorità apostolica, costituisce il fondamento del papato. In altre parole, l'attuale papa riceve la sua autorità papale attraverso una catena ininterrotta che è fatta risalire a Pietro e, in ultima analisi, a Gesù.

È certo che nell'ambito dei gruppi gnostici non ci si riallacciava a Pietro attraverso la successione dell'autorità apostolica, ma ci si riconduceva ad altre figure di apostoli. Alcuni guardavano a Giacomo, fratello di Gesù (cfr. l'*Apocrifo di Giacomo*, la *Prima* e la *Seconda apocalisse di Giacomo*), altri a Maria Maddalena (cfr. il *Vangelo di Maria*), a Tommaso (cfr. il *Vangelo di Tommaso*), a Paolo (cfr. l'*Ipostasi degli arconti*, l'*Interpretazione della gnosi*, l'*Apocalisse di Paolo*), il quale, da quanto risulta, non incontrò mai Gesù nel corso della sua vita terrena, ma sostenne di aver ricevuto l'incarico di essere una guida per i cristiani direttamente dal Cristo risorto, non da Gesù nella sua esistenza terrena, rendendo pertanto molto più complessa l'idea di successione apostolica. Gli gnostici, dunque, contestavano l'autorità di una chiesa basata sull'affermazione che Pietro fosse il successore designato di Gesù. Nel secondo secolo c'era un vivace dibattito su quale discepolo fosse davvero il successore di Gesù: alcuni gruppi lo individuavano in Pietro, altri rintracciavano le loro origini in altri discepoli.

4. *Gli gnostici rifiutavano le Scritture*. Vero o falso? Probabilmente è più falso che vero. Ireneo (il quale accusa gli gnostici di rifiutare l'autorità del Nuovo e dell'Antico Testamento) è qui particolarmente enigmatico. I problemi sono: 1) Quali testi cristiani costituivano la Scrittura ai tempi di Ireneo? 2) Chi decideva quali testi erano Scrittura e quali no? Insieme ai testi del NT, ancora due secoli più tardi, circolava un gran numero di testi cristiani. L'unico dato certo è, quindi, che Ireneo aveva un'opinione di-

versa riguardo ai testi dei quali i cristiani dovevano riconoscere l'autorità. Detto questo, la biblioteca di NH attesta che gli gnostici conoscevano e attribuivano valore a molti testi che oggi hanno lo statuto di sacra scrittura, tra i quali il *Vangelo di Giovanni* e alcune lettere di Paolo, come la *Prima lettera ai Corinzi*, la *Lettera agli Efesini* e la *Lettera ai Colossesi*. Nel *Vangelo di Verità*, ad esempio, sono presenti rimandi e allusioni ai vangeli di Giovanni e di Matteo, alle lettere di Paolo ai Romani, ai Corinzi, agli Efesini, ai Colossesi, alla *Lettera agli Ebrei*, alla *Prima lettera di Giovanni* e all'*Apocalisse*. Il *Vangelo di Verità* può senz'altro interpretare questi testi in un modo errato agli occhi di Ireneo, ma certamente mostra che gli autori gnostici utilizzarono alcune delle Scritture dei cristiani, riconoscendo il loro valore.

5. *Gli gnostici ritenevano di aver già ottenuto la salvezza. Vero o falso?* Probabilmente è vero, ma allora anche altri cristiani, tra i quali Ireneo, pensavano verosimilmente di aver già ottenuto la salvezza, proprio come oggi i neoconvertiti di alcuni gruppi evangelici. Per Ireneo e i suoi il punto era che i cristiani gnostici si consideravano al di sopra della morale, in quanto ritenevano che non fosse necessario aderire a un codice di comportamento essendo essi, per così dire, già salvi per natura. Secondo gli eresiologi, questo implicava che gli gnostici tendessero a praticare la promiscuità sessuale. È difficile accertare se ciò sia vero, ma molti testi cosiddetti "gnostici" – esattamente come molti altri cosiddetti "ortodossi" – sono stati scritti da individui che ritenevano di aver già raggiunto la salvezza e la verità.

6. *Gli gnostici utilizzavano bizzarri racconti mitologici pieni di interminabili storie di orrori accaduti nei cieli. Vero o falso?* Molto probabilmente è vero. Sebbene Ireneo riproduca una buona parte della cosmologia e della mitologia gnostica, non abbiamo potuto apprezzare l'accuratezza con la quale lo ha fatto fino a quando non sono stati scoperti alcuni dei testi che egli ha probabilmente utilizzato. La presenza di intricati racconti mitologici e cosmologici contraddistingue alcuni di questi testi gnostici rispetto ad altre tradizioni cristiane (cfr. il *Vangelo degli Egiziani*, l'*Apocrifo di Giovanni*, l'*Ipostasi degli arconti*, *Sull'origine del mondo*). Al tempo stesso queste mitologie e questi racconti paurosi non sono presenti in tutti gli scritti di NH. Dall'altra parte troviamo affermazioni di segno negativo sui cieli e sui fatti che vi accadono anche in scritti che non sono gnostici, ad esempio nell'*Apocalisse* inclusa nel NT.

Il cristianesimo attuale e lo gnosticismo antico

Oggi il cristianesimo è un movimento religioso molto variegato e al suo interno non c'è un unico punto di vista sull'importanza o sulla validità dello gnosticismo antico. Alcune chiese di orientamento più aperto accolgono e utilizzano alcuni testi scoperti in età contemporanea, come il *Vangelo di Tommaso*. Altre, come la chiesa cattolica romana, riconoscono l'importanza che i testi gnostici hanno per la storia del cristianesimo, ma escludono un testo gnostico come il *Vangelo di Tommaso* dal canone, quindi considerano la questione di fatto chiusa. Altre chiese, di orientamento più conservatore, considerano tuttora lo gnosticismo un movimento di eretici stolti e pericolosi. Queste chiese contrastano apertamente i testi gnostici antichi presentandoli come scritti che intendevano sostituirsi ai vangeli neotestamentari. In realtà non era questo il loro scopo: tutti i testi gnostici che conosciamo sono stati scritti *dopo* i vangeli neotestamentari e spesso guardano a questi con favore. I testi gnostici intendevano integrare i quattro vangeli del NT, non sostituirsi ad essi. Altre chiese conservatrici sottolineano che i vangeli cosiddetti gnostici, come il *Vangelo di Giuda* recentemente scoperto, non offrono alcuna informazione storicamente attendibile su Gesù e quindi non sono di alcuna utilità. Tuttavia questi vangeli non hanno la pretesa di documentare alcun fatto storico; sono piuttosto scritti fondati su una fede, come praticamente tutti i testi cristiani.

Lo scopo di questo libro non è sostenere che i testi di NH possano dirci qualcosa di Gesù e dei suoi discepoli. Né si vuole qui affermare che i testi di NH siano (o intendessero essere) tanto importanti per la storia del cristianesimo quanto quelli del NT. Ci sono altri buoni motivi, comunque, per studiarli. In primo luogo essi ci offrono un gran numero di informazioni sul cristianesimo antico. Inoltre questo *corpus* di scritti ci aiuta a guardare da prospettive diverse a una certa storia che fino al 1945 è stato possibile osservare da un unico punto di vista, dato che, una volta divenuta nel quarto secolo la forma predominante di cristianesimo, la chiesa cattolica ha sistematicamente ridotto al silenzio le altre voci. Questa raccolta di testi ci aiuta poi a capire che cosa fu e che cosa non fu lo gnosticismo. Infine – e ciò è particolarmente importante – questo libro affronta i testi di NH da una prospettiva nuova. Mentre da più parti la biblioteca di NH è considerata “gnostica” e la si definisce una collezione di testi gnostici o un esempio di gnosticismo,

qui ci si intende opporre a tale prospettiva. Questo non soltanto perché, come si è mostrato, i termini “gnostico” e “gnosticismo” sono di per sé problematici, ma perché la biblioteca di NH è di fatto una collezione di testi antichi, alcuni dei quali parlano di gnosi, altri no; il contenuto di alcuni potrebbe essere stato giudicato eretico, quello di altri no. Esattamente come non tutti questi scritti sono gnostici, non tutti sono cristiani. Quindi dobbiamo considerare la biblioteca di NH come un insieme eclettico e variegato di testi. Per poter apprezzare appieno questi documenti è necessario prendere in considerazione i differenti “mondi” presenti nell’Impero romano, il contesto nel quale è fiorito il cristianesimo antico.

Per approfondire

- DAVID BRAKKE, *The Gnostics: Myth, Ritual, and Diversity in Early Christianity*, Harvard University Press, Cambridge, MA, 2010.
- GIOVANNI FILORAMO, *L'attesa della fine: storia della gnosi*, 2ª ed., Laterza, Roma-Bari 1993.
- ID., *Veggenti Profeti Gnostici. Identità e conflitti nel cristianesimo antico*, “Scienze e storia delle religioni” 1, Morcelliana, Brescia 2005.
- JOHN HARRIS, *Gnosticism: Beliefs and Practices*, Sussex Academic Press, Brighton 1999.
- HANS JONAS, *Lo gnosticismo*, trad. it. di Margherita Riccati di Ceva, SEI, Torino 1973.
- KAREN L. KING, *What Is Gnosticism?*, Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge, MA, 2005.
- ALDO MAGRIS, *La logica del pensiero gnostico*, 2ª ed. riveduta e ampliata, “Scienze e storia delle religioni – Nuova serie” 16, Morcelliana, Brescia 2011.
- CHRISTOPH MARKSCHIES, *Gnosis: An Introduction*, trad. ing. di John Bowden, T&T Clark, London 2003 (ed. or. *Die Gnosis*, Beck, München 2001).
- BIRGER PEARSON, *Ancient Gnosticism: Traditions and Literature*, Fortress, Philadelphia 2007.
- REIMER ROUKEMA, *Gnosis and Faith in Early Christianity: An Introduction to Gnosticism*, Trinity Press International, Harrisburg, PA, 1999.
- KURT RUDOLPH, *La gnosi: natura e storia di una religione tardoantica*, ed. it. a cura di Claudio Gianotto, Paideia, Brescia 2000.
- RICHARD SMOLEY, *Forbidden Faith: The Secret History of Gnosticism*, HarperOne, San Francisco 2007.

MICHAEL ALLEN WILLIAMS, *Rethinking Gnosticism: An Argument for Dismantling a Dubious Category*, Princeton University Press, Princeton, NJ, 1996.

Su *Matrix* e lo gnosticismo

FRANCES FLANNERY-DAILEY, RACHEL WAGNER, "Wake Up!" *Gnosticism and Buddhism in The Matrix*, in "Journal of Religion and Film", 5/2 (2001), <http://www.unomaha.edu/jrf/gnostic.htm>.

Orizzonti religiosi dell'Impero romano

È molto probabile che l'autore dell'*Apocrifo di Giovanni*, alla metà del secondo secolo, non avrebbe riconosciuto il mondo nel quale due secoli più tardi un monaco, nella solitudine del suo scrittoio, avrebbe copiato con cura il suo testo su fogli di papiro ingialliti. Nel corso di quei due secoli si assisté nell'Impero romano a enormi, importantissimi cambiamenti, al centro dei quali fu il cristianesimo, che da piccolo movimento sconosciuto ai più crebbe fino a diventare la religione dominante. Che cosa accadde, dunque?

La diffusione del cristianesimo attira da lungo tempo l'attenzione degli storici, che hanno avanzato diverse teorie per spiegarne il successo. In questo capitolo si offre una panoramica sulla società imperiale riservando un'attenzione particolare ai fattori che in una complessa rete di interazioni influenzarono e diedero forma al cristianesimo.

Incominciamo dal quadro più ampio possibile: l'Impero romano come istituzione. Un impero è una struttura politica al cui vertice sta un imperatore, che ha un potere di tipo dispotico e il ruolo di unico governante. L'Impero sostituì la Repubblica, una forma istituzionale di carattere democratico, ma di fatto oligarchico, un sistema politico nel quale una piccola élite governava in rappresentanza del popolo. Il primo imperatore romano fu Ottaviano, che da solo cambiò ogni cosa.

Augusto

Con la sconfitta del suo ultimo rivale Marco Antonio nella battaglia di Azio, Ottaviano divenne l'unico sovrano del territorio conquistato da Roma, che comprendeva quasi l'intero bacino del Mediterraneo. Ottaviano assunse il titolo di "Augusto" e regnò per quaranta densi anni (27 a.e.v.-14 e.v.): attuò ampie riforme nel diritto e provvedimenti sulla mora-

I “principi buoni”

Per gli imperatori romani, la successione era notoriamente incerta. Augusto non stabilì un principio per la successione e quindi non era chiaro in quale modo, alla morte dell'imperatore, si sarebbe dovuta scegliere un'altra persona che ne avrebbe preso il posto. Alcuni imperatori ereditarono la carica in virtù dei legami familiari (spesso anche adottivi), altri furono acclamati imperatori dal senato o dall'esercito. In alcuni casi fu proclamato contemporaneamente più di un imperatore. La durata dei regni della maggior parte dei successori di Augusto fu breve, magari perché interrotta prima del tempo dall'assassinio dell'imperatore. In ogni caso, nel secondo secolo, l'Impero, più o meno stabilizzato, prosperò sotto il governo generalmente illuminato dei cosiddetti “principi buoni” (Nerva, Traiano, Adriano, Antonino Pio, Marco Aurelio, *N.d.C.*). Questo fu il periodo nel quale furono scritti i testi di Nag Hammadi.

lità, ripristinò antichi uffici sacerdotali e stabili norme religiose. Condusse una politica militare votata all'espansionismo e promosse la costruzione di nuovi edifici pubblici che cambiarono il panorama urbano. Durante il suo regno nuove ed efficienti strade collegavano le città più importanti e nuovi acquedotti le rifornivano di acqua. Un'economia in espansione, fondata sul sistema schiavistico, sull'agricoltura e il commercio, assicurava a Roma ricchezza e stabilità.

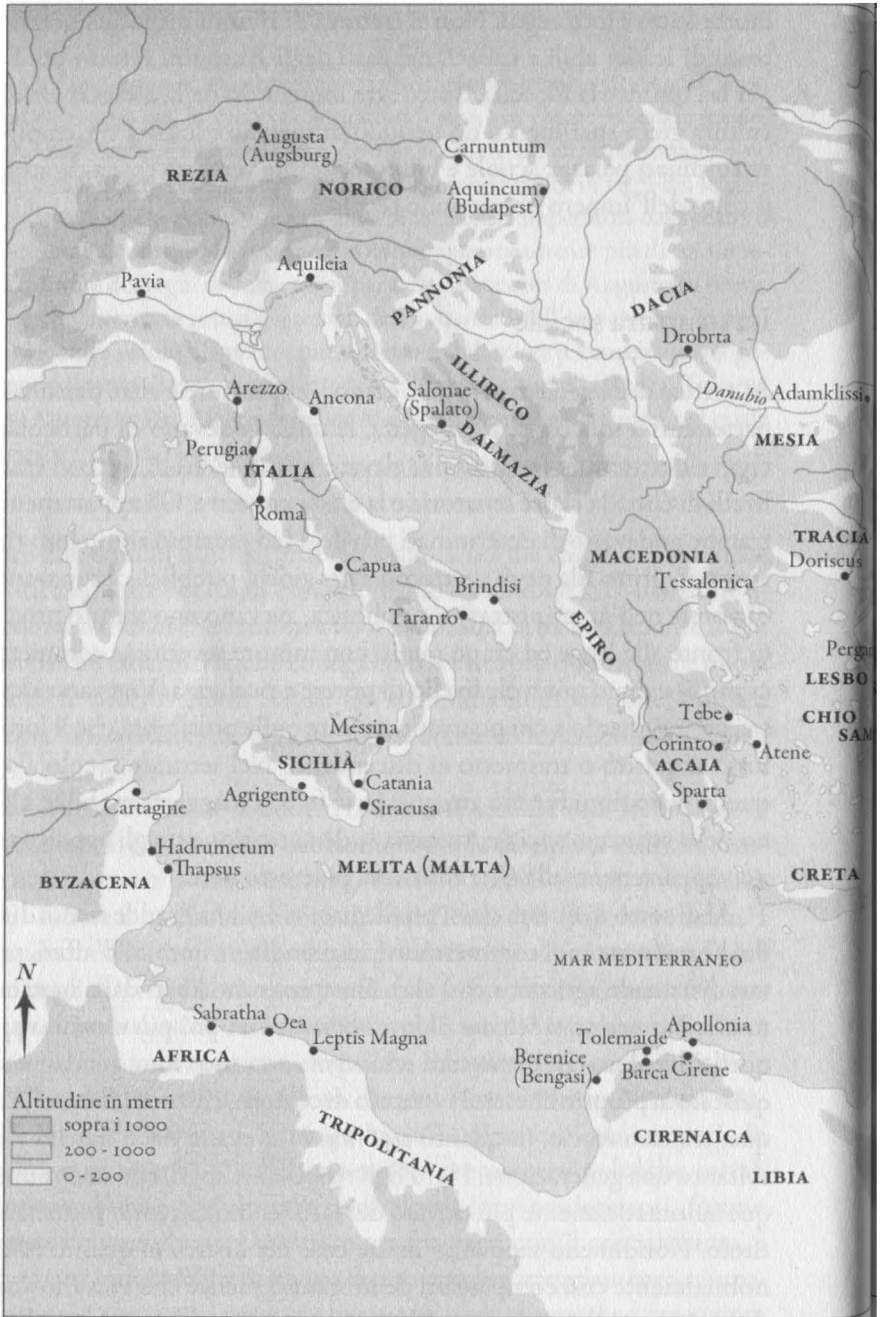
Sotto Augusto l'identità collettiva romana assunse una forma nuova e caratteristica. L'inclinazione dei Romani per la disciplina militare si associò a un'aggressiva politica espansionistica. I nemici furono sottomessi, e non fu tollerata la disobbedienza nei confronti dell'Impero romano. I valori tradizionali – improntati al conservatorismo, alla venerazione per i costumi degli antichi e al sistema patriarcale – furono saldamente sorretti dalla politica augustea. Nel secondo secolo, con l'imperatore Traiano, l'Impero raggiunse la massima estensione e l'apice del potere militare e politico. I successivi regni di coloro che nel Rinascimento Niccolò Machiavelli avrebbe definito i “principi buoni” coincisero con un periodo di stabilità e prosperità. Questi imperatori promossero politiche sociali relativamente buone e, a differenza di alcuni loro predecessori, furono tutti piuttosto equilibrati. Dovettero confrontarsi con il cristianesimo, e ci sono alcuni indizi del fatto che lo fecero con un atteggiamento piuttosto imparziale, senza mai ordinare sistematicamente arresti ed esecuzioni capitali, nonostante molti cristiani siano stati effettivamente mandati a

morte sotto i loro regni. Non si trattava di tiranni dispotici, quanto piuttosto di leader abili e capaci, nel caso degli Antonini famosi per l'amore per la cultura e la filosofia. Sotto i tre imperatori della dinastia antonina la cultura greca sperimentò un periodo di rilancio e le città si riempirono di straordinari palazzi, scuole e biblioteche che vennero così a caratterizzare il volto dell'Impero nel secondo secolo.

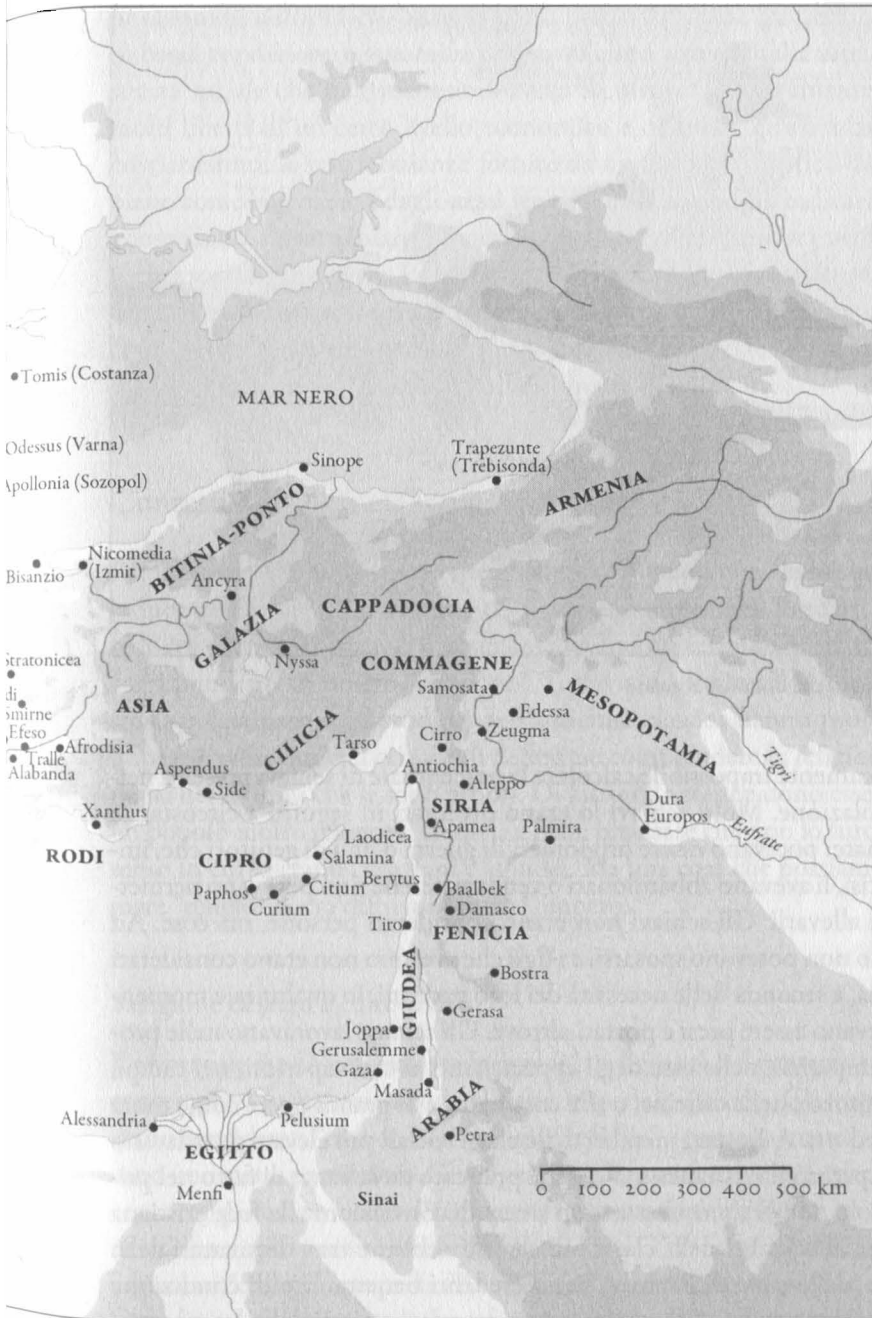
La struttura sociale

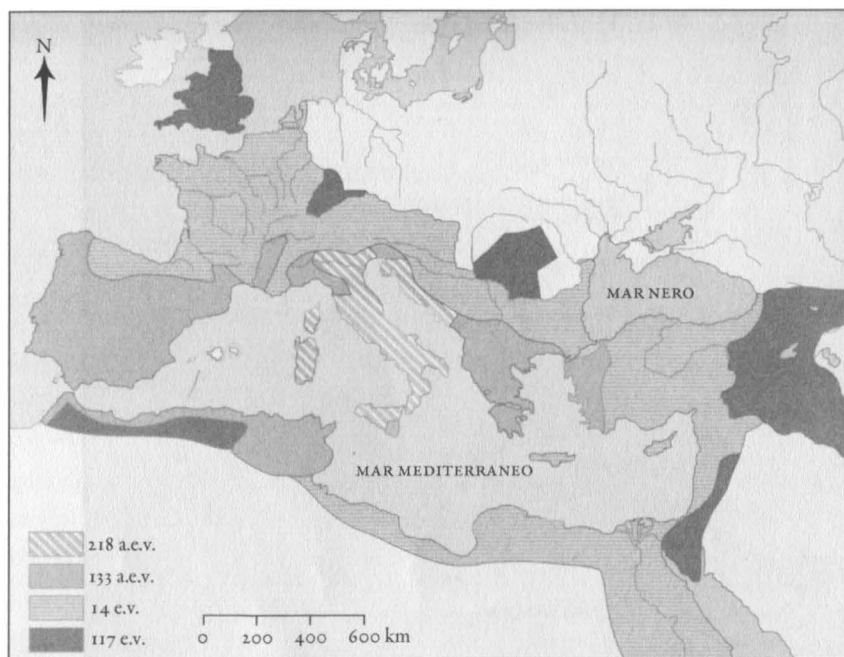
Al vertice della gerarchia sociale erano l'imperatore e altre personalità appartenenti a una classe privilegiata, le quali godevano di particolari vantaggi e detenevano lo *status* più elevato possibile. Al di sotto vi erano due livelli di élite: la classe senatoria e la classe equestre. Gli appartenenti a entrambe godevano di determinati privilegi (ad esempio erano loro riservati i posti in prima fila negli spettacoli e nei giochi pubblici, occupavano ruoli di potere nell'amministrazione pubblica, avevano uno statuto privilegiato di fronte alla legge ed erano puniti con minore severità se commettevano crimini) e di un notevole livello di potere e ricchezza. Vigevano alcune restrizioni riguardo a chi potevano sposare e alla possibilità che il loro *status* fosse acquisito o trasmesso ai discendenti. Nel secondo secolo alcune di queste restrizioni furono attenuate e ci fu una maggiore mobilità all'interno della struttura sociale; tuttavia la demarcazione tra gli appartenenti e i non appartenenti alle élite rimaneva piuttosto netta.

Al di sotto di queste classi privilegiate vi era una grande massa di individui liberi (mercanti, commercianti, imprenditori, uomini d'affari, proprietari di aziende agricole e così via). Costoro erano liberi dalla nascita, ossia non erano mai stati schiavi. Il loro *status* era un po' più elevato rispetto a quello di coloro che erano stati schiavi ma avevano vinto, guadagnato o acquistato la propria libertà. Lo statuto di costoro, chiamati "liberti", comunque, era transitorio, in quanto essi non lo avevano dalla nascita e durava soltanto una generazione. I loro figli nascevano liberi, con uno *status*, dunque automaticamente più elevato del loro: erano cittadini romani a pieno titolo. Nondimeno sappiamo molte cose dei liberti, in quanto essi erano normalmente così compiaciuti dello statuto sociale che avevano acquisito da lasciarne molte entusiastiche testimonianze in numerosi testi, lapidi funerarie e nella produzione artistica.



L'Impero romano: province centrali e orientali.





L'espansione del dominio romano

È praticamente impossibile calcolare la percentuale di schiavi presenti nella popolazione. Molti schiavi lo erano diventati in seguito a circostanze sfortunate: potevano essere prigionieri di guerra o figli di genitori che, impoveritisi, li avevano abbandonati o venduti perché non potevano permettersi di allevarli. Gli schiavi non erano considerati persone, ma cose. Ad esempio non potevano sposarsi, e i figli che avevano non erano considerati loro, ma, a seconda delle necessità dei loro padroni, in qualunque momento potevano essere presi e portati altrove. Gli schiavi lavoravano nelle proprietà imperiali, nelle case degli appartenenti ai ceti superiori, nei campi, nelle miniere, nelle officine, o alla costruzione di grandi opere come mura e acquedotti. A Roma i membri delle classi sociali più elevate guardavano con disprezzo il cristianesimo perché praticato da schiavi; di fatto nel primo secolo non ci sono attestazioni sicure di conversioni alla fede cristiana da parte di membri delle classi più elevate, sebbene tra i destinatari della *Lettera ai Romani* di Paolo vi siano credenti benestanti e di condizione relativamente agiata. Gli schiavi potevano essere attirati dal relativo egualitarismo cristiano, che implicava la possibilità da parte loro di occupare

posizioni di autorità che altrove erano precluse. Anche gli uomini liberi di bassa condizione economica potevano essere attratti dalla rete di assistenza sociale che il cristianesimo aveva da offrire. Probabilmente anche molti liberti di un certo livello economico e culturale erano attirati dal cristianesimo: le testimonianze fornite da un maestro gnostico di primo piano come Valentino e dagli stessi scritti di NH sembrano indicare che lo gnosticismo, in particolare, attraesse persone istruite e benestanti, ma non le élite sociali più elevate. Poiché il cristianesimo era un fenomeno nuovo e veniva guardato con sospetto dalla maggior parte della popolazione, le élite romane non avevano nulla da guadagnare dall'adesione ad esso, almeno fino al quarto secolo, quando fu ufficialmente riconosciuto.

Contesti religiosi nell'Impero romano

Per molto tempo si è pensato che gli antichi Romani non fossero particolarmente religiosi: non avevano testi sacri, né un sistema fondato su una fede o su alcune credenze, e non possedevano un termine effettivamente corrispondente al nostro "religione". Tuttavia negli anni il modo di fare storia è cambiato e gli studiosi dell'antichità classica hanno profuso un impegno crescente nel cercare di definire e comprendere la religiosità romana nei termini che le sono propri. Di fatto i Romani paiono essere stati un popolo molto religioso, tuttavia è bene precisare che non lo furono nel senso in cui lo erano i cristiani e i giudei. Ma una cosa che possiamo chiamare "religione" era diffusa in tutto l'Impero.

Religione di stato e culto civico

Il principale modo nel quale si esprimeva la religiosità nel contesto romano contemplava la partecipazione al culto imperiale e civico. Gli imperatori erano considerati "figli di Dio" o "figli degli dèi" e conseguentemente avevano uno *status* particolare. Gli imperatori defunti (e talvolta anche le loro consorti) potevano essere divinizzati (trasformati in divinità) e quindi venerati in templi specificamente dedicati a loro. C'erano gruppi di sacerdoti (chiamati "collegi") preposti alla celebrazione del culto imperiale e all'offerta di sacrifici nei templi. La religione civica non era sempre incentrata sul culto dell'imperatore, ma di solito prevedeva il compimento di un sa-

crifizio, che poteva consistere in una piccola offerta di incenso su un altare o nell'immolazione di animali. Tra i sacrifici più ricchi vi erano i *suovetaurilia*, che consistevano nell'immolazione di un toro, un ariete e un maiale al dio Marte affinché benedicesse e consacrasse la terra. I sacrifici erano compiuti all'aperto, davanti ai templi, alla presenza di esperti e assistenti. I sacerdoti di solito erano maschi (c'erano tuttavia alcune importanti eccezioni, come le vergini vestali). Essi potevano essere "professionisti", ma in determinati culti e in particolari giorni dell'anno anche gli uomini appartenenti alle classi elevate potevano assumere funzioni sacerdotali.

Oltre ai sacrifici offerti davanti ai templi, c'erano altre espressioni della religione civica che si potevano incontrare lungo le strade o nelle piazze: si tenevano processioni e vi erano giorni di festa. I collegi sacerdotali si occupavano anche di interpretare segni quali i voli degli uccelli. La gente pregava gli dèi presso altari che sorgevano all'aperto e si recava presso i templi di guarigione di Esculapio, ove trascorrevano la notte e riceveva in sogno la visita del dio. Si visitavano le tombe per onorare i morti o celebrare il culto in onore degli antenati, portando in offerta miele e vino. Si celebravano anche rituali di iniziazione portando i propri figli al tempio di Marte Ultore, dove si sanciva l'ingresso dei ragazzi nell'età adulta facendo loro indossare la toga virile. Si interrogavano gli oracoli presso celebri santuari dedicati ad Apollo o ad altre divinità. Nell'Impero romano, dunque, la religione era onnipresente.

Religione domestica e privata

La religione occupava anche una parte importante della vita domestica. I tradizionali culti familiari, presieduti dal padre o talvolta dalla madre, erano rivolti a divinità locali chiamati Lari e Penati, alle quali erano dedicati piccoli tabernacoli presenti in ogni casa. I riti domestici includevano l'offerta di incenso e fiori ai Lari e ai Penati o ad altre immagini di divinità associate alla famiglia, e l'accensione di lampade ogni sera. Purtroppo buona parte di quanto rubriciamo nella categoria di "religione domestica" è difficile da ricostruire, in quanto consisteva di piccoli gesti e riti quotidiani che non hanno lasciato attestazioni. Nondimeno, il fatto che la casa fosse a suo modo uno spazio religioso o rituale implica che i cristiani, che si riunivano in abitazioni private, avessero già una certa idea o un modello di che cosa potesse essere un atteggiamento religioso entro le mura domestiche.

Libertà di culto

In termini generali, i Romani credevano nella libertà di culto. Si poteva adorare qualunque divinità, anzi qualunque cosa si volesse. Non esisteva il concetto della necessità di credere in un solo dio, pertanto si potevano adorare molte divinità, a seconda delle circostanze e delle proprie tradizioni familiari. Alcuni dèi erano associati a determinate classi sociali (ad esempio il dio dei boschi, Silvano, tradizionalmente era oggetto di culto da parte dei contadini e di coloro che abitavano nelle campagne, e in misura molto minore da parte delle élite). Altre divinità avevano un culto “di genere”: la dea chiamata Mater Matuta, ad esempio, era venerata soltanto dalle donne. Grazie alla libertà di culto, se si emigrava da una località all'altra dell'Impero, era normale che si portasse con sé nel luogo in cui ci si stabiliva la propria religione e i propri riti. In molte città romane c'erano quindi luoghi di culto dedicati a divinità straniere, ed era possibile visitarli liberamente. Del resto, alcune divinità straniere esercitavano un certo fascino, e i loro culti erano praticati tanto da immigrati quanto da Romani. Il giudaismo era una religione diffusa, generalmente rispettata e molto conosciuta in tutto l'Impero; i giudei erano rispettati nelle loro usanze particolari, e non dovevano temere persecuzioni.

Altre religioni nell'Impero romano

– *Giudaismo*. Religione antichissima, il giudaismo era a lungo esistito prima della stessa Roma. Vi erano comunità giudaiche in molte città dell'Impero, alcune delle quali di notevoli dimensioni. I giudei della Diaspora (ossia i giudei che vivevano al di fuori della terra dei loro antenati) partecipavano della cultura ellenistica: la loro lingua madre era il greco, e leggevano i loro testi sacri nella traduzione greca detta dei “Settanta” (LXX). In alcune aree dell'Impero, in particolare nelle città di Antiochia e di Alessandria d'Egitto, ai giudei era riconosciuto un particolare statuto che ne faceva una “società all'interno della società”, dotata di un certo grado di autonomia. Dall'altra parte, i giudei residenti nella provincia romana di Giudea (corrispondente oggi ai territori di Israele e della Palestina), si ribellarono alla dominazione romana, e i Romani, per contro, nel 70 e.v. distrussero il cuore pulsante del giudaismo antico, il tempio di Gerusalemme. Un'altra rivolta giudaica scoppiò ad Alessandria sotto Traiano (115-117) e una terza, di

maggiori proporzioni, sotto Adriano (135): in seguito ad essa Gerusalemme fu trasformata in una città romana, rinominata Elia Capitolina e i giudei ne furono espulsi. In termini generali, i rapporti tra giudei e pagani erano complessi, e la tensione tra loro variò a seconda dei tempi e dei luoghi. Nel complesso, comunque, nel secondo secolo i giudei costituivano una minoranza assai più consistente di quella cristiana e la loro visibilità faceva sì che le loro pratiche e il culto monoteistico fossero conosciuti e rispettati. Dopo due secoli di tensione e guerre con Roma, tuttavia, il giudaismo si stava trasformando. Avrebbe di lì a poco assunto la forma del “giudaismo rabbinico”, matrice diretta dell’ebraismo moderno. Il giudaismo offriva a coloro che lo praticavano una serie di norme etiche che ne regolavano l’esistenza ponendola in stretta relazione con l’unico Dio. Il culto monoteistico dei giudei, i cui fondamenti sono contenuti nei primi cinque libri della Bibbia ebraica, la Torah, costituiva un’eccezione nel contesto dell’Impero. Essere giudei significava rispettare leggi e comandamenti che rendevano chi li osservava persone diverse dai pagani, nel seguire norme alimentari, nell’osservare il sabato e specifici giorni di festa, nel circoncidere i neonati maschi o nel rifiutare di partecipare a culti politeistici. Infine molti giudei (ma non tutti) attendevano l’avvento di un messia che avrebbe inaugurato un’era di speranza e stabilito un nuovo ordine cosmico.

– *Culti misterici*. Oltre ai culti romani ufficiali, con sacerdoti, templi e riti istituzionali, c’erano anche religioni aperte a una varietà di persone e che si presentavano in modo assai diverso. I riti di queste religioni erano celebrati in segreto e per accedervi era necessario essere iniziati. Una volta che lo si era, ci si impegnava a mantenere il silenzio su quanto si era visto e si era sperimentato. Il più antico culto misterico era quello dei “Misteri Eleusini”, dal nome della città greca di Eleusi, dove numerose persone di varia provenienza accorrevano a farsi iniziare al culto della dea Demetra. Nel secondo secolo i Romani che potevano permetterselo si recavano ad Eleusi a farsi iniziare, ma c’erano anche opzioni più alla portata. Il successo dei culti misterici era così diffuso che anche il cristianesimo si presentò spesso in tale veste e da essi trasse un lessico specifico. I sacramenti cristiani del battesimo e dell’eucaristia (o della cena del Signore), ad esempio, erano spesso chiamati “misteri”, e coloro che li celebravano “iniziati”. Quindi, sebbene di per sé il cristianesimo non fosse un culto misterico, talvolta i cristiani adottarono il medesimo linguaggio di tali riti per parlare di esso, probabilmente con lo scopo di rendere la propria religione più interessante agli occhi dei Romani, i quali erano in cerca di qualcosa di simile ai culti misterici.

1. **Mittraismo.** Uno dei culti misterici più popolari era il mittraismo, incentrato sul dio Mitra, romano ma dalle forti connotazioni orientali. Nel secondo secolo, in ogni angolo dell'Impero si potevano trovare luoghi di culto mitraici, quasi tutti sotterranei e utilizzati per celebrare riti iniziatici e banchetti segreti. Spesso si dice che il mittraismo è stato il principale concorrente del cristianesimo, ma quest'ultimo evidentemente aveva un vantaggio sul primo, perché il mittraismo accettava soltanto iniziati maschi. È curioso il fatto che molte chiese cristiane nel tardo Impero furono costruite su precedenti luoghi di culto mitraici. A Roma, ad esempio, questo accadde per le chiese di San Clemente, Santa Prisca e Santo Stefano Rotondo al Celio. Queste chiese furono costruite centinaia di anni dopo che i siti mitraici erano caduti in disuso, quindi non si tratta di casi nei quali un luogo sacro cristiano ha sostituito un precedente luogo di culto pagano; tuttavia c'è stata probabilmente una certa intenzionalità nel decidere, a un certo punto, di costruire una chiesa laddove un tempo c'era stato uno spazio sacro dedicato a Mitra.

2. **Iside e Serapide.** Fin dall'età repubblicana i Romani ebbero una sorta di infatuazione per l'Egitto, e nel secondo secolo si era sviluppata una vera e propria "egittomania". In seguito alla conquista romana dell'Egitto si era diffuso in tutto l'Impero il culto di Iside e Serapide (il corrispondente romano di Osiride, sposo di Iside), percepito come una religione nuova e dal fascino esotico. I sacerdoti di Iside si riconoscevano dalle teste rasate e dagli indumenti di lino bianco; i templi di Iside erano spesso molto grandi e includevano cisterne o piscine piene di "acqua del Nilo" che creavano un'atmosfera "egizia". Non possediamo molte informazioni su che cosa davvero fossero i misteri di Iside e Serapide ai quali i Romani si facevano iniziare. Verosimilmente richiedevano un certo grado di purezza corporea e di ascetismo. Il cristianesimo non ha ereditato moltissimi elementi da questi culti egizio-romani, tuttavia il lessico presente nelle iscrizioni dedicate a Iside ricorda da vicino alcuni passi dei testi di NH, nello specifico, di *Tuono: mente perfetta*.

Influssi della cultura romana sul cristianesimo

Altri elementi del modo di vivere nell'Impero romano non erano direttamente connessi con la religiosità, ma esercitarono un influsso sulla formazione e sullo sviluppo del cristianesimo.

– *Il desiderio di ascesa sociale.* Sebbene a Roma non fosse facilissimo accedere a una classe superiore, data la struttura gerarchica così chiaramente definita, molti coltivavano il desiderio di risalire la scala sociale e raggiungere una classe più elevata di quella nella quale erano nati. La religione poteva offrire a questa ambizione un contesto sicuro nel quale manifestarsi. Alcuni cristiani, in particolare, ritenevano di essere tutti uguali “in Cristo”, indipendentemente dal loro statuto sociale (Gal 3,28). Anche gli schiavi potevano presiedere un’assemblea cristiana, e le donne potevano insegnare agli uomini, almeno in determinati contesti.

– *L’espansione dell’Impero.* Per Roma il secondo secolo fu un periodo di rapida crescita; nel 111 l’Impero raggiunse la sua massima estensione territoriale dal Portogallo e dalla Britannia a ovest alla Siria a est, e dal Danubio a nord all’Alto Egitto e alla Tunisia a sud. Questa espansione comportò cambiamenti nella composizione della popolazione, in quanto giunsero a Roma persone provenienti dalle terre di confine e dai regni al di fuori dell’Impero, sollecitando i residenti a definire o ridefinire che cosa significava essere “Romani”. Ciò comportò anche che i Romani avessero confidenza e fossero generalmente tolleranti nei confronti di costumi e comportamenti stranieri, inclusi quelli religiosi.

– *L’assenza di servizi sociali.* Roma non ebbe mai quello che si dice uno “Stato sociale” e offriva poco in termini di servizi assistenziali. Non c’erano ospedali, non c’era nulla di paragonabile ai programmi di *welfare* del mondo moderno né protezione sociale per coloro che ne avevano bisogno. Chi si ammalava doveva ricevere assistenza dai propri familiari e chi non aveva una famiglia, non aveva nessuno che si prendesse cura di lui. Si trovavano in una situazione analoga gli immigrati e le vedove. Spesso coloro che avevano alcuni interessi in comune si riunivano in gruppi chiamati *collegia*; questi potevano essere di tipo professionale (ad esempio il collegio dei carpentieri o dei bottai poteva riunirsi per dividersi il lavoro e stabilire prezzi equi) o fondati su altri tipi di interesse: c’erano associazioni che si occupavano delle onoranze funebri, le quali richiedevano ai loro membri di pagare una quota annuale (che poteva consistere in alcune brocche di vino) al fine di assicurarsi un funerale e una sepoltura onorevoli. Alcuni studiosi hanno ipotizzato che il cristianesimo fosse molto simile a un *collegium*, e che i cristiani si riunissero in virtù di comuni bisogni sociali, come l’assistenza ai poveri e agli ammalati.

– *Conservatorismo e tradizionalismo.* I Romani erano tradizionalisti e

avevano una spiccata venerazione per le tradizioni antiche. I cristiani dovettero armonizzare il desiderio di affermare che la loro religione aveva un'origine molto antica, in seno al giudaismo (si ricordi che utilizzavano le Scritture giudaiche come testi sacri), con il fatto che molti di loro erano gentili, non giudei, e non si consideravano propriamente giudei sebbene usassero le Scritture giudaiche e osservassero alcune norme giudaiche (non tutte), e fossero seguaci di Gesù, che era giudeo. Dal punto di vista dell'Impero romano, la questione principale non concerneva il fatto che i cristiani fossero "giudei", bensì la loro novità: nella misura in cui abbandonavano le pratiche giudaiche e si staccavano dai giudei, i cristiani diventavano, agli occhi dei Romani, un nuovo movimento religioso, tendenzialmente guardato con sospetto.

– *Pratiche e tradizioni locali.* Non tutta la religiosità romana era incentrata sul culto imperiale o sulla religione civica. Nei villaggi, nelle città, nelle famiglie c'erano modi diversi di venerare gli dèi. Alcune di queste pratiche implicavano la magia e la divinazione (l'evocazione della presenza degli dèi) attraverso incantesimi, "nodi magici" e amuleti. Queste pratiche erano molto diffuse, nonché trasversali alle varie tradizioni religiose; il cristianesimo non pose fine ad esse, ma, al contrario, le incorporò, sicché possiamo incontrare incantesimi e amuleti cristiani. Ci sono, in effetti, numerosi e interessanti punti di contatto tra i testi di NH e le raffigurazioni di entità celesti su pietre e amuleti magici: ne vedremo alcuni esempi più avanti.

– *Reti commerciali.* Gli scambi commerciali determinarono interazioni ad ampio raggio tra gruppi e persone. Dalle vie della seta, ad esempio, non provenivano soltanto merci, ma viaggiatori, anche quelli che non ci si aspetterebbe, quali asceti hindu dall'India o monaci buddhisti dall'India e dalla Cina. Lungo le direttrici commerciali si spostavano anche le idee: i porti e i centri urbani che sorgevano lungo le strade mercantili avevano una marcata identità cosmopolita.

L'Impero aveva un territorio enorme, e in esso c'era spazio per qualunque tipo di movimento religioso: il cristianesimo si diffuse più di altri culti perché offriva beni spirituali particolarmente vantaggiosi; i Romani erano comunque aperti a differenti opzioni religiose e potevano scegliere all'interno di un "mercato religioso" nel quale l'offerta era ricca. Nel capitolo seguente vedremo nello specifico perché e in quale modo il cristianesimo continuò a crescere e diffondersi.

Per approfondire

MARY BEARD, JOHN NORTH, SIMON PRICE, *Religions of Rome*, 2 voll., Cambridge University Press, Cambridge-New York 1998.

PHILIPPE BORGEAUD, FRANCESCA PRESCENDI (a cura di), *Religioni antiche. Un'introduzione comparata*, ed. it. a cura di Daniela Bonanno e Gabriella Pironti, Carocci, Roma 2011.

EUGENE LANE, RAMSAY MACMULLEN (eds.), *Paganism and Christianity 100-425 CE: A Sourcebook*, Augsburg Fortress, Minneapolis 1992.

RAMSAY MACMULLEN, *Paganism in the Roman Empire*, Yale University Press, New Haven 1981.

MARVIN MEYER, *The Ancient Mysteries: A Sourcebook*, Harper & Row, San Francisco 1987.

JÖRG RÜPKE, *La religione dei Romani*, traduzione di Umberto Gandini, Einaudi, Torino 2004.

Il cristianesimo nel contesto dell'Impero nel secondo secolo: una visione d'insieme

Immaginiamo di essere trasportati indietro nel tempo e di trovarci nel secondo secolo, quando è stata composta la maggior parte degli scritti dei quali parliamo in questo libro. Che cos'era allora il cristianesimo? Una religione ancora poco diffusa, che all'inizio del secolo interessava soltanto una minuscola percentuale della popolazione. Un movimento ancora giovane, e clandestino. Nel 150 e.v. nessuno avrebbe potuto immaginare che nel giro di un paio di secoli il cristianesimo sarebbe diventato la religione principale e ufficiale dall'Impero. Comunque siano andate le cose, sarebbe semplicistico considerare la sua crescita un effetto inevitabile e attribuire al cristianesimo del secondo secolo quella centralità che non aveva. Può invece essere utile, oltre che sorprendente, iniziare elencando ciò che nel secondo secolo il cristianesimo *non aveva*:

- un gruppo di Scritture definito e riconosciuto;
- una gerarchia ecclesiastica definita e ovunque riconosciuta;
- un papa;
- una dottrina della doppia natura, umana e divina, di Gesù;
- un credo formalmente definito e ovunque riconosciuto;
- una dottrina sul peccato originale;
- un consenso sulla natura della Trinità;
- un consenso sulla risurrezione;
- un consenso sulla possibilità che le donne potessero svolgere funzioni di guida o sacerdotali;
- chiese e cattedrali.

Poiché tutti questi elementi (che oggi sono così importanti nella struttura di molte chiese moderne) non si erano ancora sviluppati o non avevano raggiunto la loro forma definitiva e ufficiale, nel periodo in questione non è propriamente corretto considerare "eretico" alcun testo cristiano o

I Romani e il cristianesimo

Molti importanti scrittori e storici romani ignorarono del tutto il fenomeno. La più antica attestazione della diffusione del cristianesimo si trova in una lettera di Plinio il Giovane all'imperatore Traiano, datata al 111 secolo e.v., circa ottant'anni dopo la morte di Gesù. Plinio definisce il cristianesimo una *superstitio* ("superstizione") e lo ritiene pericoloso, almeno potenzialmente, per la stabilità dell'Impero (Plinio, *Lettere* 10,96). Nel medesimo periodo Tacito menziona i cristiani nei suoi *Annali* (15,44):

Cristo, dal quale prendono il nome, fu giustiziato dal procuratore Ponzio Pilato sotto il regno di Tiberio, e questa esecrabile superstizione, repressa per un po', di nuovo eruppe non soltanto in Giudea, dove fu l'origine di questo male, ma nella stessa Roma, dove tutte le cose terribili e vergognose da ogni parte convergono e sono praticate.

Il biografo Svetonio, da parte sua, pensa al cristianesimo nei medesimi termini: definisce i cristiani una «razza di uomini di una superstizione nuova e malefica». La novità, in particolare nell'ambito religioso, non era vista con favore nella società romana. Quando i cristiani non furono più identificati con i giudei, persero il rispetto che si accordava a questi in virtù dell'antichità della loro tradizione. I cristiani furono dunque posti di fronte a una scelta difficile: intendevano mostrarsi più giudei, più romani o distinguersi da entrambi? Gli scritti di NH riflettono alcuni di questi temi relativi alle nuove identità che i cristiani provavano a darsi in relazione all'Impero.

alcun personaggio, anche se talvolta questi termini ricorrono nelle fonti antiche e sono usati da alcuni gruppi o individui per esprimere accuse nei confronti di altri. L'etichetta di "eretico" indica la devianza rispetto a un consenso o a una religione definita e universalmente riconosciuta in una determinata forma; ma il cristianesimo non aveva ancora raggiunto questa forma.

In quanto minoritario, il cristianesimo si sforzava di attecchire nell'Impero romano, e ciò di cui un nuovo gruppo religioso aveva bisogno per prendere piede erano prima di tutto persone che vi aderissero. Tuttavia non è possibile conoscere esattamente come avvenivano le conversioni, in quanto non disponiamo di una documentazione solida. Immaginiamo questa situazione: presso i Romani c'era libertà di religione, quindi teoricamente si poteva scegliere qualunque culto e qualunque

dio si volesse. Le autorità, tuttavia, si preoccupavano di mantenere la pace in un territorio così esteso e vario al suo interno. Quindi stabilirono alcune restrizioni, ad esempio, al diritto di svolgere riunioni private (ciò significava che gli aderenti a qualunque religione o associazione rischiavano guai se si riunivano senza che il motivo fosse ben chiaro a tutti). I Romani, inoltre, non volevano che i dissidenti o i rivoluzionari sobillassero le masse. Poiché Gesù era stato giustiziato come un pericoloso criminale, chiunque proclamasse che questo criminale messo a morte era un dio, anzi *l'unico* Dio, rischiava di essere arrestato, processato e magari condannato a morte. Del resto, alcuni degli stessi discepoli di Gesù erano stati uccisi a causa di ciò che predicavano e insegnavano pubblicamente.

Convertirsi alla fede cristiana: alcuni scenari

Il cristianesimo non si diffuse tanto grazie a grandi predicazioni svolte pubblicamente e a un'attività miracolistica quanto attraverso reti più intime e domestiche. Ecco alcuni possibili scenari: immaginate di essere cresciuti in una famiglia pagana ma di avere tra i vostri conoscenti alcuni vicini di casa che sono cristiani. Siete colpiti dalla loro cordialità e dal modo in cui si prendono cura dei loro malati e anziani, e intendete saperne di più. Oppure immaginate di essere cresciuti in una casa pagana, ma come schiavi: la vostra vita è miserabile, ma conoscete altri schiavi che vi parlano di ciò in cui credono in quanto cristiani. Vi dicono di far parte di una nuova comunità "in Cristo" nella quale non c'è distinzione tra schiavo e libero, e nella quale anche gli schiavi possono avere dignità e ruoli di responsabilità. Oppure immaginate di esservi appena trasferiti in una nuova città, essendovi giunti via mare. Nella città non conoscete nessuno, ma incontrate alcuni operai che lavorano nel porto, i quali vi offrono un pasto caldo e un posto sicuro dove dormire. Vi invitano a fermarvi presso di loro e vi parlano delle loro credenze e delle loro pratiche. Immaginate, ancora, di essere una giovane donna appartenente a una classe agiata che all'età di appena otto anni è stata promessa in sposa a un uomo molto più grande. Ora avete quattordici anni, e la vostra famiglia decide che siete pronta per il matrimonio. La vostra schiava vi parla della fede cristiana e del fatto che le giovani donne possano rimanere nubili e siano, anzi,

protette, sostenute economicamente e stimate in quanto vergini. Oppure immaginate di essere un pagano e di essere attratto da quanto vedete accadere nella sinagoga che si trova dall'altra parte della strada, di fronte a casa vostra. Molte persone vi si recano per offrire un culto a un dio antico e potente, e si prendono cura le une delle altre in un modo sconosciuto al di fuori dell'ambito delle sinagoghe. Potete convertirvi al giudaismo, ma ciò implica che dobbiate fare determinate cose, come attenervi alle norme alimentari *kosher* (in molte situazioni difficili da seguire) e, se siete un maschio adulto, sottoporvi alla circoncisione (senza poter usufruire di anestetici e di antibiotici!). Ma qualcuno vi parla della fede cristiana, che vi permette di adorare quello stesso dio e di sperimentare gli stessi benefici da parte della comunità, senza però dover seguire quelle norme alimentari né farvi circoncidere. Trovandovi in uno di questi casi, che cosa scegliereste di fare?

Nel secondo secolo, quindi, il cristianesimo era in espansione ed esercitava un grande fascino su molti individui, in particolare sui più deboli e su coloro che nella società erano privi di diritti civili. Tuttavia, per crescere, un movimento ha bisogno di qualcos'altro, oltre ai nuovi adepti. Ha bisogno di soldi, di un'organizzazione, di ottenere una certa rispettabilità, di avere protezione; in altre parole, di avere dei leader. Uno dei principali problemi del movimento riguardava il modo di attirare individui di alto livello culturale o economico. È facile comprendere il fascino che il cristianesimo poteva avere su uno schiavo; è più difficile immaginare quale attrattiva un movimento per lo più sotterraneo e clandestino potesse esercitare sugli individui istruiti e appartenenti alle classi più elevate, specialmente sugli uomini, i quali avevano specifici doveri religiosi civici dai quali dipendevano le loro vite e i loro mezzi di sussistenza. Questi avevano molto da perdere aderendo a un movimento che la maggior parte delle persone rispettabili considerava una "malefica superstizione". Per un uomo di un elevato *status* sociale la fede cristiana non poteva, dunque, essere di grande richiamo. Questo è ciò che poteva succedere: un individuo di elevato livello culturale che si imbattesse per caso nei testi cristiani (come ad esempio i vangeli inclusi nel NT) o anche nelle Scritture giudaiche utilizzate dai cristiani, come il *Libro della Genesi*, non poteva che trovarli deludenti, in quanto scritti in modo semplice e privi di quei contenuti alti e sofisticati ai quali era abituato. Certo, li poteva giudicare interessanti, ma con ogni probabilità non li avrebbe considerati davvero di alto livello. Lo stesso individuo poteva però incontrare alcuni cri-

stiani per i quali la propria fede era dotata di una dignità intellettuale in quanto fondata sul pensiero e non così lontana dalla più veneranda speculazione filosofica. Questi potevano fargli leggere i loro testi, nei quali si trovavano antichi miti greci, speculazioni filosofiche e numerologiche, elementi di astronomia, esegesi letteraria, giochi di parole e uno spiccato interesse per temi particolarmente coinvolgenti, come l'origine del mondo. Quell'individuo istruito poteva così essere letteralmente rapito dalle speculazioni di questi cristiani intellettuali. Costoro erano quelli che gli eresiologi disprezzavano chiamandoli "gnostici", ovvero quelli che rivendicavano di possedere la gnosi.

Integrarsi o non integrarsi? Un dilemma cristiano

Qualunque fossero le loro credenze, i cristiani dovevano affrontare un problema: come si poteva instaurare un rapporto adeguato e sicuro con l'Impero? Il cristianesimo aveva dimensioni irrisorie e viaggiava per così dire in incognito, poiché per alcune sue caratteristiche suscitava sospetto e avversione da parte di molti. Non era unitario, non era una cosa sola. Conseguentemente, quando i cristiani dovettero affrontare il problema di come adattarsi all'Impero, il movimento si trovò in un'*impasse*. Due erano le possibilità:

1. integrarsi nell'Impero (il modello dell'adattarsi per sopravvivere);
2. scegliere di non integrarsi nell'Impero (il modello della "società alternativa").

I cristiani dibatterono vivacemente su quale di queste opzioni fosse percorribile, ma la questione era davvero complessa. Il cristianesimo riguardava tutti o solo una parte della popolazione? I cristiani dovevano dar vita a una società alternativa con regole e principi in aperto contrasto con quelli della società nella quale vivevano, oppure la fede cristiana si poteva conciliare con l'Impero? Era chiaro che Gesù non era sceso a compromessi con l'autorità imperiale, ma aveva accettato una morte violenta, ribellandosi, in un certo senso, ad essa: questo era il modello offerto dal Cristo. Ma era davvero la cosa da fare?

Può essere utile pensare alla situazione di un immigrato negli Stati Uniti d'America ai nostri giorni. Molti immigrati si recano negli Stati Uniti per iniziare una nuova vita; sono orgogliosi, anzi ansiosi di diventare

americani e vogliono abbracciare alcuni elementi della cultura americana. Per determinati aspetti è richiesta una loro assimilazione alla società nella quale sono entrati: devono imparare l'inglese, devono prestare un giuramento di fedeltà e insegnare ai propri figli a rispettare e onorare i valori tipicamente americani che si rispecchiano nella Costituzione, tra i quali il patriottismo e la libertà di espressione. Diventare americani nel senso più pieno dell'espressione offre anche agli immigrati una certa dose di sicurezza e rispettabilità: essi si integrano e stanno alle regole del gioco. In altre parole, integrarsi permette di ottenere alcuni "beni" di un certo valore. Alcuni di questi beni sono concreti: diventare cittadini consente loro di avere determinati diritti e benefici. Essi ottengono il diritto di partecipare alla vita politica, di avere un impiego in modo legale e di partecipare ai programmi di *welfare* o di ricevere un sussidio di disoccupazione, se non hanno un impiego; i loro figli possono beneficiare dell'istruzione pubblica e gratuita, e così via.

La situazione dell'Impero romano era per molti aspetti simile. La cosiddetta *Pax Romana* consentiva ai Romani, in particolare a coloro che avevano la cittadinanza romana, di poter partecipare dei benefici che l'Impero garantiva, ed erano molti. In cambio di questi benefici occorreva giurare di essere fedeli (come accade oggi per il giuramento di fedeltà alla Costituzione americana), rispettare le regole e mostrare di essere leali, e non nemici, nei confronti di Roma. Per sancire questa fedeltà si offrivano sacrifici e si partecipava al culto civico; oltre a compiere questi atti, si dava loro una certa visibilità, in quanto l'Impero romano reagiva brutalmente e con rapidità contro i suoi nemici. Inoltre il cristianesimo nel secondo secolo non era ben conosciuto, e agli occhi dei Romani appariva un affare piuttosto losco e probabilmente non abbastanza "romano". I cristiani potevano essere guardati con sospetto, poiché davano l'impressione di non rispettare le regole. Innanzitutto essi adoravano come dio un uomo che era stato condannato dall'autorità imperiale per sedizione. Inoltre si rifiutavano di offrire sacrifici e per questa loro condotta "empia" i Romani spesso li definivano atei, in quanto non veneravano gli dèi dell'Impero.

I cristiani, dunque, erano posti davanti a un bivio. Potevano integrarsi o potevano schierarsi contro Roma, come qualcuno riteneva che avesse fatto Gesù (anche se questi di fatto *non fu* un oppositore di Roma, l'amministrazione imperiale continuava a percepirlo come tale, in quanto era stato condannato a morte come sedizioso). Possiamo dunque ipotizzare

una sorta di progressiva spaccatura tra una “fazione” cristiana favorevole all'integrazione nelle strutture della società imperiale e un'altra di tipo tradizionalista, contraria a questa integrazione. I tradizionalisti (più tardi sarebbero stati chiamati dagli studiosi moderni “ortodossi” o “proto-ortodossi”) guardavano con favore a quanti sostenevano che la fede cristiana fosse intrinsecamente antiromana. Essi rifiutavano ogni forma di culto pagano in quanto idolatrico, rifiutavano in blocco la cultura romana in quanto corrotta e impura e ogni forma di autorità imperiale in quanto demoniaca. Composero trattati aspramente critici contro ogni aspetto della cultura greco-romana. Ma soprattutto, se l'autorità imperiale interveniva in qualche modo nella loro vita, ad esempio arrestandoli per indagare sulla loro attività, i tradizionalisti ritenevano che l'unica risposta adeguata consistesse nello scegliere di morire come martiri in aperta sfida all'autorità dell'Impero.

I cristiani favorevoli all'integrazione la pensavano in maniera radicalmente opposta. Ritenevano che l'essere romani e l'essere cristiani non si escludessero a vicenda. La cultura greca e romana, dopotutto, aveva prodotto molte buone cose, come la scienza, la filosofia, il diritto. Pensiamo a quanto saremmo poveri dal punto di vista intellettuale se tutte le nostre conoscenze in materia di scienza derivassero dalla Bibbia ebraica o dal NT: senza nulla togliere a questi scritti, non sono di certo trattati scientifici. I cristiani favorevoli all'integrazione desideravano trarre dalla cultura classica alcuni specifici elementi che avrebbero arricchito il cristianesimo, da modelli comportamentali virtuosi a modelli concettuali per definire Dio come l'Uno.

Quelli che sono stati bollati con l'etichetta di “gnostici” si dovrebbero caratterizzare molto più correttamente non come tali, ma come cristiani favorevoli all'integrazione. In altre parole, molte tra le accuse scagliate dagli eresiologi contro i cosiddetti “gnostici” discendevano dal fatto che questi riconoscevano che la tradizione era importante, ma non così importante come lo sperimentare una commistione tra il cristianesimo e le tradizioni romane. Ciò emerge chiaramente nella determinazione con la quale gli eresiologi condannano il fatto che gli gnostici rifiutino l'idea del martirio. Anziché scegliere di opporsi pubblicamente all'Impero, questi cristiani favorevoli all'integrazione non avevano alcuna difficoltà nell'offrire, al contrario, la loro lealtà ad esso, continuando a essere devoti al Cristo in un contesto più intimo e domestico (si ricordi che comunque si era liberi di rendere culto a chiunque si volesse; le

autorità perseguivano soltanto coloro che si mostravano disobbedienti alle leggi e alle consuetudini).

Questa spiegazione è certamente un po' semplicistica. Occorre specificare che, nel corso di questo periodo di formazione, all'interno del cristianesimo lo spettro che si apre fra i tradizionalisti e coloro che erano favorevoli all'integrazione contiene gruppi differenti. Gli eresiologi e gli ortodossi tendevano a collocarsi a un'estremità e gli gnostici all'altra. Tuttavia ragionare in questi termini può essere utile per arrivare al cuore dei dibattiti antichi e a comprendere quanto fossero infuocate tali questioni, e ci aiuta, inoltre, a evitare di considerare gli eresiologi autoproclamatisi "ortodossi" come rappresentativi della forma principale, dominante e normativa del cristianesimo. In realtà le notizie che abbiamo non provengono dalla corrente principale, ma dai tradizionalisti radicali che dettero l'orientamento e alla fine risultarono vincenti nel dibattito sull'identità che il cristianesimo avrebbe dovuto assumere. Del resto, se la corrente principale del cristianesimo avesse aderito a questa posizione estremistica e se la situazione fosse stata effettivamente così polarizzata, il movimento avrebbe rischiato di non sopravvivere; ogni suo esponente sarebbe stato arrestato dalle autorità imperiali e mandato a morte come dissidente, e l'Impero avrebbe in definitiva sradicato il cristianesimo. Il cristianesimo fu invece costruito da coloro che scelsero non di andare a morire, ma di andare a casa, dalle loro famiglie, di mettere al mondo dei figli, di allevarli, e di allevarli nella nuova fede. I Romani, da parte loro, li lasciavano tranquillamente andare a casa, anche se adoravano una divinità che faceva storcere il naso a qualcuno. Fu in questo modo, dunque, che il cristianesimo crebbe nei due secoli successivi.

Cristianesimi locali

Nel secondo secolo il cristianesimo non costituiva un'entità unitaria: era composto di centinaia di gruppi con differenti idee, pratiche e testi (considerati ispirati e che di fatto ispiravano il loro agire). Talvolta si svilupparono specifiche forme, scuole o espressioni del cristianesimo nei contesti urbani (il cristianesimo era in questo periodo un fenomeno essenzialmente urbano). Qui di seguito sono elencati alcuni profili di importanti città dell'Impero e degli specifici gruppi cristiani che vi erano attivi.

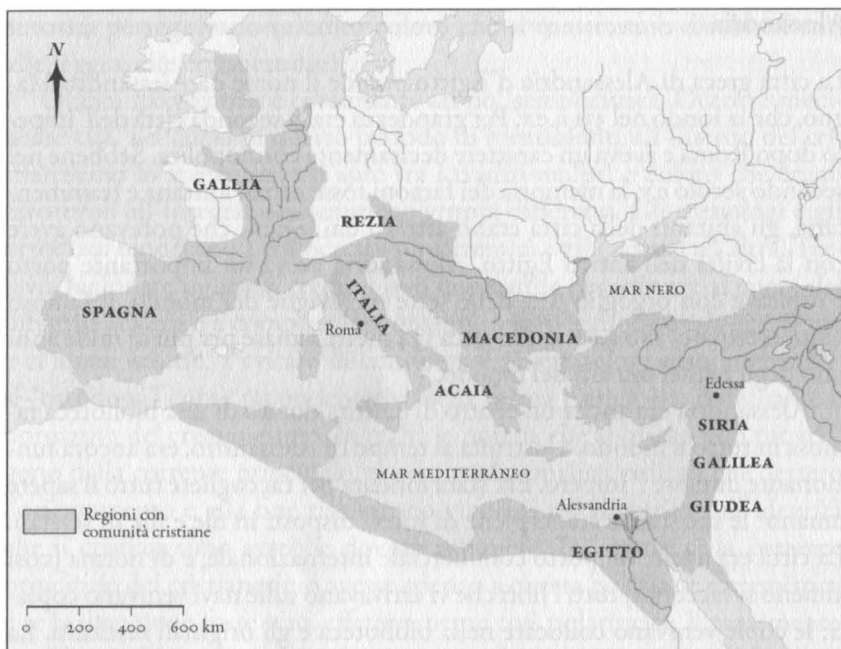
Alessandria

La città greca di Alessandria d'Egitto prende il nome da Alessandro Magno, che la fondò nel 331 a.e.v. Per grandezza era la seconda città dell'Impero dopo Roma e aveva un carattere decisamente cosmopolita. Sebbene nel secondo secolo e.v. la memoria dei faraoni fosse ormai lontana e frammentaria, gli abitanti della città erano attratti dai legami che potevano avere con la civiltà dell'antico Egitto. Alessandria aveva un importante porto e ospitava con orgoglio una delle sette meraviglie del mondo, il famoso Faro: eretto nel 280 a.e.v. e alto circa 134 metri, rimase per più di mille anni uno degli edifici più alti del mondo.

Alessandria era anche un centro di cultura dotato di una biblioteca famosa in tutto il mondo. Costruita al tempo di Alessandro, era ancora funzionante durante l'Impero. Era stata fondata per raccogliere tutto il sapere umano: le sue stanze erano piene di rotoli disposti in file e file di scaffali. La città era anche un porto commerciale internazionale, e di norma (così almeno si racconta) tutti i libri che vi arrivavano sulle navi venivano copiati: le copie venivano collocate nella biblioteca e gli originali restituiti. La città era dunque il principale polo culturale e centro di produzione libraria dell'Impero. La biblioteca offriva anche borse di studio e di ricerca agli studiosi che venivano da tutto il mondo per studiare la collezione di testi. Era presso questa istituzione che venivano condotti gli studi più innovativi nel campo letterario, e, in particolare, dei poemi omerici. La letteratura non era tuttavia l'unica branca del sapere che vi si coltivava: vi erano praticate anche discipline scientifiche come la fisica, la biologia, la matematica e l'astronomia.

I cristiani residenti ad Alessandria nel secondo secolo erano verosimilmente cosmopoliti e gente "di città". Molti avevano un livello culturale elevato. Gli studiosi ipotizzano che alcuni trattati di NH particolarmente eruditi e nei quali appaiono convergere motivi filosofici greci e giudaici (emblematici sono a questo proposito *Sull'origine del mondo* ed *Eugnosto*) siano stati composti ad Alessandria, il contesto culturale dove è più naturale collocare la composizione di opere che riuniscono in sé influenze culturali di differente provenienza.

Nel quarto secolo si delineò l'identità del monachesimo egiziano: sebbene questo si sia sviluppato nel deserto anziché in città, anche qui è attestata la presenza di gruppi di monaci. Questi circoli monastici erano profondamente, radicalmente votati all'ascetismo. Al loro interno si era



Alla fine del quarto secolo e.v. comunità cristiane erano diffuse in tutto il bacino mediterraneo. I centri maggiori erano Roma, Alessandria ed Edessa.

convinti che il corpo fosse qualcosa che si doveva riuscire a dominare, e che bisognasse evitare in tutti modi il contatto con le donne. Allo stesso tempo il monachesimo egiziano poteva talvolta porsi in dialettico confronto con il quadro ecclesiastico Alessandrino, di stampo più ortodosso, dove l'autorità principale era costituita dal vescovo. È in tale contesto, ossia nell'Egitto del quarto secolo, che i codici di NH sono stati realizzati e di fatto messi in circolazione, anche se non sappiamo di preciso quando e dove. Né sappiamo, purtroppo, chi li copiò e per conto di chi.

Roma

La città di Roma era il cuore pulsante dell'Impero. Nel momento di massima espansione, la sua popolazione giunse a toccare il milione di unità. Tra il primo e il terzo secolo, la presenza dell'imperatore assicurò alla città una sorta di aura sacrale in virtù del suo essere il più importante centro culturale dell'Impero. Segni della florida religione civica romana erano ovunque.

Solo a Roma si potevano trovare particolari aree sacre ben delimitate, che permettevano ai Romani di mettersi in contatto con le loro origini ancestrali; anche alcune cariche sacerdotali e alcuni collegi cultuali si trovavano esclusivamente qui.

Roma era un centro brulicante, dove giungevano immigrati da ogni parte dell'Impero; molti provenivano dalle regioni orientali, parlavano greco e latino e portavano con sé le proprie tradizioni culturali e religiose. La *Lettera ai Romani* di Paolo inclusa nel NT attesta la presenza dei cristiani nella città fin dalla metà del primo secolo. L'apostolo Pietro, scelto da Gesù come successore, era una delle figure venerate dai cristiani di Roma. Pietro e Paolo, dopo essere stati martirizzati, erano stati seppelliti poco lontano dalle mura della città e si diffuse tra i cristiani l'usanza di visitare le loro tombe come atto di devozione. Nella città, i cristiani ebbero anche alcuni problemi con le autorità imperiali: intorno al 64 e.v., quando un fuoco devastò Roma, l'imperatore Nerone fece arrestare e giustiziare alcuni di loro come capri espiatori. Per questo Nerone fu temuto e odiato ovunque dai cristiani; si diffuse addirittura la voce che un giorno sarebbe tornato in vita per perseguirli di nuovo. La famosa bestia di cui si parla nel capitolo 13 dell'*Apocalisse*, che reca il numero 666, potrebbe essere un riferimento in codice a Nerone, comprensibile da coloro che conoscevano la chiave per decrittarlo.

Nel secondo secolo gli imperatori non perseguirono attivamente i cristiani, anche se alcuni cristiani furono in qualche occasione messi a morte con l'accusa di ateismo (che poteva essere rivolta loro dai Romani perché si rifiutavano di riconoscere gli dèi di Roma e il *genius*, o nume tutelare dell'imperatore) o di essere pericolosi sovversivi (in quanto rendevano un culto a un uomo che era stato giustiziato dai Romani come un pericoloso criminale). La paura del martirio doveva essere una realtà, ma non sappiamo in quale misura. Certo, è evidente che a Roma c'erano molti cristiani e che questi gruppi avevano idee differenti su che cosa significasse esserlo. La grande varietà dei gruppi cristiani presenti nella città fa pensare che non tutti fossero in aperto contrasto con le autorità civili: molti potevano avere un qualche interesse a trovare possibili forme di conciliazione tra la loro fede e la realtà della società civile di Roma.

A Roma vissero, inoltre, alcuni dei più illustri ingegni cristiani, che furono a capo di circoli locali. Vi erano alcuni di coloro che sarebbero stati chiamati gnostici (ad esempio Valentino), altri che non erano esattamente gnostici, ma che comunque sarebbero stati chiamati eretici, come

Marcione, celebre maestro che propagandava una forma di cristianesimo spiccatamente anti giudaica e conservatrice, dotata di un proprio *corpus* di scritture. Di solito non si trattava di persone nate a Roma, ma di immigrati, attratti dalle grandi risorse della città e sostenuti economicamente da élite o circoli locali più o meno importanti.

Edessa

Edessa non è una città romana: anticamente era la capitale del regno di Osroene. Sorgeva presso il confine tra l'Impero romano e quello persiano e lungo una delle più importanti vie commerciali verso l'Oriente: aveva pertanto un'anima decisamente orientale. Nella città la presenza cristiana è stata duratura, anche se non possiamo dire quando e come i cristiani vi arrivarono. La lingua principale parlata dai cristiani di Edessa era il siriano, una varietà dell'aramaico, la lingua di Gesù e dei suoi primi seguaci. Nella città c'era anche una grande comunità giudaica, e giudei e cristiani sembrano aver intrecciato rapporti piuttosto stretti e buoni. Tra i discepoli di Gesù, il più amato dai cristiani di Edessa era Tommaso, il quale secondo la leggenda aveva evangelizzato la città nel primo secolo. Molti studiosi localizzano qui la cosiddetta "scuola di Tommaso" alla quale vengono ricondotti due testi di NH cui è associato il nome dell'apostolo (il *Vangelo di Tommaso* e il *Libro dell'atleta Tommaso*) e altri due testi del primo cristianesimo molto popolari: gli *Atti di Tommaso* e il *Vangelo di Tommaso dell'infanzia*. Secondo un'altra tradizione leggendaria Gesù ebbe rapporti epistolari con il più famoso re di Edessa del primo secolo, Abgar.

Il cristianesimo siriano, nella forma che emerge a Edessa, aveva un carattere raffinato (molti cristiani erano membri della corte regia e perfino i re della città molto presto divennero cristiani) e improntato all'ascetismo. Il deserto non era lontano, e, dal quarto secolo in avanti, i cristiani di questa zona rivaleggiarono con i monaci egiziani in quanto ad ascetismo. Edessa era, accanto ad Alessandria, un altro importante centro di produzione dei libri cristiani. Tra i più famosi intellettuali di quest'area ci sono Taziano (120-180 e.v. ca.), la cui complessa opera intitolata *Diatessaron* (170 e.v. ca.) armonizzava i quattro vangeli neotestamentari (Matteo, Marco, Luca e Giovanni) in un unico racconto, e Bardesane (154-222 e.v.), un dotto della corte regia che compose un trattato di astrologia e sul destino, il *Libro delle leggi dei Paesi*, che ebbe molta fortuna. Altri due importanti testi

cristiani che si pensa siano stati composti a Edessa sono le *Odi di Salomone* e il cosiddetto *Inno della perla*, che molti studiosi ascrivono all'ambito letterario gnostico.

Uno sguardo in avanti

Nel quarto secolo la forza e il potere dell'Impero romano erano diminuiti considerevolmente, anche se non erano ancora venuti meno. Il più vistoso cambiamento riguardava l'identità religiosa dell'Impero. Nel 312 l'imperatore Costantino I (306-377) vinse una battaglia decisiva presso il Ponte Milvio contro il rivale Massenzio. Costantino attribuì la vittoria al dio dei cristiani, e da quel momento permise al cristianesimo di espandersi liberamente, anzi divenne addirittura un suo finanziatore, facendo costruire grandi basiliche cristiane a Roma, Gerusalemme, Betlemme.

Costantino diede impulso alla creazione di una nuova forma di cristianesimo, potente e istituzionalizzata, in seno all'Impero. Convocò il primo concilio ecumenico (ossia universale), il Concilio di Nicea (325), nel quale vescovi provenienti da tutto l'Impero si riunirono per decidere, tra le altre cose, come comportarsi nei confronti delle eresie cristiane. Nel quarto secolo i cosiddetti gruppi "gnostici", divisi in decine di piccole sette, ciascuna con il suo nome, non erano più oggetto diretto delle persecuzioni, ma esistevano ancora. Il regno di Costantino coincise con un periodo di formazione, nel quale, di fatto, il cristianesimo si divise al suo interno per la prima volta, con cristiani perseguitati da altri cristiani e non dalle autorità romane.

Abbiamo iniziato questo capitolo parlando di tutto ciò che il cristianesimo nel secondo secolo non aveva. Nel quarto secolo, dopo Costantino, il panorama era mutato sensibilmente. I cristiani ora possedevano chiese e basiliche, formulazioni dogmatiche in via di definizione, un più chiaro senso della necessità di un controllo e di un'organizzazione istituzionale, e sacre scritture che potevano liberamente circolare. Ciò non risolse né pose fine ai dibattiti interni, ma è evidente che il modo in cui i cristiani concepivano sé stessi e il proprio ruolo nel mondo era cominciato a cambiare. La loro religione era adesso un affare pubblico, e continuava a crescere attirando convertiti sempre più numerosi. Costantino non aveva reso il cristianesimo la religione ufficiale dell'Impero, ma lo aveva reso legittimo e

legale. Alla fine del quarto secolo un altro imperatore, Teodosio I (375-395) pose in atto misure molto più forti, che diedero vita a un cristianesimo romano ufficiale. Teodosio si occupò anche di diritto: i Decreti teodosiani, la raccolta di leggi sviluppata dai suoi giuristi, indicano molto bene che cosa sarebbe stato dei vari gruppi considerati gnostici o eretici:

Degli altri, che si chiamano con un nome prodigioso encratiti, confutati in giudizio insieme ai saccoforiti e gli idroparastati, scoperti e messi in stato di accusa, anche qualora siano sorpresi commettere piccole trasgressioni di questo genere, ordiniamo che siano condannati al supplizio capitale e a una pena implacabile (Decreto teodosiano 16,5,9, emanato nel 382 dagli imperatori Graziano, Valentiniano e Teodosio).

Nel modo più assoluto, tutti coloro che sono animati dall'errore di diverse eresie, ossia eunomiani, ariani, macedoniani, pneumatomachi, manichei, encratiti, apotattiti, saccoforiti, idroparastati, non si riuniscano in alcun circolo, non radunino alcuna folla, non traggano a sé nessuno, non rendano le pareti private a immagine delle chiese e non pratichino nulla, né in pubblico né in privato, che possa essere di ostacolo alla santità cattolica (Decreto teodosiano 16,5,11, emanato nel 383 dagli imperatori Graziano, Valentiniano e Teodosio).

Nel giro di tre secoli il cristianesimo, da religione dell'uno o due per cento della popolazione, è diventato la religione ufficiale dell'Impero. A quel tempo vi erano molte differenze e davvero poca coesione tra i gruppi cristiani, al punto che si potrebbe parlare, come molti studiosi oggi fanno, non di "cristianesimo", ma di "cristianesimi". Questi cristianesimi erano localmente connotati in modi diversi e non condividevano una medesima prassi o un unico modo di vivere la fede. Pensare al cristianesimo antico alla luce delle relazioni che ha o non ha intrattenuto con l'Impero ci fa guardare in un'ottica nuova a ciò che si era soliti chiamare gnosticismo o eresia. Gli eresiologi che definirono il quadro di ciò che gli gnostici pensavano e di che cosa facevano, erano di fatto, nel più ampio contesto delle relazioni del cristianesimo con l'autorità civile, inflessibili tradizionalisti che predicavano la necessità di preservare il cristianesimo dalle commistioni con l'Impero. Ai loro occhi la ricerca della conoscenza (gnosi) era una concessione al platonismo o allo stoicismo o ad altre filosofie pagane diffuse in quel periodo. Per altri, in ogni caso, vi erano alcuni vantaggi nel riuscire a conciliare la sapienza degli antichi e il modo tradizionale di essere religiosi nell'Impero con la libertà di adorare un nuovo dio.

Per approfondire

- GIOVANNI FILORAMO, *La croce e il potere. I cristiani da martiri a persecutori*, Laterza, Roma-Bari 2011.
- GIOVANNI FILORAMO, SERGIO RODA, *Cristianesimo e società antica*, Laterza, Roma-Bari 1992.
- ROBIN LANE FOX, *Pagani e cristiani*, trad. it. di Mario Carpitella, Laterza, Roma-Bari 2006.
- RAMSAY MACMULLEN, *La diffusione del cristianesimo nell'Impero romano, 100-400*, trad. it. di Sabina Addamiano, Laterza, Roma-Bari 1989.
- ELAINE PAGELS, *I Vangeli gnostici*, trad. it. di Massimo Parizzi, premessa di Daniele Sironi, Mondadori, Milano 2006.
- MARCO RIZZI, *Cesare e Dio. Potere spirituale e potere secolare in Occidente*, il Mulino, Bologna 2009.
- RODNEY STARK, *Ascesa e affermazione del cristianesimo: come un movimento oscuro e marginale è diventato in pochi secoli la religione dominante dell'Occidente*, trad. it. di Gabriella Tonoli, Lindau, Torino 2007.
- ROBERT LOUIS WILKEN, *I cristiani visti dai romani*, trad. it. di Franco Bassani, Paideia, Brescia 2007.

Preghiere gnostiche

Preghiera dell'apostolo Paolo (NHC I,1)

Preghiera di ringraziamento (NHC VI,7)

La biblioteca di NH, come è possibile vedere anche nelle traduzioni moderne, si apre con un breve testo chiaramente identificato dal copista come una preghiera, la *Preghiera dell'apostolo Paolo*. Il copista ha accuratamente trascritto questo testo nel risvolto della copertina del codice I (codice Jung): sebbene sia molto breve, esso costituisce dunque un'imprescindibile premessa all'intero contenuto del codice. Questo testo, sconosciuto prima della scoperta di NH, appare anche per noi una buona introduzione a questa collezione di testi cristiani. Come gli altri testi che le appartengono, molto probabilmente è stato composto in greco e poi tradotto in lingua copta.

Per quanto riguarda il genere letterario, la *Preghiera dell'apostolo Paolo* è molto simile ad altre preghiere, non soltanto cristiane o giudaiche, che circolavano nell'antichità. In realtà alcuni dei testi che le assomigliano più da vicino si trovano in una collezione di testi pagana, il *Corpus Hermeticum*. Uno dei testi che vi compaiono, la *Preghiera di ringraziamento*, si trova anche nella biblioteca di NH: di conseguenza, in questo capitolo, tra le altre cose, metteremo a confronto la *Preghiera dell'apostolo Paolo* del codice I (cristiana), con la *Preghiera di ringraziamento* del codice VI (pagana). Posto che entrambe sono state incluse in una collezione di testi sostanzialmente cristiana, ci si potrebbe domandare se nell'antichità questa differenza era percepita, o se essa non era così importante (in quanto una preghiera rivolta a Dio era una preghiera rivolta a Dio, indipendentemente dalla sua provenienza). Proviamo a vedere se con un esame più dettagliato è possibile gettare luce sulla questione. Prenderemo in considerazione anche altre preghiere presenti nella biblioteca di NH al fine di comprendere meglio la gamma e i propositi delle preghiere dell'antichità.

La *Preghiera dell'apostolo Paolo*

Se intendiamo leggere il *corpus* di NH dall'inizio alla fine, questo trattato è il primo che incontriamo: l'impressione che molti lettori ricavano da questa prima pagina è di smarrimento. Del resto questi testi per la maggior parte sono stati scritti per un pubblico di iniziati, che conosceva già il lessico specifico e la teologia praticata in quel particolare ambito comunitario. In pochissimi casi questi trattati sono stati composti per un pubblico di non iniziati. Sebbene molti lettori moderni si perdano d'animo per il carattere oscuro di questi testi e li considerino elitari (uno degli aspetti più caratterizzanti del cristianesimo è, infatti, il suo essere virtualmente aperto e comprensibile a tutti coloro che ascoltano e accettano il suo messaggio di salvezza, almeno nel suo nucleo centrale), non dobbiamo tuttavia dimenticare che quando questi testi sono stati composti, nel secondo secolo, il cristianesimo era ancora per lo più clandestino e i cristiani sapevano di essere perseguitati, quindi le forme "nascoste" o elitarie di cristianesimo erano necessarie a preservare il movimento e a proteggerne gli aderenti. Praticamente ogni movimento religioso ha il suo vocabolario tecnico e le sue credenze; alcuni di questi testi suonano oggi strani alle nostre orecchie non perché intendevano escludere qualcuno dalla comprensione, ma perché, a differenza degli scritti del NT, dipendono da fonti che erano perdute e che sono state riscoperte da poco tempo, quindi il loro lessico non è penetrato nella nostra tradizione culturale. Anche un pubblico antico, in ogni caso, sarebbe stato un po' confuso davanti a certi termini e concetti che si incontrano in questi trattati.

Potrebbe essere utile, come esercizio, fare un elenco dei termini e delle espressioni presenti nella *Preghiera dell'apostolo Paolo* che non ci suonano familiari. Il risultato sarebbe più o meno questo:

- Pleroma/pienezza;
- "Dio psichico" (o "Dio animato");
- "anima lucente" (si noti che "anima lucente" è diversa da "spirito": come tanti altri, l'autore della *Preghiera* fa una distinzione tra lo *spirito* e l'*anima*);
- riposo;
- intelletto.

Parleremo di queste espressioni tra poco. Per il momento è sufficiente precisare che "Pleroma", ad esempio, è un termine piuttosto comune nelle lettere ai Colossesi e agli Efesini (di solito viene tradotto con "pienezza").

Il termine “pagano”

Nell'antichità il termine “pagano” aveva una valenza spregiativa, indicando l'equivalente di “rozzo” o “bifolco”. Molti storici dell'Impero romano non utilizzano questo termine, ma non ci sono molte alternative migliori per indicare una persona, uno scritto o una pratica non cristiani. Dire “non cristiano” non funziona, perché anche i testi giudaici sono “non cristiani”, esattamente come quelli pagani. L'aggettivo “romano” o “greco-romano” parimenti non funziona, in quanto i testi cristiani prodotti nell'ambito dell'Impero erano pure “romani” o “greco-romani” (se scritti in greco), e molti cristiani erano anche romani. Alcuni studiosi del NT preferiscono usare in luogo di “pagano” il termine “gentile”, che si trova nelle lettere di Paolo, ma anche questo non aveva necessariamente una connotazione positiva. Quindi “pagano” risulta in definitiva il migliore aggettivo a nostra disposizione per indicare le persone, le cose e le azioni che non erano né cristiane né giudaiche.

Quindi, sebbene ci sembri di trovarci in un terreno sconosciuto, l'autore di questa preghiera sta facendo riferimenti diretti agli scritti dell'apostolo Paolo. Altre espressioni non sono così strane: si tratta di termini tecnici che questi autori usano con un senso diverso da quello in cui li impieghiamo noi, come “riposo” (in greco *anápausis*) o “intelletto” (*nous*). Alcuni di questi termini poco familiari sono stati tratti dalle lettere di Paolo, altri dal *Vangelo di Giovanni*, altri ancora dalla filosofia greca. Essi sono molto comuni negli scritti cristiani del secondo secolo: il fatto che siano presenti qui ci consente di datare la *Preghiera dell'apostolo Paolo* a partire dal secondo o dal terzo secolo.

La *Preghiera di ringraziamento*

A differenza della *Preghiera dell'apostolo Paolo*, che si trova all'inizio di un codice, la *Preghiera di ringraziamento* costituisce una sorta di epilogo a un testo, intitolato il *Discorso sull'Ogdoade e l'Enneade*, all'interno del codice VI, che raccoglie alcuni testi non cristiani (cfr. CAP. 16). La *Preghiera di ringraziamento* era già conosciuta prima della scoperta di NH: il suo testo è posto in appendice a un antico libro contenente formule magiche ora custodito a Parigi (il *Papiro Mimaut*) e a un altro cele-

 Perché Paolo?

Oggi Paolo è molto importante per i cristiani, ma nel secondo secolo non tutte le forme di cristianesimo gli attribuivano il medesimo rilievo. Non tutti i cristiani erano d'accordo sulla sua autorità, anzi, rimarchevolmente, Paolo incontrava un favore maggiore non nell'ambito dei cristiani "proto-ortodossi" o "proto-cattolici", ma presso coloro che questi disprezzavano: i cosiddetti "gnostici". Paolo era così popolare tra coloro che i proto-ortodossi consideravano eretici, che nel secondo secolo fu chiamato "l'apostolo degli eretici" (Tertulliano, *Contro Marcione* 3,5). Nel secondo secolo, dunque, le lettere di Paolo circolavano ampiamente, ma a citarle erano tendenzialmente coloro contro i quali si scagliava quella che sarebbe divenuta la corrente maggioritaria del cristianesimo. Successivamente la situazione cambiò: del resto, dei ventisette libri del NT ben tredici sono attribuiti a Paolo: decisamente un progresso per chi era chiamato "apostolo degli eretici"!

bre testo pagano intitolato *Asclepio* (una sua parziale traduzione in copto si trova parimenti nel codice VI). La *Pregghiera di ringraziamento* aveva dunque una vasta circolazione nell'antichità e veniva riproposta da molti autori nei loro scritti. Nel caso di NH il copista ha corredato il testo della *Pregghiera* di un colophon, una breve nota che spiega il motivo della sua inclusione (65,8-14):

Dei suoi discorsi ho copiato questo. Mi sono imbattuto in una grande quantità di testi, ma non li ho copiati perché ho pensato che fossero già in vostro possesso. Ho anche esitato a copiare queste cose per voi, in quanto probabilmente li avete già ricevuti e ciò vi può disturbare, in quanto i discorsi di quella persona che ho trovato sono molti.

Questa nota ci fornisce alcune informazioni interessanti. Innanzitutto, i copisti avevano a disposizione molti scritti simili. Poiché siamo certi che questo scriba era cristiano, può apparire strano che avesse accesso a tutte queste preghiere pagane. In secondo luogo, l'identità di colui che ha commissionato allo scriba di copiare nel codice VI questa preghiera e altri testi pagani rimane misteriosa. Se si trattava di un monaco cristiano, come molti studiosi ritengono, che cosa cercava in queste preghiere pagane? O forse il codice non è stato prodotto in un contesto monastico, e il copista era dunque estraneo a quell'ambiente? Tutto ciò resta un mistero.

Le tipologie di preghiera nel mondo antico

Per rispondere a questa domanda è necessario prendere in considerazione le differenti tipologie di preghiere attestate nell'antichità. Esse sono in realtà molto simili alle preghiere di oggi e attraversano i confini di varie tradizioni religiose.

Quando leggiamo o sentiamo di qualcuno che ha pregato o che ha offerto una preghiera, non abbiamo difficoltà a capire in che cosa consista questa azione. Quel qualcuno ha pronunciato parole (in silenzio o ad alta voce) invocando un qualche tipo di assistenza da parte di un'entità superiore. Ma questa è in realtà soltanto una delle possibili tipologie di preghiera. Accanto alla *Preghiera dell'apostolo Paolo* e alla *Preghiera di ringraziamento*, la biblioteca di NH contiene molte altre preghiere, di vario tipo, inserite all'interno di vari testi. Alcune sono composte da parole, altre erano silenziose, e altre ancora sono composte da suoni ma non da parole. Queste sono soltanto alcune delle varie tipologie:

- glossolalia, o “parlare in lingue”, nella forma di serie di vocali;
- preghiera interiore silenziosa;
- inni e canti;
- responsori di uso liturgico;
- invocazioni di un'entità superiore;
- preghiere per evitare le tentazioni o il peccato;
- suppliche o preghiere di richiesta;
- lodi rivolte a Dio, a Gesù e/o ad altre entità celesti.

La preghiera può essere collettiva o individuale, ripetuta e ripresa o spontanea, può essere accompagnata da particolari gesti, oppure fatta rimanendo fermi e in silenzio. Tutte le preghiere, in ogni caso, si fondano su un postulato comune: gli esseri umani possono comunicare con il divino e il divino li ascolta.

Nel caso della *Preghiera dell'apostolo Paolo* colui che prega chiede una serie di cose, tra le quali la redenzione, il “dono dello spirito”, l'autorità (presumibilmente per svolgere un ruolo di guida), la guarigione e un'esperienza diretta del Salvatore («E rivela al mio intelletto il primogenito del Pleroma della Grazia», *Preghiera dell'apostolo Paolo* I A, 23-25). In realtà si tratta di una supplica, in quanto si invoca il divino affinché conceda una serie di cose. La *Preghiera di ringraziamento* va invece in una direzione opposta: ringrazia il divino per un dono già ricevuto, nello specifico il triplice dono di «intelletto, parola e gnosi». Insieme, queste cose producono

«Ciò che occhio di angelo non ha visto»

Nella *Preghiera dell'apostolo Paolo*, tra le altre cose, leggiamo: «donaci ciò che occhio di angelo non ha visto e ciò che orecchio di arconte non ha udito e ciò che non è entrato nel cuore degli umani». Chi ha composto questa preghiera ha ripreso qui 1 Cor 2,9: «Quelle cose che occhio non vide, né orecchio udì, né mai entrarono in cuore di uomo, Dio le ha preparate per coloro che lo amano». Paolo, a sua volta, per queste espressioni si è ispirato a Is 64,4: «Mai si udì parlare da tempi lontani, orecchio non ha sentito, occhio non ha visto che un Dio, fuori di te, abbia fatto tanto per chi confida in lui». La parafrasi fatta da Paolo non cambia la sostanza del testo di Isaia; l'autore della *Preghiera dell'apostolo Paolo*, invece, ha aggiunto alle parole di Paolo quali si trovano nel NT i termini "angelo" e "arconte". La presenza di questi termini ci permette di datare la composizione del testo e di attribuirlo a un certo contesto filosofico cristiano, poiché molti testi gnostici del secondo secolo menzionano gli esseri celesti chiamati "arconti". Più sorprendente è quanto tale inserzione ci dice riguardo alla concezione dell'universo propria dell'autore: un essere umano deve guardarsi da certi esseri celesti maligni, i quali fondamentalmente sono meno adatti a ricevere la rivelazione o la gnosi dei cristiani stessi del suo circolo.

un'illuminazione: la conoscenza del Padre, la quale è portatrice di gioia. In entrambi i casi l'obiettivo principale della preghiera è l'esperienza diretta del divino.

Perché la *Preghiera dell'apostolo Paolo* è stata posta all'inizio del codice I?

Nell'ultimo decennio gli studiosi hanno riflettuto attentamente sulla logica che soggiace alla scelta dei testi da copiare (dunque preservare) nei codici di NH e sull'ordine nel quale vi sono stati inseriti. La *Preghiera dell'apostolo Paolo* si trova in apertura di un libro contenente i seguenti trattati: l'*Apocrifo* (o "libro segreto") di *Giacomo*, il *Vangelo di Verità*, il *Trattato sulla risurrezione* e il *Trattato tripartito*. È un gruppo piuttosto eclettico, ma gli ultimi tre trattati probabilmente sono stati composti nell'ambito della medesima "scuola", quella valentiniana (cfr. CAPP. 6-7). Alcuni termini chiave presenti nella *Preghiera dell'apostolo Paolo*, come "riposo" (gr. *anápausis*) e "pienezza" (*pléroma*) sono molto comuni nell'ambito valen-

tiniano, quindi si può ipotizzare che anch'essa vi appartenga (o, in altre parole, che nessuno al di fuori dei valentiniani l'avrebbe potuta usare). A questo proposito, lo studioso canadese Michael Kaler ha notato che una significativa serie di termini che compaiono in questa preghiera, come "intelletto", "riposo", "spirito" (*pneuma*), "grazia", "luce" ed "eletto", ricorre negli altri trattati del codice I. Si può dunque comprendere perché si sia scelto di porla all'inizio del codice: essa rispecchia, nel linguaggio, i contenuti dottrinali presenti nel complesso del codice.

Inoltre, una preghiera che invoca l'autorità dell'apostolo Paolo appare appropriata come inizio del codice I. Tra tutti gli autori del NT, Paolo è quello che ha esercitato l'influenza maggiore sugli autori della maggior parte dei trattati di matrice cristiana presenti a NH. Paolo (o Saulo) non era uno dei dodici apostoli; di fatto non incontrò mai Gesù; fu invece grazie a un'esperienza diretta di carattere mistico che fece la conoscenza del Gesù risorto sulla via di Damasco. Pertanto Paolo divenne il modello di tutti coloro che ricevevano una speciale rivelazione direttamente dal Signore, e non lo avevano conosciuto ascoltando da altri il racconto delle parole che aveva detto e degli atti che aveva compiuto durante la sua esistenza terrena.

La figura di Gesù nella *Preghiera dell'apostolo Paolo*

Nella *Preghiera dell'apostolo Paolo* sono cinque i titoli attribuiti a Gesù Cristo:

- Signore dei signori
- Re delle ere
- Figlio dell'uomo
- Spirito
- Rappresentante (o Paraclito) di Verità.

Tutti e cinque questi titoli di Gesù erano comuni nell'antichità, e tutti vengono dal NT o dalla Bibbia ebraica. "Signore dei signori", ad esempio, è usato tre volte nel NT, in 1 Tm 6,15 e in Ap 17,14 e 19,16, dove è associato a un altro titolo, "Re dei re", che non compare nella *Preghiera*. I lettori che conoscono il *Messia* di Händel ricorderanno il coro dell'*Alleluia* con la ripetizione delle espressioni «Lord of the lords, and King of the kings» ("Signore dei signori e re dei re"). Analogamente, "Re delle ere" si trova in 1 Tm 1,17 e Ap 15,3. Alcune versioni moderne della *Preghiera* preferiscono non tradurre il termine originale "coni" e rendere, quindi, "re degli eoni",

con il risultato che il testo risulta molto meno familiare rispetto a “Re delle ere” ai lettori che hanno una consuetudine con la Bibbia. Nell’antichità, questi erano termini e concetti condivisi, riconoscibili da parte dei lettori.

Il titolo di “Figlio dell’uomo” ha un’enorme importanza nel cristianesimo antico: ricorre ottantadue volte nei vangeli neotestamentari ed è presente anche in altri scritti del NT. Si incontra, inoltre, molte volte nella Bibbia ebraica, nel cui ambito, tuttavia, non appare riferirsi, nella maggior parte dei casi, a qualcuno in particolare, e potrebbe genericamente indicare qualunque essere umano. Quando i credenti iniziarono ad applicarlo a Gesù, questo titolo sembra essere stato connesso con il fatto che si cominciava a considerarlo un essere preesistente e potente e ad attribuirgli il ruolo di rivelatore apocalittico. Alcuni studiosi non amano la traduzione “Figlio dell’uomo” e preferiscono evitare il riferimento al genere maschile (“uomo”), traducendo “Figlio dell’umanità”; l’originale greco ammette entrambe le rese.

L’attribuzione a Gesù del titolo “Spirito” è, al contrario, piuttosto rara, e costituisce, pertanto, un primo indizio del fatto che la *Preghiera dell’apostolo Paolo* sia piuttosto lontana da quanto di solito si può trovare nei testi del NT o, più tardi, nella prospettiva degli scrittori proto-ortodossi. Tuttavia in Gv 7,39 Gesù è chiamato “Spirito” senza ulteriori spiegazioni. Anche altri titoli, piuttosto rari, quali “rappresentante”, “consolatore”, “Paracrito”, derivano dal *Vangelo di Giovanni* (15,26; 14,26; 16,7). Da ciò non deduciamo che l’autore di questa preghiera fosse un eretico, ma possiamo dire con certezza che egli (o ella) aveva letto il *Vangelo di Giovanni*, le lettere di Paolo e probabilmente l’*Apocalisse* di Giovanni.

Possiamo così formulare alcune considerazioni: innanzitutto, la *Preghiera dell’apostolo Paolo* è sicuramente un testo cristiano: potrebbe sembrare ovvio, ma non deve essere dato per scontato, soprattutto perché attualmente c’è una linea di pensiero che distingue lo gnosticismo dal “cristianesimo” (cfr. CAP. 2) e occorre ricordare che non tutti i testi di NH sono cristiani. In secondo luogo, le fonti della *Preghiera* e della sua cristologia (ossia dell’idea del Cristo che in essa trova espressione) sono costituite da testi del NT. Ciò ci aiuta a datare la *Preghiera*, ci fa vedere quali libri del NT fossero conosciuti nel tempo in cui essa fu composta e, in ultima analisi, ci mostra che i testi di riferimento del suo autore non erano eretici, ma di fatto ortodossi. Dato che questa preghiera è posta all’inizio di un codice appartenente a una biblioteca da più parti considerata eretica, è importante osservare che in essa non sono presenti particolari elementi che avrebbero potuto offendere un eresiologo come Ireneo di Lione.

Dio nella *Preghiera di ringraziamento*

Poiché la *Preghiera di ringraziamento* è una preghiera pagana, può sorprendere che non sia rivolta a una divinità minore ma al Dio unico. Questo avviene perché il *Corpus Hermeticum*, ossia quel particolare gruppo di testi del quale essa fa parte, offre un esempio di monoteismo pagano in relazione con i sistemi monoteistici della filosofia greco-romana. Un altro importante appellativo di Dio, qui, è “Padre”. Lo scriba cristiano che ha trascritto questa preghiera potrebbe non aver considerato per nulla scandalosa ed eretica una preghiera pagana rivolta al “Dio Padre”.

L'unica cosa che avrebbe potuto fargli storcere il naso è il fatto che nella preghiera si dica che il Dio Padre ha un utero, dal quale è nata ogni creatura. Come può un dio maschio avere un utero? Commistioni di genere simili a questa non sono rare nei testi antichi. Si riteneva che Dio fosse al di là dei generi, e che comprendesse caratteri e forze sia maschili sia femminili. Anche nella Bibbia ebraica Dio viene talvolta descritto con metafore al femminile e relative alla maternità: ciò accade in Os 11,3-4 e in Is 42,14, dove Dio dice: «Griderò come una partoriente, gemerò e mi affannerò insieme». In questi antichi testi giudaici l'amore di Dio per l'umanità viene talvolta espresso come un amore “uterino”, ossia totale, miracoloso e dolce come è l'amore di una mamma per il suo bambino nel momento in cui lo mette al mondo. Del resto la radice ebraica da cui derivano i termini “compassione” e “misericordia”, usati per descrivere l'amore che Dio ha per i suoi figli, è connessa con il termine *rechem*, che significa “utero”. La ricchezza di questo linguaggio e di questa metafora riverbera sul Padre tali aspetti connessi con la creazione e la procreazione.

Gli aspetti invisibili della preghiera

Di per sé il testo scritto di una preghiera ci dice soltanto i *contenuti* espressi dalla persona che prega. Ciò che di solito non riusciamo a raggiungere sono gli aspetti legati alla *performance* della preghiera stessa. Il pregare spesso implica dei movimenti: si pensi ad esempio ai musulmani e al loro inginocchiarsi e chinarsi a terra rivolti in direzione della Mecca, o ai sufi e al loro ruotare su sé stessi nell'estasi, o a certi cristiani evangelici che levano le mani al cielo, o agli ebrei ortodossi che si muovono o vanno avanti e indietro con il busto mentre recitano le preghiere o quando sono davanti al

Muro Occidentale (il cosiddetto “Muro del Pianto”) nella città vecchia di Gerusalemme. Altri gesti connessi con la preghiera cristiana sono l’unzione, il segno della croce, l’inclinarsi davanti a un altare, l’accendere una candela, il bruciare l’incenso e l’inginocchiarsi. A meno che non siano corredati da istruzioni, i testi delle preghiere non ci dicono quali gesti le accompagnassero: ad esempio se si dovessero recitare tenendo gli occhi aperti, chiusi, o rivolti verso il cielo; con le mani levate, giunte, o ai fianchi. Da testi come la *Preghiera dell’apostolo Paolo* e la *Preghiera di ringraziamento* possiamo sapere soltanto quali parole venissero usate: il quadro che ne ricaviamo è pertanto decisamente povero. Non sappiamo dove la preghiera fosse recitata (all’interno o all’esterno? guardando in una specifica direzione? in una casa o in una chiesa?) né quando (quante volte al giorno? in quale particolare periodo dell’anno?); è interessante, in ogni caso, il fatto che la *Preghiera di ringraziamento*, così come ci è pervenuta a NH, conservi alcuni indizi circa il contesto rituale all’interno del quale era eseguita. Alla fine, infatti, si legge: «quando ebbero pregato e detto queste cose, si abbracciarono e andarono a consumare il loro pasto sacro privo di sangue» (probabilmente un pasto vegetariano, o forse *kosher*). Più rimarchevolmente, nel prontuario di magia contenuto nel *Papiro Mimaut*, subito prima del testo della *Preghiera di ringraziamento* leggiamo: «quando qualcuno vuole implorare Dio al tramonto, deve dirigere il suo sguardo verso quella direzione; parimenti, all’alba, verso la direzione chiamata “est”». Non sappiamo se lo scriba che ha copiato la *Preghiera di ringraziamento* conoscesse queste istruzioni e dunque abbia deliberatamente ommesso di scriverle, o se invece siano state aggiunte da chi ha copiato il *Papiro Mimaut*. In ogni caso questo piccolo indizio sul modo in cui questa preghiera era recitata è per noi molto importante.

Altre preghiere nei testi di Nag Hammadi

Una forma di preghiera presente a NH, ma non nella *Preghiera dell’apostolo Paolo* e nella *Preghiera di ringraziamento*, è costituita da inni che includono lunghe serie di suoni vocalici, come nel *Discorso sull’Ogdoade e l’Enneade* (55,23-57,25) o in questo estratto dal *Vangelo degli Egiziani*:

Yesseus
 ÊÔ O U ÊÔ ÔUA
 in verità, in verità,

Jesseus Mazareus Jessedekeus,
 Acqua viva,
 Bambino dei bambini,
 Nome glorioso,
 in verità, in verità,
 Colui che è in eterno,
 IIII
 ÊÊÊÊ
 EEEE
 OOOO
 UUUU
 ÔÔÔÔ
 AAAA
 in verità, in verità,
 ÊI AAAAA OOOOO
 Colui che vede gli con eterni.
 (66,8)

Non sappiamo se queste serie vocaliche venissero cantate (insieme al resto della preghiera) o cantilenate. Può sembrare buffo che un copista scriva queste file di vocali; esse però erano funzionali all'efficacia della preghiera stessa. Dall'altra parte, molti papiri magici contengono serie di vocali disposte con cura in forme specifiche, come triangoli o rombi, in questo modo:

A
 EEEE
 OOOOOO
 EEEE
 A

In questo caso, probabilmente l'efficacia delle vocali non discendeva dal fatto che le si intonasse per un tempo più o meno lungo, ma dal fatto che le si scrivesse, o che fossero disposte in questo modo sul papiro o su un amuleto. Non sappiamo se nei manoscritti che contenevano i testi originali in lingua greca di trattati come il *Vangelo degli Egiziani* queste serie vocaliche fossero disposte in determinate forme; sappiamo soltanto che gli scribi copti che hanno copiato i testi le hanno disposte in lunghe linee. Ciò può indicare o che non conoscevano l'originario significato "magico" derivante dal disporre le vocali in determinate forme, o che non hanno

voluto trasformare questi testi sacri in qualcosa che potesse assomigliare a un testo magico. Non c'è modo di saperlo con certezza.

I testi di NH, comunque, contengono anche preghiere dall'aspetto più usuale. Ad esempio, nel *Dialogo del Salvatore*, il cui testo è molto frammentario, il Salvatore spiega ai suoi discepoli come devono pregare il Signore:

Dunque, quando pregate, pregate in questo modo:

“Ascoltaci, o Padre,

come hai ascoltato il tuo unico Figlio,

e lo hai accolto in te.

[Tu hai] concesso a lui riposo da molte [fatiche],

il tuo potere è [invincibile],

[poiché] le tue armi sono [invincibili],

...luce...vivo...inaccessibile...[al di là].

La parola [vera ha portato] la contrizione per la vita,

[e questo è venuto] da te.

Tu sei il pensiero e la suprema serenità

di coloro che sono soli.

Ancora, ascoltaci

come hai ascoltato il tuo eletto.

Attraverso il tuo sacrificio gli eletti entreranno.

Con le loro opere buone essi hanno liberato le loro anime

dalle cieche membra corporee,

in modo che possano essere in eterno.

Amen”.

(121,3-122,1)

Non c'è niente di particolarmente strano o eretico in questa preghiera: è un'invocazione solenne e un canto di lode. Nella *Seconda apocalisse di Giacomo*, una preghiera simile a questa è proferita da Giacomo, fratello di Gesù, prima di essere martirizzato:

[Portami là dove] è la mia salvezza,

e liberami da questo [luogo] di dimora temporanea.

Non permettere che la tua grazia su di me sia dissipata,

ma fai che la tua grazia sia pura.

Salvami da una morte funesta,

portami fuori dalla tomba vivo,

poiché la tua grazia è viva in me,

il desiderio di portare a compimento un'opera di pienezza.

(62,12-63,29)

Questa preghiera è attribuita a un martire che sta per essere suppliziato; tuttavia alcuni studiosi hanno inteso, a partire dal linguaggio utilizzato, che la sua destinazione originaria non fosse questa, in quanto il testo non sembra necessariamente presupporre che colui che la recita debba perire in seguito alla prova che lo attende. Potrebbe quindi trattarsi di una preghiera più antica riadattata e inserita all'interno di un particolare contesto narrativo, ma che di per sé poteva adattarsi a svariati contesti. Nella raccolta di NH altre preghiere di supplica e di lode si trovano negli *Insegnamenti di Silvano* (nell'"Inno a Cristo", 112,37-113,23), ma poche sono così intense come questa, che costituisce uno dei più antichi esempi di preghiere da recitarsi prima di morire.

Altre preghiere fuori di Nag Hammadi

Al di fuori della collezione di NH ci sono altri testi cristiani antichi, del secondo e terzo secolo, che intendono mostrare come pregasse Gesù (talvolta in modo piuttosto sorprendente!). In un passo degli *Atti* apocriti dell'apostolo Giovanni che viene intitolato la "Danza intorno alla croce" Gesù prega, mentre i suoi discepoli cantano "Amen!" e danzano intorno a lui in cerchio tenendosi per mano.

Suonerò il flauto: che ognuno danzi!
 Amen.
 Sarò in lutto: che ognuno pianga!
 Amen.
 I Dodici danzano nel cielo.
 Amen.
 L'intero cosmo partecipa alla danza.
 Amen.
 Chi non danza non sa che cosa succede.
 Amen.

In un altro testo gnostico, il *Libro di Jeu*, Gesù compie un'elaborata forma di battesimo col fuoco, offrendo preghiere rivolto ai quattro punti cardinali:

Ascoltami, o Padre, padre di ogni paternità, luce infinita. Rendi i miei discepoli degni di ricevere il battesimo del fuoco; liberali dai loro peccati e purificali dalle

loro trasgressioni, quelle che sanno di avere commesso e quelle che non sanno di avere commesso, quelle che hanno commesso dalla loro fanciullezza fino al giorno presente, dalle loro calunnie, dalle maledizioni, dai falsi giuramenti, dai furti, dalle menzogne, dalle accuse pendenti, dalle prostituzioni, dagli adulteri, dalle lussurie, dalle avidità, da tutto ciò che hanno commesso dalla fanciullezza fino al giorno presente.

Fin qui niente di strano; ma a un certo punto la preghiera prende questa piega:

Oh, ascoltami, Padre, io invoco i tuoi nomi imperituri che sono nel tesoro della luce:

Azarakaza A... Amathkratitath

Jo Jo Jo

Amen Amen

Jaoth Jaoth

Phaoph Phaoph Phaoph

Chioephozpe Chenobinuth

Zarlai Lazarlai Laizai

Amen Amen Amen.

Una preghiera nella tradizionale forma della supplica per la remissione dei peccati si trasforma in un'invocazione magica dei nomi segreti di Dio. Se vi poniamo attenzione, la linea di demarcazione tra la preghiera e l'invocazione magica è piuttosto sottile: la distinzione può essere data dal fatto che nella preghiera un individuo *chiede* qualcosa alla divinità, mentre nell'invocazione magica *comanda* alla divinità di fare qualcosa. In molte formule magiche si invocano i nomi degli esseri divini e si rivolge loro una richiesta, come accade in taluni scritti di NH tra i quali il *Vangelo degli Egiziani*.

La collezione di testi scoperta a NH si apre con una preghiera. La *Preghiera dell'apostolo Paolo* costituisce un'ottima introduzione a una raccolta di testi di vario tipo, i quali, pur da differenti prospettive, concordano sull'importanza della preghiera. Del resto i testi di NH hanno davvero molto da offrire a chi cerchi attestazioni di preghiere antiche. Ma la *Preghiera dell'apostolo Paolo* costituisce anche una buona introduzione a una serie di testi che potranno apparire molto meno familiari al lettore "non iniziato". Poiché ci sono buoni motivi per pensare che gli autori di tali scritti gravitassero nell'ambito del cristianesimo valentiniano, è di questa specifica tradizione che parleremo nel prossimo capitolo.

 Un papiro magico greco

Fortunatamente possiamo centinaia di testi magici greci, tra i quali vi è il seguente, custodito nel Kelsey Museum dell'Università del Michigan. L'amuleto protegge dalla febbre chi lo indossa, ossia una donna di nome Elena. Ecco il testo:

[IA]RBATH AGRAMME FIBLO CHNEMEO
 [A E]E EEE III OOOOO UUUUU OOOOOO[O]

Signori Dèi, preservate Elena, figlia di [...]
 da ogni malattia e dai brividi e [dalla febbre],
 effimera, quotidiana, terzana, quart[ana]

IARBATH AGRAMME FIBLO CHNEMEO

AEEIOUOOUOIEEA

EEOUOOUOIEE

EIOUOOUOIE

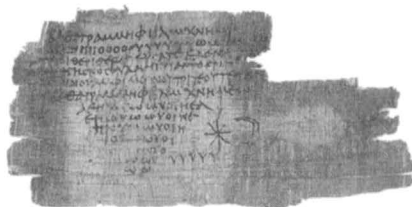
IOUOOOUOI

OOUOOUO

UOOU UUUUU

OO

Si notino le somiglianze tra questo amuleto magico e una preghiera cristiana del medesimo periodo: ci sono un'invocazione alla divinità, una specifica richiesta di protezione o di cura e l'invocazione attraverso le serie vocaliche. Al contrario però di quanto accade nei testi di NH, in questo papiro le vocali sono disposte in modo da formare un triangolo.



Un papiro greco contenente una formula magica contro la febbre (Pmich inv. 6666 = PGM CXXX; Egitto, III sec. e.v.).

Per approfondire

WILLIS BARNSTONE (ed.), *The Other Bible*, HarperOne, San Francisco 2005.

FRANCISCO GARCÍA BAZÁN, *Dos breves plegarias gnósticas y su contexto codicológico: Oración de Pablo (NHC I, A*-B*) y Oración de acción de gracias (NHC VI, 7)*, in *La preghiera nel tardo antico. Dalle origini ad Agostino, XXVII Incontro di studiosi dell'antichità cristiana, Roma 7-9 maggio 1998*, "Studia ephemeridis Augustinianum" 66, Institutum Patristicum Augustinianum, Roma 1999, pp. 67-84.

DEIRDRE GOOD, *Prayer of the Apostle Paul from the Nag Hammadi Library*, in Mark Kiley et al. (eds.), *Prayer from Alexander to Constantine*, Routledge, London 1997, pp. 291-5.

MICHAEL KALER, *The Prayer of the Apostle Paul in the Context of Nag Hammadi Codex I*, in "Journal of Early Christian Studies", 16/3 (2008), pp. 319-39.

MARVIN MEYER, RICHARD SMITH (eds.), *Ancient Christian Magic: Coptic Texts of Ritual Power*, Princeton University Press, Princeton, NJ, 1999.

RICHARD VALANTASIS, *The Hermetic Prayer of Thanksgiving, Nag Hammadi Codex VI,7: 63,33-65,7*, in M. Kiley et al. (eds.), *Prayer from Alexander to Constantine*, Routledge, London 1997, pp. 200-4.

Valentino e i valentiniani

Tra gli eretici del secondo secolo Valentino (100-175 e.v.) è probabilmente quello che conosciamo meglio. Egiziano di nascita, originario della città di Phrebonis nel delta del Nilo, compì il tradizionale curriculum di studi nella vicina Alessandria, e sotto il regno di Adriano (117-138) intraprese la carriera di insegnante; a quel tempo si era già convertito al cristianesimo, essendo stato allievo di maestri quali il filosofo cristianognostico Basilide e Teuda, il quale, secondo la tradizione, era stato discepolo di Paolo. Verso la fine del regno di Adriano, intorno agli anni 138-140, Valentino si trasferì a Roma, dove continuò a insegnare. Egli fu a tutti gli effetti un maestro di enorme successo, un sottile pensatore e un oratore talentuoso, tanto che perfino gli eresiologi parlano di lui con rispetto. Un aspetto affascinante della sua vicenda biografica è che egli giunse molto vicino a essere eletto vescovo di Roma, e si potrebbero fare molte elucubrazioni su come sarebbe stato diverso il cristianesimo se egli fosse diventato vescovo (si racconta che chi fu eletto al suo posto aveva confessato la propria fede in tempo di persecuzioni, offrendo così agli eresiologi il destro di affermare che gli gnostici rifiutavano il martirio ed erano pronti a tutto pur di evitarlo).

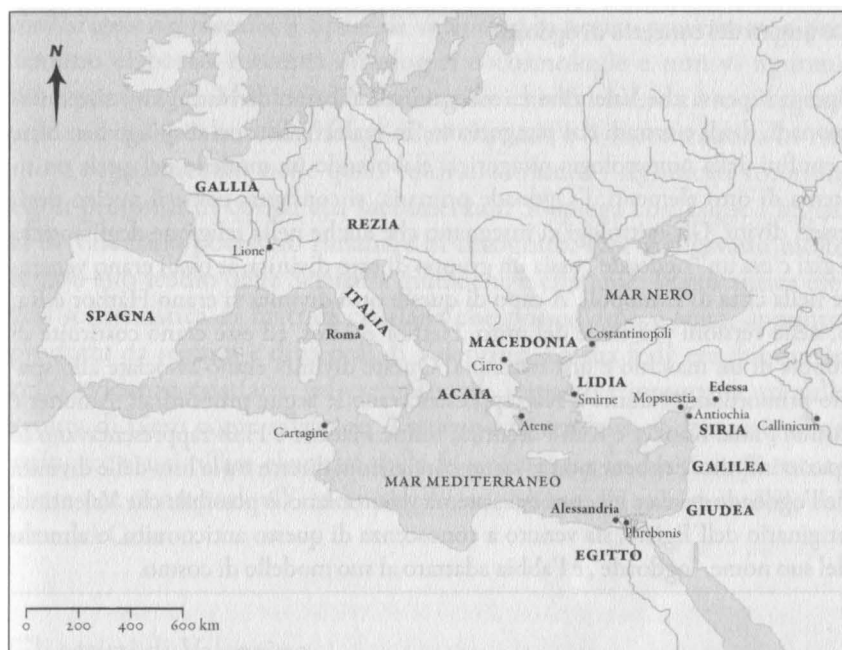
Valentino visse a Roma per quindici o forse venti anni; dopo sembra essere sparito nel nulla. Molto probabilmente vi morì; non sappiamo però se fu condannato a morte o se dovette lasciare la città. Se ne perdono le tracce intorno al 160. Secondo l'eresiologo Epifanio, Valentino lasciò Roma, si imbarcò e in seguito a un naufragio riparò nell'isola di Cipro, dove fu colto da pazzia. Questo racconto, tuttavia, non si fonda su una documentazione certa. Alcuni ipotizzano che verso la fine della sua carriera Valentino sia ritornato ad Alessandria, il che spiegherebbe la familiarità di Clemente Alessandrino (il grande teologo cristiano vissuto tra secondo e terzo secolo) con la sua opera. In ogni caso, è possibile che Clemente sia entrato a contatto con la sua opera senza averlo conosciuto personalmente: i legami

di Valentino con l'ambiente alessandrino nell'ultima parte della sua vita rimangono pertanto labili.

Ireneo a proposito di Valentino e dei valentiniani

Uno dei motivi per i quali oggi conosciamo Valentino e i suoi seguaci è che essi erano oggetto di un particolare disprezzo da parte di Ireneo di Lione. L'opera in cinque volumi di quest'ultimo, intitolata *Contro le eresie*, è sostanzialmente un attacco al valentinianesimo. Ad attirare l'ira dell'eresiologo era in particolare la somiglianza dei valentiniani con i cristiani proto-ortodossi, al punto che Ireneo parla dei loro maestri come di «lupi travestiti da agnelli». Egli fa notare che confessano «Dio Padre» e il «nostro Signore Gesù Cristo» al pari dei proto-ortodossi e negano in ogni modo di essere eretici. Per Ireneo, dunque, i valentiniani sono particolarmente insidiosi: evidentemente si trattava di abili maestri che riuscivano a convertire molti. Il modo nel quale Ireneo li dipinge nel *Contro le eresie* è prevedibile: vuole presentarli sotto la luce meno affascinante possibile a coloro che potevano essere interessati, e ingigantisce taluni aspetti che li differenziavano dai proto-ortodossi, ma che in realtà erano di poco conto. Ireneo afferma che i valentiniani non si comportano da cristiani e che nelle loro cerchie non vi sono meriti né integrità morale. Grazie ai ritrovamenti di NH, oggi possiamo leggere questa polemica tra le righe o, per usare un'espressione più raffinata, "in filigrana": essa ci mostra che Ireneo era realmente preoccupato dal successo dei valentiniani.

Poiché nel quarto e nel quinto secolo la vittoria della chiesa "cattolica" sul valentinianesimo fu netta, al di fuori di NH sono davvero pochi i testi valentiniani sopravvissuti. Prima della loro scoperta, ciò che si sapeva del movimento era pertanto limitato a quanto trasmette Ireneo. Questi apre il suo trattato con un testo che viene chiamato "Grande racconto", una lunga presentazione della teologia e della cosmologia valentiniane, che l'eresiologo sembra aver redatto sulla base di varie fonti. Egli intendeva mettere in luce gli aspetti nei quali il valentinianesimo si distaccava in maniera significativa da ciò che egli considerava la "retta dottrina". Due sono le dottrine valentiniane che principalmente attira-



Città con chiese valentiniane di cui si hanno notizie.

no la sua intenzione: la concezione di Dio e quella antropologica, ossia della natura dell'uomo.

Nella descrizione della cosmologia valentiniana fatta da Ireneo, il cosmo si articola in una serie di coppie simmetriche formate da un elemento maschile e un elemento femminile che vengono chiamate "sizigie". I principi primi, l'Ineffabile (maschio) e il Silenzio (femmina), generano una seconda coppia di sizigie, il Genitore (maschio) e la Verità (femmina). Queste, a loro volta, producono le coppie di eoni che costituiscono l'Ogdoad primario: l'Essere Umano, la Chiesa, la Vita e la Parola. A questo punto, la Vita e la Parola originano dieci ulteriori potenze (la Decade), mentre l'Essere Umano e la Chiesa ne producono dodici (la Dodecade). Nel complesso sono trenta gli eoni che dimorano nel regno divino chiamato Pleroma ("Pienezza"), che si estende tra due confini, chiamati Limiti: l'uno separa gli esseri che stanno nel Pleroma dall'Ineffabile, l'altro li separa dalla Madre, anche detta Achamot, una delle ultime nella serie delle dodici potenze generate dall'Essere Umano e dalla Chiesa. In seguito la Madre, sola al di fuori del Pleroma, genera l'Unto (Cristo) e l'Ombra, o materia. L'Unto, però, si spoglia della ma-

Le origini del concetto di ogdoade

Spesso si pensa che Valentino e i valentiniani abbiano derivato i loro sistemi di monadi, diadi e tetradi dal pitagorismo. In realtà Valentino si spinge ben oltre i confini della numerologia pitagorica, elaborando un modello nel quale un sistema di otto elementi, l'Ogdoade primaria, si configura come il nucleo degli esseri divini. Gli egittologi ci insegnano che anche nella religione degli antichi Egizi c'era un "ogdoade", ossia un gruppo di otto divinità, le quali erano venerate nella città di Ermopoli. A capo di queste otto divinità vi erano Hathor e Ra, o, nelle versioni più tarde del mito, Hathor e Thot, ed esse erano costituite di coppie di un maschio e una femmina. Queste divinità erano associate allo spazio primordiale: Naunet e Nu rappresentavano le acque primordiali, Amunet e Amun l'aria, Kauket e Kuk l'oscurità, infine Hauhet e Huh rappresentavano lo spazio infinito. Sebbene non vi siano connessioni dirette tra la lista delle divinità dell'ogdoade egizia e gli eoni del sistema valentiniano, è possibile che Valentino, originario dell'Egitto, sia venuto a conoscenza di questo antico mito, o almeno del suo nome, "ogdoade", e l'abbia adattato al suo modello di cosmo.

teria e sale al Pleroma, lasciando la Madre priva della sua sostanza spirituale. Essa allora genera il Demiurgo e un essere chiamato «colui che governa sulla sinistra» (una sorta di satana).

Grazie alla presenza di alcuni testi valentiniani nella biblioteca di NH è stato possibile mettere a confronto il "Grande racconto" di Ireneo con queste fonti di prima mano. Si è così scoperto che non sussistono molte coincidenze o analogie, il che ci fa dubitare della credibilità di Ireneo: si ricordi, del resto, che il suo obiettivo era quello di gettare discredito sulla cosmologia valentiniana, non quello di presentarla in maniera fedele. Dall'altra parte, nel resoconto dell'eresiologo emerge un numero di analogie sufficiente a mostrare come egli non abbia inventato di sana pianta il sistema valentiniano, ma lo abbia modificato e adattato alla luce dei suoi intenti polemicici.

La fede cristiana secondo Valentino

Una delle caratteristiche principali del valentinianesimo è la sua somiglianza con la corrente principale o proto-ortodossa del cristianesimo. A differenza di testi criptici e oscuri come il *Vangelo degli Egiziani* o

Sull'origine del mondo, le opere di Valentino in nostro possesso non presentano elaborati racconti mitologici o cosmologie e non vi figurano tanti personaggi. Molti studiosi ritengono che Valentino e i suoi seguaci celebrassero il culto insieme agli altri cristiani e si incontrassero in riunioni supplementari nelle quali venivano trattati i significati reconditi e più profondi di quegli atti sacramentali. Si spiega così come i seguaci di Valentino potessero rimanere in incognito. Essi dedicavano molto tempo allo studio delle Scritture giudaiche e cristiane: la più antica esegesi scritturistica di matrice cristiana che possediamo è stata, appunto, prodotta da seguaci e discepoli di Valentino. La sua fede era dunque in tutta evidenza cristiana: ad esempio egli impartiva insegnamenti sulla venuta di Gesù come salvatore. Tuttavia egli tendeva evidentemente ad attingere e assimilare elementi della filosofia greca in maniera piuttosto libera per ricomporli all'interno della sua visione del mondo e della sua idea del Cristo.

Gli scritti di Valentino

Delle opere di Valentino è sopravvissuta soltanto una dozzina di brevi frammenti, nessuno dei quali è stato rinvenuto a NH. Si tratta di semplici citazioni fatte dagli eresiologi, che non hanno corrispondenze in alcuno dei testi di NH. Ne offriamo ora alcuni esempi rappresentativi:

Valentino, capo di una setta, è stato il primo a concepire le tre ipostasi, in un'opera intitolata *Sulle tre Nature*, in quanto concepì tre ipostasi e tre persone: il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo (Marcello di Ancira, *Sulla santa chiesa* 9).

Qui si attribuisce a Valentino la concezione della medesima Trinità che in seguito sarebbe diventata un elemento dottrinale centrale per la chiesa cattolica: si potrebbe dare per assodato che questo frammento classifichi chiaramente Valentino come un cristiano, ma non sarebbe corretto. In molti dei cosiddetti testi gnostici di NH non troviamo elementi della teologia cristiana esplicitamente espressi come in questo frammento (si vedano, ad esempio, *I ipostasi degli arconti* o *Tuono: mente perfetta*). Tuttavia pensare a Valentino come a un teologo cristiano si accorda con quanto dice di lui Ireneo, ossia che egli e i suoi seguaci erano molto simili ai maestri cristiani.

Quanto è inferiore l'immagine al volto vivente, altrettanto è inferiore il mondo all'eone vivente. Ebbene, qual è la causa per cui si fa l'immagine? È la maestà del volto che ha offerto il modello al pittore, per essere onorata dal suo nome. Infatti [nell'immagine] non si trova mai la forma quale è in modo autentico, ma il Nome supplisce all'imperfezione che vi è nella creazione. Così anche l'invisibilità di Dio coadiuva alla fede di ciò che è stato creato (Clemente Alessandrino, *Stromati* 4,89,6-4,90,1, trad. di G. Pini [Edizioni Paoline, Milano 1985, p. 485]).

In questo passo riconosciamo l'influsso del platonismo su Valentino. Platone aveva ipotizzato una separazione tra la Realtà divina e un mondo delle Forme; queste ultime erano basate sulla Realtà, ma inferiori ad essa (sebbene di per sé buone). In alcuni frammenti di Valentino ricorrono metafore relative alla maestria dell'artigiano o all'arte: sono di difficile interpretazione, ma sembrano costituire un tratto importante della sua opera.

Gesù sopportava tutto ed era padrone di sé: operava per divina essenza; mangiava e beveva in modo particolare, senza evacuare gli escrementi. Tanta era la forza del suo dominio di sé, che anche il cibo non era soggetto a corruzione in Lui: egli non aveva corruzione (Clemente Alessandrino, *Stromati* 3,59,3, trad. di G. Pini [Edizioni Paoline, Milano, 1985, p. 392]).

Al pubblico contemporaneo sembrerà piuttosto strano che i teologi cristiani si domandassero se Gesù avesse o no un'attività peristaltica. Tuttavia, nelle biografie degli "uomini divini" dell'antichità spesso si dice che essi avevano imparato a dominare questa attività fisiologica, e ciò era indicativo della loro purezza e santità. Analogamente, una delle questioni teologiche più dibattute nel cristianesimo del secondo secolo concerneva il tipo di corpo che Gesù aveva avuto. Una posizione, chiamata "docetismo" (dal verbo greco *dokeo*, "sembrare"), sosteneva che il corpo di Gesù fosse irreali, e che egli, pertanto, avesse soltanto l'apparenza di un essere umano. Questa visione era scaturita da una riflessione su un dato che per molti intellettuali dell'antichità era inaccettabile, ossia che un essere divino potesse soffrire e perfino morire. L'idea che Gesù avesse un corpo soltanto illusorio e apparente preservava la sua divinità. Dall'altra parte, altri cristiani, fondandosi su una fonte autorevole come il prologo del *Vangelo di Giovanni*, sostenevano che Gesù si era incarnato in un vero corpo umano. Ma se le cose stava-

no in questo modo, Gesù doveva essere pienamente umano, con tutto ciò che questo comportava, compreso l'essere soggetto a necessità fisiologiche come la fame o l'aver un'attività peristaltica. Valentino sembra quindi assestarsi su una posizione antidocetista: afferma che Gesù, in quanto pienamente umano, aveva una reale necessità di nutrirsi, ma non eliminava i residui della digestione. Questo, secondo Valentino, accadeva non perché Gesù non fosse pienamente umano, ma perché egli dominava completamente la sua carne e attuava una perfetta, totale continenza.

Vedo con lo spirito tutte le cose sospese,
 comprendo con lo spirito tutte le cose trasportate;
 la carne è sospesa all'anima,
 l'anima è portata dall'aria,
 l'aria è sospesa all'etere,
 dall'abisso sono portati i frutti,
 dall'utero è portato un bambino.

(Pseudo-Ippolito, *Confutazione di tutte le eresie* 6,37,7-8, trad. di M. G. Lancellotti [in A. Magris, a cura di, *'Ippolito', Confutazione di tutte le eresie*, Morcelliana, Brescia 2012, p. 227]).

Questa raffinata lirica sembra essere davvero uscita dalla penna di un mistico cristiano. Il suo titolo è *Il raccolto d'estate*. Per quanto riguarda il retroterra culturale, è evidente la frequentazione da parte di Valentino della filosofia greca e in particolare dello stoicismo, secondo il quale tutte le cose nell'universo erano legate e comprese entro un principio spirituale assolutamente buono. Sebbene da più parti lo gnosticismo sia caratterizzato come "anticosmista", ossia avverso al mondo materiale o, al limite, dualista, questo frammento indica che Valentino era invece un "monista", ossia concepiva il mondo come compreso in un unico e armonico principio che pervadeva ogni cosa.

Si può osservare che questi frammenti di Valentino non si accordano con nulla di quanto Ireneo dice nel suo "Grande racconto" della dottrina valentiniana. Non c'è traccia di una cosmologia elaborata, non c'è menzione di Sophia né del Demiurgo e non vi sono riferimenti alla tripartizione della natura umana: in un certo senso, è come se Valentino stesso non fosse un valentiniano. Christoph Marksches, uno studioso di primo piano del valentinianesimo, sostiene esattamente questo. Secondo Marksches, gli epigoni di Valentino non si sarebbero limitati a trasmettere

la dottrina del loro maestro così come l'avevano imparata, ma vi avrebbero apportato numerosi e significativi cambiamenti, cambiamenti che avrebbero reso, in definitiva, il contenuto della dottrina valentiniana molto diverso dagli insegnamenti di Valentino. Altri studiosi considerano la categoria di "valentinianesimo" del tutto inadeguata, allo stesso modo di quella di "gnosticismo". Non esisteva un "ortodossia valentiniana" o una dottrina valentiniana principale, e in assenza di un siffatto nucleo definito di caratteristiche è di per sé difficile parlare del valentinianesimo come di un movimento reale.

Il *Vangelo di Verità*

Nel *Contro le eresie* Ireneo afferma che Valentino ha scritto un'opera importante, intitolata il *Vangelo di Verità*. Questa, come le altre opere di Valentino, non è sopravvissuta alla censura ecclesiastica nei confronti dei testi eretici. Alcuni studiosi pensano tuttavia che un trattato privo di titolo scoperto a NH possa essere questo perduto *Vangelo di Verità*. Il testo si apre con queste parole: «Il Vangelo di Verità è una gioia per coloro che hanno ricevuto dal padre della verità la grazia di conoscerlo per mezzo della potenza del Logos» (16,31). Il testo rinvenuto a NH potrebbe benissimo essere opera di Valentino, in quanto si tratta di una raffinata omelia, piena di immagini ricercate e dai toni spesso poetici, proprio come i frammenti degli scritti di Valentino sopravvissuti. Esso è inoltre compatibile con quanto sappiamo circa la somiglianza del valentinianesimo con il cristianesimo proto-ortodosso.

Gli scritti perduti di Valentino

Da numerose fonti sappiamo che Valentino scrisse parecchio, ma quasi nulla della sua produzione è sopravvissuto. Ecco alcuni titoli di sue opere e quanto ne è rimasto:

- *Vangelo di Verità*: non sappiamo con certezza se si trattava dello stesso scritto ritrovato a NH.
 - *Lettera ad Agatopo*: di questa lettera di argomento cristologico possediamo soltanto un breve frammento (quello sull'apparato digerente di Gesù citato nel testo).
 - *Lettera sugli Allegati*: sul ruolo salvifico di Gesù. Ne rimane soltanto un breve frammento.
 - *Sulle tre Nature*: un trattato perduto sulla Trinità.
 - *Sophia*: anche quest'opera è perduta.
-

I maestri valentiniani e il tardo valentinianesimo

Conosciamo un certo numero di nomi di uomini e donne riconducibili all'ambito del cristianesimo valentiniano; i più importanti sono quelli di Alessandro, Ambrogio, Assionico, Flora, Florino, Eracleone, Marco, Tolomeo e Teodoto. Possediamo significative porzioni dell'opera di Eracleone (che scrisse un commentario al *Vangelo di Giovanni*), di Tolomeo (che indirizzò alla sua seguace Flora una lettera per istruirla sulla natura di Dio: si intitola, appunto, la *Lettera a Flora*, ed è preservata in forma integrale nell'opera di Epifanio) e di Teodoto (ne sono preservati numerosi frammenti negli *Estratti da Teodoto* [*Excerpta ex Theodoto*], uno scritto di Clemente Alessandrino). Poiché nessuna di queste opere è stata ritrovata a NH, non le tratteremo qui nel dettaglio, limitandoci a dire che sono molto importanti e a raccomandarne la lettura a coloro che fossero interessati ad approfondire la conoscenza del valentinianesimo.

Spesso la scuola valentiniana viene suddivisa dagli studiosi in due principali diramazioni: quella italica (o occidentale) e quella orientale. Queste differiscono tra loro riguardo ad alcuni elementi minori delle loro cristologie (ossia le idee che hanno a proposito della natura di Cristo). Il ramo orientale concepisce il corpo di Cristo in termini docetici, intendendolo un corpo solamente spirituale: conseguentemente, Gesù sarebbe passato attraverso il corpo di sua madre Maria esattamente come l'acqua passa all'interno di un tubo, senza assorbire alcunché della natura materiale o corporea. Secondo questa concezione, quindi, Gesù è soltanto *apparso* in forma umana, ma era un essere totalmente divino che temporaneamente aveva celato la sua natura divina in un corpo umano. Questa visione si riflette, ad esempio, nel *Vangelo di Filippo*, nel quale un Gesù umano inchiodato alla croce grida: «Mio Dio, perché mi hai abbandonato?» (cfr. Mc 15,34; Mt 27,46), segnalando in questo modo il momento in cui la componente spirituale lascia il suo corpo per ritornare nel regno divino dove è venuta. Il docetismo è stato una corrente di pensiero che riteneva impossibile che Gesù, in quanto divinità onnipotente, fosse stato accolto in un grembo umano, avesse sofferto e fosse morto, come si può concludere sulla base dei vangeli inclusi nel NT. Al contrario, il valentinianesimo occidentale insegnava che Gesù era nato con un corpo psichico (ordinario, umano), e che questo era stato trasformato in un

corpo spirituale o pneumatico. All'interno di questa scuola si dibatteva sul momento nel quale tale trasformazione sarebbe avvenuta: alcuni pensavano che si fosse verificata presto, quando Gesù era nel ventre di Maria, altri pensavano che si fosse verificata durante il battesimo di Gesù nel fiume Giordano.

La fine della scuola valentiniana

Non ci sono attestazioni di un conflitto di Valentino con alcuno dei maestri riconosciuti del cristianesimo presenti a Roma. Molto probabilmente il suo gruppo ebbe un'esistenza piuttosto tranquilla nella città e Valentino vi operò senza essere mai stato condannato e senza aver dovuto abbandonare la città a causa della dottrina che insegnava. Sebbene egli non abbia ottenuto la carica vescovile, tra i collaboratori di uno dei successivi vescovi della città, Vittore, ci fu un presbitero valentiniano di nome Florino.

Già alla metà del secondo secolo alcune comunità valentiniane avevano propri vescovi; qualche tempo dopo gestivano le loro chiese. Dai provvedimenti legislativi in materia ecclesiastica emanati nel 326 sotto il primo imperatore cristiano, Costantino, sappiamo che ai valentiniani, considerati eretici, non era permesso di riunirsi in assemblea. La successiva informazione data al 388, quando, per istigazione del vescovo locale, un'orda di monaci inferociti incendiò una sinagoga e una chiesa valentiniana nella cittadina di Callinico, in Mesopotamia. Nelle ultime decadi del secolo esplosero numerosi focolai di violenza da parte di cristiani nei confronti di altri cristiani, di giudei e di pagani. Le disposizioni contenute nei Decreti teodosiani ridussero al minimo la possibilità che chiese e testi valentiniani sopravvivessero alla persecuzione. Alcuni studiosi sostengono che fu in questo periodo, e non prima, che i codici di NH furono prodotti e poi nascosti nel deserto. Tuttavia il valentinianesimo potrebbe aver superato questa violenta persecuzione: un concilio tenuto nel 629 (il "Sinodo in Trullo") emanò disposizioni e norme contro i valentiniani. Dopo questa data, in ogni caso, le testimonianze finiscono.

TABELLA 6.1
I maestri valentiniani

| Nome | Luogo | Periodo | Fonte | Notizie | Esistono testi? |
|------------|---------------------|----------|------------------------------|--|-----------------|
| Adelfo | Roma | 250-280 | Porfirio | Insieme ad Aquilino guidò un circolo valentiniano a Roma nel III secolo | no |
| Agatopo | Alessandria? | 150 | | Valentino gli indirizzò una lettera, della quale conosciamo un frammento | sì |
| Alessandro | Libia | 210-220 | Tertulliano, Porfirio | Uno dei più famosi valentiniani del III secolo | no |
| Ambrogio | Alessandria | 220 | | Fu un finanziatore dei valentiniani | no |
| Aquilino | Roma | 260 | Porfirio, Plotino | Cfr. Aquilino | no |
| Ardesiano | Edessa? | 175-200 | Ippolito | | no |
| Assionico | Antiochia | 175-200 | Tertulliano | Alcuni ipotizzano che sia l'autore di alcuni passi del <i>Vangelo di Filippo</i> | forse |
| Berone | Roma? | 200 | Ippolito | Era un dissidente, associato con Elice | no |
| Candido | Arene | 220 | Origene | Dibatté pubblicamente con Origene ad Arene | no |
| Cleobulo | Alessandria? Siria? | II sec.? | Ignazio | Fu vicino a Teodoro | no |

TABELLA 6.1 (segue)

| Nome | Luogo | Periodo | Fonte | Notizie | Esistono testi? |
|--------------------|----------------------------|---------------|-----------------------------------|---|-----------------|
| Demostrato | Lidia (attuale Turchia) | III sec. | Porfirio | Fu vicino a Filocomo e Alessandrio | no |
| Elice | Roma | 220 | Ippolito | Cfr. Betone | no |
| Eracleone | Roma | 150-200 | Clemente Alessandrino | Si conservano frammenti del suo commento al <i>Vangelo di Giovanni</i> | sì |
| Filocomo | Roma | III sec. | Porfirio | Se ne parla accanto a Demostrato e Alessandrio | no |
| Flavia Sophe | Roma | 180 | iscrizione | | sì |
| Flora | Roma | 150 | Tolomeo <i>gratia</i> Epifanio | Fu la destinataria di una lettera scritta da Tolomeo | no |
| Florino | Roma | Tardo II sec. | Ireneo | Fu un collaboratore del vescovo di Roma intorno al 200 | no |
| Giulio Cassiano | Alessandria | 177-200 | Clemente Alessandrino | Condannava severamente il matrimonio; possiamo qualche frammento del suo trattato <i>Sulla continenza</i> | sì |
| Leucio | Siria | Tardo II sec. | | Si ritiene che abbia raccolto materiali presenti negli <i>Atti di Giovanni</i> | sì |

| | | | | | |
|---------|------------------------|----------------------------|--|---|---|
| Marco | Alessandria, Gallia | 150 | Ireneo | Frammenti di suoi insegnamenti numerologici sopravvivono nell' <i>Adversus haereses</i> | si |
| Prodicò | Alessandria | Tardo II sec. | Tertulliano, Clemente Alessandrino | | no |
| Regino | Alessandria? | II o III sec. | <i>Trattato sulla risurrezione</i> (Lettera a Regino) | Conosciuto soltanto in quanto destinatario di questa lettera di NH | no |
| Secondo | Roma | 150 | Ireneo | | no |
| Teodoto | Alessandria | 150 | Clemente Alessandrino | Consistenti parti della sua opera sopravvivono | si |
| Teotimo | Roma | Tardo II sec. | Tertulliano | Scrisse un trattato (perduto) sulla Legge giudaica | forse, in <i>adv. haer.</i> I,17,1-18,3 |
| Teuda | Alessandria | Tardo I- inizio II sec. | Ireneo (?) | Fu maestro di Valentino | no |
| Tolomeo | Roma | 150-160 | Epifanio | La sua <i>Lettera a Flora</i> è preservata completamente | si |

I membri della scuola italice o occidentale sono evidenziati in grigio scuro; i membri della scuola orientale sono in grigio chiaro. I dati della tabella sono stati desunti dal materiale raccolto da David Brons su questa pagina: www.gnosis.org/library/valentinus/Valentinians_Personalities.htm.

 Cronologia del valentinianesimo

- ca. 90 e.v. Nascita di Valentino a Frebonis, in Egitto.
- ca. 110 Valentino incontra Teuda.
- ca. 120 Valentino fonda una scuola ad Alessandria dopo aver ricevuto una visione del Cristo sotto forma di un bambino. Teodoto è tra i primi suoi seguaci.
- ca. 139 Valentino si trasferisce a Roma. I suoi più importanti allievi sono Tolomeo e Secondo.
- 143 Valentino è candidato all'episcopato.
- ca. 150 Florino si trasferisce da Smirne (oggi Izmir in Turchia) a Roma, dove aderisce alla scuola valentiniana.
- ca. 165 Morte di Valentino.
- ca. 155-175 Secondo, Eracleone e Tolomeo sono attivi a Roma; Teodoto e Marco ad Alessandria. La scuola valentiniana si diffonde in tutto l'Impero.
- ca. 160 Giustino parla dell'imprigionamento e del martirio di un cristiano di nome Tolomeo: potrebbe trattarsi del Tolomeo valentiniano.
- ca. 160 Eracleone dalla Sicilia si trasferisce a Roma, dove diventa una delle figure di spicco della scuola valentiniana.
- ca. 165 Milziade contrasta i valentiniani a Smirne.
- ca. 170 Giulio Cassiano si distacca dal circolo valentiniano di Alessandria circa il tema del matrimonio.
- ca. 175-225 La seconda "età dell'oro" del valentinianesimo. Alessandro è attivo in Africa, Teotimo e Florino a Roma, Assionico ad Antiochia, Marco a Lione e in Siria. In Africa gli scritti valentiniani sono tradotti in latino. Si manifestano anche i primi oppositori: Ireneo, Tertulliano, Clemente Alessandrino.
- 178 Ireneo scrive l'*Adversus haereses*.
- ca. 180 Iscrizione funeraria di Flavia Sophe.
- 195 A Cartagine Tertulliano si oppone ai valentiniani.
- 200 Florino diventa presbitero e collaboratore del vescovo di Roma e Ireneo scrive al vescovo chiedendogli di allontanarlo. Acquista importanza il circolo di Assionico in Siria. Leucio integra alcuni materiali di matrice valentiniana negli *Atti di Giovanni*. Tertulliano attacca il movimento nel trattato *Contro i valentiniani*. Clemente Alessandrino si oppone ai valentiniani ad Alessandria.
- ca. 225-325 Candido è attivo ad Atene. Filocomo, Adelfio e Aquilino lo sono a Roma; Demostrato in Libia.
- ca. 229 Candido, celebre maestro valentiniano, dibatte con il filosofo cristiano Origene ad Atene. Il loro dibattito circola in forma scritta per un centinaio di anni. Oggi è perduto.

- ca. 230 Ippolito scrive la sua *Refutatio omnium haeresium* nel quale attacca i valentiniani di Roma.
- ca. 235 Gli insegnamenti di Berone ed Elice sono causa di conflitti nel circolo romano.
- ca. 350 Alcuni copisti egiziani trascrivono scritti valentiniani per la collezione di NH; la maggior parte di questi si trova nel codice I e nel codice XI.
- ca. 326-379 Con l'appoggio dell'imperatore, la chiesa cattolica incomincia a espellere gli "eretici" valentiniani dalle proprie comunità e impedisce loro di avere propri luoghi di riunione.
- 326 Ai valentiniani, tra gli altri, si vieta di riunirsi, senza tuttavia punire coloro che lo fanno.
- ca. 350 Gli ariani perseguitano i valentiniani a Edessa.
- 379-395 Teodosio I è imperatore. Il cristianesimo, specificamente il cattolicesimo, diventa la religione di stato; tutte le altre religioni sono bandite. Con i Decreti teodosiani l'eresia diviene punibile con la morte. Molti libri ed edifici religiosi sono distrutti. Gli "eretici", tra i quali i valentiniani, vengono espulsi dalle grandi città e i loro beni confiscati.
- 380 Epifanio scrive il *Panarion*, nel quale attacca i valentiniani e altri gruppi settari.
- 385 In Spagna Priscilliano viene accusato di avere rapporti con i valentiniani e viene giustiziato insieme a due suoi seguaci: è la prima di numerose esecuzioni per eresia.
- 386 Giovanni Crisostomo, vescovo di Antiochia, attacca i valentiniani.
- 388 La chiesa valentiniana di Callinico (nell'attuale Siria) viene incendiata. Ambrogio, vescovo di Milano, convince l'imperatore Teodosio I a non punire chi ha perpetrato questa violenza e a non risarcire i valentiniani.
- 395-500 Declino del valentinianesimo.
- 400 I valentiniani sono perseguitati da Severiano a Gabula.
- 400 I valentiniani sono perseguitati da Teodoro di Mopsuestia.
- 428 Ai valentiniani è proibito di riunirsi dall'imperatore Teodosio II, pena la morte.
- 450 I valentiniani sono perseguitati da Teodoreto, vescovo di Cirro.
- 500-800 Il valentinianesimo è ridotto a una piccola setta clandestina.
- ca. 600 Un piccolo gruppo di valentiniani "ermetici" è attivo a Costantinopoli.
- 692 La soppressione del valentinianesimo è menzionata dal Sinodo "in Trullo".

Per approfondire

- FERNANDO BERMEJO RUBIO, *La Escisión Imposible (Lectura del Gnosticismo Valentiniانو)*, Publicaciones Universidad Pontificia, Salamanca 1998.
- MICHEL DESJARDINS, *Sin in Valentinianism*, Scholar Press, Atlanta 1990.
- ISMO DUNDERBERG, *The School of Valentinus*, in Antti Marjanen, Petri Luomanen (eds.), *A Companion to Second-Century Heretics*, Brill, Leiden 2005.
- CHRISTOPH MARKSCHIES, *Valentinus Gnosticus? Untersuchungen zur valentinianischen Gnosis mit einem Kommentar zu den Fragmenten Valentins*, Mohr-Siebeck, Tübingen 1992.
- ID., *Valentinianische Gnosis in Alexandrien und Ägypten*, in Lorenzo Perrone (ed.), *Origeniana Octava: Origen and the Alexandrian Tradition / Origene e la tradizione alessandrina: Papers of the 8th International Origen Congress*, Pisa, 27-31 August 2001, "Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium" 164, Leuven University Press-Peeters, Leuven 2003, vol. 1, pp. 331-46.
- GILLES QUISPÉL, *The Original Doctrine of Valentinus the Gnostic*, in "Vigiliae Christianae", 50 (1996), pp. 327-52.
- EINAR THOMASSEN, *The Spiritual Seed: The Church of the Valentinians*, "Nag Hammadi and Manichaean Studies" 60, Brill, Leiden 2005.
- PHILIP L. TITE, *Valentinian Ethics and Paraenetic Discourse: Determining the Social Function of Moral Exhortation in Valentinian Christianity*, "Nag Hammadi and Manichaean Studies" 67, Brill, Leiden 2009.

Alcuni testi valentiniani

Trattato tripartito (NHC I,5)

Interpretazione della gnosi (NHC XI,1)

Trattato valentiniano (NHC XI,2)

Senza alcun dubbio, tra il secondo e il quinto secolo, nell'Impero romano i cristiani valentiniani si potevano trovare pressoché ovunque, da Lione in Gallia a occidente fino agli angoli più remoti della Mesopotamia a oriente. Pertanto la presenza di scritti valentiniani a NH non sorprende; è però rimarchevole il fatto che questi testi valentiniani siano giunti fino a noi in forma integrale. Considerando quanta parte dell'opera di Valentino stesso sia andata perduta (o meglio sia stata distrutta) in seguito all'imporsi dell'ortodossia cattolica, è davvero eccezionale che oggi si abbia a disposizione una parte considerevole della sua produzione letteraria. La maggior parte degli studiosi concorda sul fatto che almeno cinque testi di NH sono senza dubbio valentiniani: il *Trattato tripartito*, l'*Interpretazione della gnosi*, un *Trattato valentiniano* (con alcuni brevi frammenti che appaiono essere sue appendici), il *Vangelo di Verità* e il *Vangelo di Filippo*. In questo capitolo ci occuperemo dei primi tre, rimandando la trattazione dei due vangeli valentiniani a quello successivo. Incominceremo con il prendere in considerazione questi trattati singolarmente, per poi affrontare la questione relativa a che cosa li lega tra loro e che cosa ci permette di affermare che sono valentiniani.

Trattato tripartito (NHC I,5)

L'unica copia del più lungo scritto teologico valentiniano pervenutoci in forma completa, il *Trattato tripartito*, occupa ben ottantotto pagine del codice I. Non conosciamo il nome del suo autore: potrebbe forse trattarsi di Eracleone, un discepolo di Valentino (cfr. CAP. 6). La traduzione copta di questo trattato, originariamente composto – come tutti i testi di NH – in greco, è di scarsa qualità. Il titolo è moderno, e si fonda sul fatto che questo trattato si suddivide in tre sezioni, separate nel manoscritto da una

serie di segni decorativi chiamati diple (>>>>>). Questo trattato risulta di ardua comprensione: la prima sezione si incentra sulla natura di Dio Padre (una monade impossibile da descrivere) e la “famiglia” cosmica che comprende il Demiurgo e i suoi assistenti (51,1-104,3). La seconda parte, più breve, tratta della creazione dell’umanità sulla base di Gen 1-3 (104,4-108,12). Nella terza parte sono trattati vari temi: la natura umana, la natura della salvezza e il Salvatore (108,13-138,27).

Il *Trattato tripartito* è il testo gnostico che riporta la versione del mito valentiniano più vicina alla descrizione che si trova nel “Grande racconto” di Ireneo; tuttavia alcune significative differenze rispetto ad esso indicano che questo trattato non è stato la fonte dell’eresiologo. Ad esempio, manca la descrizione del sistema valentiniano di trenta eoni, e al posto di un sistema di tipo matematico di emanazioni che riempiono il cosmo, il *Trattato tripartito* prevede un’originaria Triade generativa: Padre, Figlio, Chiesa.

Un’altra significativa divergenza rispetto al “Grande racconto” consiste nell’attribuzione al Padre di una lunga gestazione del Pleroma, e del parto degli eoni. È degno di nota anche il fatto che la figura di Sophia sia sostituita dalla Parola (*Logos*). Il *Logos* è il vero creatore del mondo, che utilizza il Demiurgo come «la propria mano e la propria bocca». La figura di Sophia deriva probabilmente dalle tradizioni sapienziali giudaiche, e la sua sostituzione con il potere generativo del *Logos*, che è maschile, può essere indicativo dell’orientamento cristiano di questo testo e del suo legame con il *Vangelo di Giovanni* (dove Cristo è chiamato *Logos*). A differenza di quanto accade in altri testi valentiniani dove si verifica una “caduta” di Sophia, qui è il *Logos* a “cadere”, a causa del suo «amore debordante» (76,19-20) per il mondo, e ciò si verifica per una sua libera scelta e in accordo con la volontà del Padre (75,35-76,1). Nel tipico stile valentiniano, la teologia del *Trattato tripartito* è spesso piuttosto simile a quella che si potrebbe trovare in un testo cristiano proto-ortodosso. In altre parole, chi ne ascoltasse il contenuto probabilmente non lo troverebbe eretico né offensivo. Si considerino, ad esempio, questi passi:

Egli era il nostro Salvatore, per sua volontaria compassione (...) è per il loro bene che si manifestò in una passione involontaria (114,32-35).

Non solo egli si addossò la morte di coloro che venne a salvare, ma accettò la loro piccolezza (...) Egli lo ha fatto perché ha accettato di essere concepito e di nascere come un bambino, in corpo e anima (115,2-12).

Come negli insegnamenti proto-ortodossi, Gesù in quanto Salvatore si incarna in un corpo umano, soffre e muore. Il *Trattato tripartito* è dunque tipicamente valentiniano perché contiene alcune idee molto simili a quelle che più tardi sarebbero state accolte nell'ambito del cristianesimo ufficiale. Ci sono tuttavia alcuni passi del trattato che anche nell'antichità dovettero risultare piuttosto controversi. Ad esempio, lo studioso finlandese Ismo Dunderberg ha mostrato che il *Trattato tripartito* contiene un denso messaggio politico: il testo presenta l'intero cosmo come permeato di una «brama di potere» che guida l'operato del Demiurgo e dei suoi assistenti, e questo fa pensare a una critica, neanche tanto velata, dell'autorità ecclesiastica e di coloro che esercitano il potere nella chiesa. Coloro che perseguitano i valentiniani sono considerati esseri "materiali" e non hanno possibilità di essere redenti. Ma non si saprà chi potrà essere salvato e chi no fino a che ciascuno non incontrerà il Salvatore e lo accetterà o meno. La salvezza non dipende, quindi, dalla propria natura o da qualcosa che si ha dentro, ma dalla capacità dell'individuo di accettare Cristo come redentore.

In sintesi, il *Trattato tripartito* è senza dubbio valentiniano, ma il suo autore ha introdotto evidenti adattamenti dottrinali al sistema valentiniano per renderlo più vicino alla propria visione del mondo. Un esempio di questi cambiamenti è lo slittamento nel quadro cosmologico da una complessa emanazione di trenta eoni in coppie formate da un eone maschile e un eone femminile a una Trinità primaria, la quale è molto vicina a ciò che si può trovare nel successivo cristianesimo ortodosso o cattolico. Per questo motivo il testo potrebbe appartenere a una fase matura della scuola valentiniana e si può forse datare al terzo secolo.

Interpretazione della gnosi (NHC XI,1)

A causa delle pessime condizioni in cui versa il testo, è arduo dire qualcosa sull'*Interpretazione della gnosi*: ne esiste soltanto una copia, nel codice XI, lacunosa e danneggiata per più della metà. Si stima che in ogni pagina manchino le prime 18 o 20 linee; inoltre anche la parte inferiore delle pagine è danneggiata: pertanto ricostruire il testo è estremamente difficoltoso, se non impossibile. Secondo stime prudenti, soltanto il 7% del testo originario si è conservato. Il titolo «*Interpretazione della gnosi*» compare al fondo del testo; dalle tracce di inchiostro presenti sulla prima pagina (la parte interna della copertina) possiamo però affermare che era scritto anche all'inizio.

L'*Interpretazione della gnosi* sembra essere un'opera di esegesi scritturistica cristiana. Cita numerosi passi delle Scritture, la maggior parte dei quali dal *Vangelo di Matteo*. C'è anche l'interpretazione di due parabole presenti nel NT: quella del seminatore (Mt 13,1-9) e quella del buon samaritano (Lc 10,29-37). Poiché all'epoca il NT non si era ancora formato e non si presentava nella forma attuale, l'insistenza di questo trattato sugli scritti del NT ci fornisce un'importante indicazione su quali testi fossero conosciuti e utilizzati dai valentiniani e dagli altri cristiani nel secondo secolo. Oltre ai vangeli neotestamentari, per l'autore di questo trattato anche le lettere di Paolo sono fonti molto importanti.

Non è possibile stabilirlo con certezza, ma sembra che l'*Interpretazione della gnosi* sia riconducibile al genere dell'omelia o del sermone. Prendendo a prestito espressioni paoline tratte da *Colossesi* e da *1 Corinzi*, l'autore parla sempre in prima persona, rivolto a destinatari a noi sconosciuti che esorta all'unità e alla pace. Nel fare questo, parla metaforicamente dell'assemblea dei valentiniani come del «capo del corpo», un'espressione tratta da *Colossesi*. Evidentemente erano sorte divergenze in seno alla comunità alla quale l'autore apparteneva, e questa era percorsa da odi e gelosie. Alcuni membri rifiutavano di condividere con gli altri i «doni spirituali» (probabilmente il dono della profezia o della visione, 15,26-38), altri nutrivano invidia nei confronti di coloro che li possedevano (16,31-38; cfr. 1 Cor 12,8; 14,1-9), altri ancora insultavano alcuni considerandoli ignoranti (17,25-28).

L'autore dell'*Interpretazione della gnosi* individua l'origine ultima della divisione e della lite nelle potenze e nell'autorità degli arconti. Il Salvatore viene descritto come il «maestro d'immortalità» (9,19) e viene messo alla prova da un «maestro arrogante» (9,20). L'obiettivo dell'autore è tuttavia quello di porre un termine alla divisione: coloro che hanno meno doni non devono lamentarsi, ma gioire nella condivisione nel Corpo del Salvatore (18,28-38); coloro che hanno doni più grandi, come quello della gnosi, non dovrebbero considerare gli altri ignoranti (17,25-26). Mediante l'unione e l'umiltà tutto può essere ricondotto a unità: «Se vinciamo ogni peccato, riceveremo la corona della vittoria, come il nostro Capo è stato glorificato dal Padre».

L'*Interpretazione della gnosi* versa in uno stato così frammentario che gli studiosi non hanno potuto lavorare un granché su di essa. Negli ultimi sessanta anni, alcuni coptologi e papirologi si sono spesi per ricostruirne il testo, ma la loro opera ha condotto a esiti divergenti: se mettiamo a confronto le edizioni e le traduzioni correnti, possiamo vedere alcuni dei problemi sorti nella ricostruzione testuale e nei suoi esiti. Ad esempio, ecco come le prime

linee esistenti del documento appaiono in due differenti traduzioni moderne (le linee iniziali sono perdute, quindi non sappiamo come si apriva il testo):

credere, [non]
attraverso [ogni tipo
di] ingannevoli [segni
e] prodigi... che
si sono verificati
da... seguiti dopo
di lui, ma attraverso ... e
umiliazioni.

Prima ... o una
visione [essi...nel
modo] in cui hanno
udito... essi hanno crocifisso
[lui] ... generazione,
egli si affretta,
prima ... [Per
Cristo], in modo che la nostra
fede [possa] essere santa
e pura ... non ... nel suo
operato, ma ... ciò, e
questo è fissato in [noi, così che
possiamo] dire che [la nostra]
sofferenza è appesa
alla [croce], fissata
con un chiodo.

(Trad. di Einar Thomassen, cfr.
Marvin Meyer [ed.], *The Nag
Hammadi Scriptures*, HarperOne,
San Francisco 2007, p. 654).

[...essi giunsero a] credere
attraverso [segni e]
prodigi [e menzogne.
L'apparenza] che giunse
a essere attraverso [di loro
seguì] lui, ma
attraverso [accuse]
e umiliazioni [prima
che ricevessero la
capacità di conoscere] una visione
[essi fuggirono senza avere]
ascoltato [che il Cristo]
era stato crocifisso. [Ma la
nostra] generazione sta scappando
perché ancora non
[crede neanche che Cristo
è vivo. Affinché] la
nostra fede [possa essere] santa
(e) pura, [non basata
su] sé stessa vigorosamente,
ma [tenendo]si
radicata in [lui, non]
dite: "Da dove [viene la]
pazienza per misurare
la fede?"

(Trad. di John Turner, cfr.
Marvin Meyer [ed.],
*The Nag Hammadi Library in
English*, Harper & Row, New York
1988, p. 473).

È arduo, in effetti, pensare che si tratti dello stesso testo. Le differenze discendono da due ragioni: in primo luogo la traduzione di Thomassen è più recente, e tiene conto di alcune nuove ricostruzioni operate sul testo originale; in second'ordine, i due traduttori hanno modi di procedere molto diversi. Quello di Thomassen è più "minimalista": non ricostruisce il testo a meno che non sia assolutamente certo della ricostruzione; Turner invece effettua più ricostruzioni fondandosi su congetture.

Quando gli studiosi lavorano su un testo così corrotto, anche se sono in grado di leggere il copto molto bene, devono basarsi sugli studi fatti in precedenza da coloro che hanno esaminato i manoscritti di NH e trascritto fedelmente quanto hanno visto; quindi formulano una serie di ipotesi su ciò che è possibile ricostruire e sul modo in cui farlo. Non tutti gli studiosi del valentinianesimo sono anche esperti nel campo specifico della papirologia. Il passaggio cruciale della trascrizione e della ricostruzione testuale ha importanti implicazioni per i passi successivi della ricerca, nei quali è necessario prendere decisioni su come rendere il testo e valutare in che modo il suo contenuto si ponga in relazione con ciò che sappiamo del mondo antico. Facciamo un esempio: uno dei dati più interessanti dell'*Interpretazione della gnosi* è che – a quanto sembra – essa parla del martirio, un tema particolarmente scottante per gli eresiologi, i quali sostenevano che gli gnostici non sentivano la necessità di morire in difesa della fede cristiana e che, al contrario, fuggivano invece di compiere l'estremo sacrificio della propria vita. Di seguito viene proposto il passo dell'*Interpretazione della gnosi* rilevante per il tema del martirio nelle due traduzioni cui si è fatto riferimento nel caso precedente.

perché parl[ando] alla
Chiesa egli [è diventato] per essa
un maestro di immortalità.
[Egli] distrusse il
[maestro] arrogante che
le ha [insegnato] a [morire. Questo
maestro ha portato] una scuola
di [vita]. Perché [questo maestro
possiede] un diverso tipo di
scuola. [Egli] ci ha insegnato le
lettere [vive]. Egli [ci] ha
portati via dalle lettere
del mondo, quelle
dalle quali ci è stato
insegnato circa la nostra morte.
(Trad. di Thomassen, cfr.
Meyer, *The Nag
Hammadi Scriptures*, cit., p. 656).

[E questo maestro ha
creato una] scuola [vivente],
poiché [questo maestro ha]
un'altra scuola: quando
[ci insegna circa]
le scritture [morte], egli,
dall'altra parte, fa
in modo che noi [rimuoviamo
noi stessi] dalla
[faccia] della terra; noi
abbiamo appreso circa
la nostra morte attraverso
di loro.
(Trad. di Turner, cfr.
Meyer, *The Nag Hammadi
Library in English*, cit., p. 475).

Gli arti [non possono] tutti
diventare [un piede] o un

[Essi] non [possono] tutti
diventare [del tutto un piede]

occhio [o una mano]. Questi
arti non vivrebbero [da
sé stessi], ma ucciderebbero sé stessi.
Noi [sappiamo che essi]
si uccideranno.
(Ivi, p. 660).

o del tutto un occhio [o
del tutto una mano, in quanto]
queste membra non
[vivranno da sole]; ma essi
sono morti. Noi [sappiamo
che essi sono]
messi a morte.
(Ivi, p. 478).

Come si può notare, è estremamente difficile capire di che cosa stia parlando l'autore. Nella traduzione del primo passo fatta da Thomassen sembra che un «maestro di immortalità» sia giunto nella comunità per insegnarle una certa cosa chiamata «le lettere vive», in contrasto rispetto agli insegnamenti di un «maestro arrogante» che aveva detto alla comunità che era necessario morire per la fede. Nella traduzione di Turner è possibile che il maestro di immortalità usi le scritture per mostrare alla comunità che è necessario (o almeno è una cosa lodevole) farsi martirizzare. Il secondo passo si riferisce evidentemente a individui che sono stati estromessi dalla comunità in quanto indisponibili a mettersi al servizio di coloro che essi consideravano dei sottoposti. Se leggiamo la traduzione di Thomassen l'autore afferma che queste persone non sarebbero capaci di vivere al di fuori della comunità: essi «ucciderebbero sé stessi». Nella traduzione di Turner non siamo così sicuri che i membri che non vogliono sottomettersi vengano espulsi: qui l'autore afferma di sapere che essi, trovandosi al di fuori della comunità, saranno «messi a morte». Come si possono conciliare queste due interpretazioni divergenti? La verità è che per poter rispondere ad alcuni interrogativi che pone l'*Interpretazione della gnosi*, in presenza di una così piccola porzione di testo non possiamo fare altro che sperare nella scoperta di un'altra copia in uno stato migliore.

Un'ultima questione concerne l'appartenenza di questo testo all'ambito valentiniano. Per quanto riguarda la cosmologia e il lessico specifico, esso non appare per nulla valentiniano: tutto ciò che possiamo dire è che si tratta certamente di un testo cristiano e che dipende dai testi del NT. Poiché i valentiniani erano cristiani e utilizzavano gli scritti del NT, e questo è il primo trattato all'interno di un codice contenente altri trattati più chiaramente valentiniani, potrebbe essere giusto ascriverlo all'ambito della scuola valentiniana; tuttavia le prove non sono così solide come parrebbe a prima vista.

Trattato valentiniano (NHC XI,2)

Lo scritto denominato *Trattato valentiniano* è privo di titolo e contiene una serie di appendici di carattere liturgico; di esso si conosce soltanto una copia (come dell'*Interpretazione della gnosi*), nel codice XI, che accoglie alcuni trattati valentiniani. Anche questo scritto è gravemente mutilo. Esso era probabilmente utilizzato nell'ambito delle comunità valentiniane per istruire i catecumeni. Si apre con un racconto cosmologico piuttosto somigliante al "Grande racconto" di Ireneo e alla ripresa più tarda che ne fa il maestro valentiniano Tolomeo (*adv. haer.* 1,1,1-8.6); si suddivide in due principali sezioni, dedicate alla creazione e alla redenzione.

1. Creazione: il cosmo ha origine da un solo principio, una monade, ma successivamente si emana in una serie di coppie binarie, chiamate sizigie. All'inizio il Padre (anche chiamato Profondità) genera il Figlio (chiamato anche Nous, l'Intelletto Divino). Attraverso il Nous si originano la prima Diade e la prima Tetrade. Il Padre vuole rivelarsi in un altro eone, chiamato Monogene ("Unigenito"), e produce anche un altro eone, Limite, il quale stabilisce i confini del Pleroma. A questo punto gli eoni mandano Cristo a dare forma a Sophia e ad allontanare da lei le passioni.

2. Redenzione: Sophia, separata dalla sua sizigia (Desiderio), concepisce per conto proprio alcuni "semi", che sono incompleti e privi di forma perché essa li ha prodotti senza l'intervento di un partner maschio (secondo la scienza medica antica, le femmine trasmettono alla prole la sostanza, i maschi la forma; conseguentemente i semi di Sophia hanno la prima ma non la seconda). Nel creare da sola la prole, Sophia contravviene al Desiderio del Padre, il quale prevede che all'interno del Pleroma non sia creato nulla che non sia il prodotto di una sizigia composta da un maschio e una femmina. Sola, al di fuori del Pleroma, Sophia presto si pente della sua azione e ne soffre.

Il Figlio discende per porre un rimedio all'errore di Sophia. Al fine di permettere ai suoi semi privi di forma di diventare creature vere e proprie, egli ascende di nuovo nel Pleroma per formare il prototipo necessario a quanto dovrà accadere in basso, al di fuori del Pleroma. Egli, dunque, crea le forme originali sulla base delle quali sono modellate le immagini nel mondo inferiore. Quindi Pronoia proietta un'immagine di queste forme nella creazione. Viene così creato il mondo insieme all'umanità, e i semi di

Sophia vivono all'interno degli esseri umani. Nel mondo, gli uomini sono preparati e istruiti su come porre rimedio all'assenza di una forma: gli «angeli dei maschi» si uniscono con i semi, di genere femminile, all'interno degli esseri umani, in modo da diventare sizigie. In questo modo essi trasmettono la «forma» maschile alla «sostanza» femminile e così li perfezionano. Con ciò si dà compimento alla «volontà del Padre», Desiderio, il quale si ricongiunge a Sophia, la sua sizigia. Una volta che ciascuno si è ricongiunto alla propria sizigia, il «Tutto» è ricomposto nella sua primordiale unità.

La cosmologia del *Trattato valentiniano* ha tratti comuni ad altre fonti, ma rispetto agli insegnamenti di Valentino o dei valentiniani presenta anche differenze degne di nota. Ad esempio:

1. L'essere primordiale è identificato con il Padre (22,19) anziché con un Genitore asessuato.
2. Solo il Padre è una Monade; egli dimora nel Silenzio. Il Silenzio non è la sua sizigia, come nel racconto del mito valentiniano della creazione secondo Ireneo: di conseguenza non c'è una Diade primaria.
3. Nella cosmologia valentiniana ci sono due Limiti: uno tra l'Ineffabile e il Pleroma e uno tra il Pleroma e Sophia. Nel *Trattato valentiniano*, il Limite gioca un ruolo considerevole nel porre un rimedio all'errore di Sophia, anticipando così l'azione del Cristo.
4. Tra i valentiniani c'erano opinioni diverse riguardo alla causa del fatale errore di Sophia. Alcuni ritenevano che avesse procreato da sola a causa di una sua brama profonda nei confronti del Padre; altri, invece (come accade in questo testo), pensavano che avesse agito deliberatamente, ma in maniera sconsiderata, per imitare il ruolo di Creatore proprio del Padre. In questo caso il suo pentimento e la sua punizione appaiono appropriati.

In coda al *Trattato valentiniano* ci sono alcune appendici frammentarie che sembrano avere un carattere liturgico: *Sull'unzione*, *Sul battesimo A*, *Sul battesimo B*, *Sull'eucaristia A*, *Sull'eucaristia B*. Queste appendici non sembrano essere compiute in sé: appaiono, piuttosto, estratti da testi più lunghi. Contengono preghiere in origine utilizzate nelle iniziazioni dei cristiani valentiniani; da esse apprendiamo che i valentiniani celebravano i sacramenti del battesimo per mezzo dell'acqua, dell'unzione per mezzo dell'olio (crisma) e dell'eucaristia. Non è chiaro, in ogni caso, se questi riti fossero identici a quelli praticati dai cristiani non valentiniani.

Quali elementi rendono un testo “valentiniano”?

Fino a questo punto abbiamo esaminato tre testi provenienti da NH che vengono esplicitamente classificati come “valentiniani”: perché viene applicata loro questa etichetta? Nessuno, in realtà, menziona Valentino o uno dei suoi epigoni conosciuti. Né essi condividono tratti specifici al di là di somiglianze di carattere generale. Nondimeno, tali somiglianze sono considerate tratti tipici del cristianesimo valentiniano, quindi possiamo considerarle come degli indicatori che permettono di attribuire un testo (di NH o di altra provenienza) all’ambito valentiniano. Le domande fondamentali che gli studiosi pongono a un testo per decidere se sia valentiniano o no sono le seguenti.

1. Presenta uno degli elementi della cosmologia valentiniana che concordano con il “Grande racconto” di Ireneo?
 - una Diade o una Monade primaria?
 - un sistema di trenta eoni primari?
 - una cosmologia “emanazionista”, basata su coppie di elementi maschili e femminili (sizigie)?
 - un demiurgo?
 - Sophia è un eone che si pente del suo errore?
 - gli esseri cosmici o gli eoni presentano nomi di ascendenza cristiana (ad esempio Chiesa, Cristo...)?
2. Nel testo vi sono indicazioni relative a un gruppo che si considera una comunità o un’assemblea cristiana?
3. Sono presenti riferimenti a scritti del NT, in particolare al *Vangelo di Giovanni*, al *Vangelo di Matteo* e alle lettere di Paolo?
4. Vi sono tracce che rimandano a celebrazioni di riti cristiani quali il battesimo, l’unzione o, in modo particolare, il rito della “Camera nuziale”, che è esclusivo del valentinianesimo?

Questi sono i criteri utilizzati dagli studiosi per verificare l’appartenenza di un testo all’ambito valentiniano. La TAB. 7.1 offre un prospetto, sul quale vi è un consenso significativo, di quali testi di NH siano chiaramente e quali molto probabilmente valentiniani, e perché. Accanto a questi, sui quali la maggior parte degli studiosi concorda, vi sono altri scritti di NH che potrebbero essere valentiniani. Si può avere un’idea del grado di probabilità della loro ascendenza valentiniana guardando la stessa tabella: ad esempio il *Trattato sulla risurrezione* soddisfa due dei quattro criteri stabiliti. L’autore utilizza il NT e parla del rapporto tra Gesù e il cosmo in un modo compatibile con quanto dice il “Grande racconto” di Ireneo. In ogni

TABELLA 7.1

I testi valentiniani presenti a Nag Hammadi

TESTI DI CERTA O MOLTO PROBABILE ASCENDENZA VALENTINIANA

Trattato tripartito (NHC I,5)

- la cosmologia si accorda con quanto dice Ireneo? sì
- c'è un'autocoscienza comunitaria di tipo ecclesiale? no
- ci sono riferimenti al NT? non è chiaro
- ci sono riferimenti a sacramenti? no

Vangelo di Filippo (NHC II,3)

- la cosmologia si accorda con quanto dice Ireneo? no
- c'è un'autocoscienza comunitaria di tipo ecclesiale? sì
- ci sono riferimenti al NT? sì
- ci sono riferimenti a sacramenti? sì

Vangelo di Verità (NHC I,3)

- la cosmologia si accorda con quanto dice Ireneo? no
- c'è un'autocoscienza comunitaria di tipo ecclesiale? sì
- ci sono riferimenti al NT? sì
- ci sono riferimenti a sacramenti? non è chiaro

Interpretazione della gnosi (NHC XI,1)

- la cosmologia si accorda con quanto dice Ireneo? no
- c'è un'autocoscienza comunitaria di tipo ecclesiale? sì
- ci sono riferimenti al NT? sì
- ci sono riferimenti a sacramenti? no

Trattato valentiniano (NHC XI,2)

- la cosmologia si accorda con quanto dice Ireneo? sì
- c'è un'autocoscienza comunitaria di tipo ecclesiale? sì
- ci sono riferimenti al NT? non è chiaro
- ci sono riferimenti a sacramenti? sì

TESTI DI POSSIBILE ASCENDENZA VALENTINIANA

Trattato sulla risurrezione (NHC I,1)

- la cosmologia si accorda con quanto dice Ireneo? sì
- c'è un'autocoscienza comunitaria di tipo ecclesiale? no
- ci sono riferimenti al NT? sì
- ci sono riferimenti a sacramenti? no

Prima apocalisse di Giacomo (NHC V,3)

- la cosmologia si accorda con quanto dice Ireneo? no
- c'è un'autocoscienza comunitaria di tipo ecclesiale? no
- ci sono riferimenti al NT? no
- ci sono riferimenti a sacramenti? non è chiaro

Pregghiera dell'apostolo Paolo (NHC I,1)

- la cosmologia si accorda con quanto dice Ireneo? sì
- c'è un'autocoscienza comunitaria di tipo ecclesiale? no
- ci sono riferimenti al NT? sì
- ci sono riferimenti a sacramenti? non è chiaro

caso, l'autore non menziona affatto i sacramenti, e, anziché rivolgersi a una chiesa o a una comunità, esprime il suo pensiero sulla risurrezione nella forma di una lettera personale indirizzata da un maestro a un allievo. Questo ovviamente non significa che l'autore non appartenga a una comunità valentiniana: è possibile che le caratteristiche del genere letterario che ha scelto per esprimere le sue idee (una lettera invece di un discorso omiletico) limitino anche le nostre possibilità di comprendere questo documento e metterlo in relazione con valentinianesimo. È anche probabile che, nonostante l'autore del *Trattato sulla risurrezione* conosca lo specifico lessico tecnico usato nell'ambito valentiniano per indicare gli elementi del cosmo, non lo utilizzi in questo scritto in quanto si rivolge a un non iniziato che non lo padroneggia ancora. È ancora una volta il genere a cui appartiene lo scritto a renderci complessivamente più oscuri il pensiero dell'autore e la sua relazione con il valentinianesimo. Per questo motivo gli studiosi sono più scettici nell'etichettare questo trattato come valentiniano.

Con la *Prima apocalisse di Giacomo* abbiamo una situazione simile. In base ai criteri elencati sopra essa non appare valentiniana se non in una misura contenuta. Da un lato, non possiamo aspettarci che in questo trattato – una rivelazione di Gesù a Giacomo – emergano necessariamente in maniera netta elementi valentiniani. Dall'altro, alcuni studiosi si domandano se sia davvero valentiniano, in quanto in esso ricorre una serie di elementi presenti nella descrizione che Ireneo fa di un gruppo valentiniano: i cosiddetti “marcosiani”. Per Ireneo si tratta di elementi valentiniani; possiamo dunque domandarci se essi siano stati inclusi nella *Prima apocalisse di Giacomo* in quanto il suo autore era un valentiniano. È anche possibile che la descrizione dei marcosiani fatta da Ireneo fosse erronea, ma è parimenti possibile che sia i marcosiani sia l'autore della *Prima apocalisse di Giacomo* abbiano utilizzato il medesimo materiale, magari avendolo reperito in una fonte non valentiniana. Questi problemi e queste difficoltà di valutazione spiegano perché consultando altri studi è possibile trovare una classificazione diversa degli scritti valentiniani.

Altri elementi valentiniani nei testi di Nag Hammadi

Nella biblioteca di NH ci sono altri testi che presentano notevoli analogie con idee valentiniane, ma che probabilmente di per sé non sono valentiniani. Essi non soddisfano nessuno dei criteri elencati sopra, tuttavia contengono degli elementi che pongono dubbi ad alcuni studiosi, i quali si

interrogano su una loro possibile provenienza dall'ambito valentiniano. Si tratta dei seguenti trattati:

- l' *Apocrifo di Giacomo*,
- l' *Insegnamento autorevole*,
- l' *Apocalisse di Pietro*,
- gli *Insegnamenti di Silvano*,
- il *Dialogo del Salvatore*,
- *Tuono: mente perfetta*.

Ancora una volta, non esiste un elemento che permetta di escludere con certezza la loro appartenenza a questa corrente, specialmente se consideriamo che i valentiniani possono aver usato, traendone giovamento, scritti che, sebbene non provenissero dalla loro scuola, potevano sembrar loro interessanti o edificanti. Questo sembra essere stato il caso dell' *Apocrifo di Giacomo*, l'unico scritto di diversa matrice inserito fra testi in tutta evidenza valentiniani all'interno del codice I. Forse i valentiniani conoscevano e utilizzavano anche il *Vangelo di Tommaso* (sebbene non lo citino in alcuna delle loro opere pervenute a noi), in quanto sembra trattarsi di uno tra i più antichi testi cristiani, e la *Repubblica* di Platone, parimenti presente a NH, perché era un testo di per sé molto autorevole.

Una "scuola" valentiniana?

Nella sua descrizione di Valentino e dei suoi seguaci, Ireneo usa esplicitamente l'espressione «la scuola di Valentino» (in latino *Valentini schola*): il termine non è comunemente utilizzato in relazione a un gruppo cristiano, quindi doveva essere inteso in senso tecnico, indicando qualcosa di simile alle antiche scuole filosofiche greche. È curioso il fatto che in alcuni testi valentiniani di NH siano presenti un linguaggio e alcune immagini desunti da un ambito scolastico: nel *Vangelo di Verità*, ad esempio, Cristo appare nelle «scuole» e «parla come un maestro» (19,20). Nell' *Interpretazione della gnosi* Cristo è il «maestro di immortalità» che lotta contro il «maestro arrogante» (20,18-25). Ma i valentiniani avevano davvero istituito dei corsi o delle vere e proprie scuole? Purtroppo non lo sappiamo.

Il termine associato più frequentemente ai gruppi valentiniani nei loro scritti è *ekklesia*, che spesso si traduce con "chiesa", ma che più

correttamente indica un'“assemblea”. Pensare a un'assemblea ci mette in guardia dall'intendere erroneamente il termine come riferito a un edificio o alla comunità cristiana che si raduna all'interno di un edificio. Poiché prima del quarto secolo non esistevano edifici pubblici con la funzione specifica di chiese, i valentiniani si riunivano all'interno di abitazioni private. Tuttavia essi si autoconcepivano come una *comunità* e, in maniera ancor più sorprendente di quanto accade nelle loro cosmologie, credevano che la loro *ekklesia* fosse plasmata sul modello di uno degli eoni primari dell'Ogdoade che essi chiamavano “Chiesa” (in greco *ekklesia*). Pertanto allo stesso modo in cui gli individui recavano in sé un riflesso imperfetto dell'immagine di Dio, anche la comunità era modellata sulla base di una realtà divina. Questo linguaggio spicca molto di più rispetto a quello relativo all'ambito scolastico. Ireneo ha forse utilizzato le espressioni relative all'ambito scolastico per distorcere, minimizzandola, l'identità cristiana della chiesa valentiniana, facendola sembrare più simile a una delle scuole filosofiche che egli tanto disprezzava? O forse aveva sotto gli occhi un documento o una serie di documenti valentiniani che, come l'*Interpretazione della gnosi*, concepivano Gesù come una sorta di maestro?

Due iscrizioni valentiniane

Anche se conosciamo molti scritti valentiniani provenienti da NH e al di fuori di questa collezione di testi, è molto difficile ricostruire una storia sociale del movimento. Ci sono i testi, ma non c'è una documentazione archeologica che provi con certezza la presenza di valentiniani in determinati luoghi. Ricerche recenti hanno portato alla luce, letteralmente, alcuni possibili indizi della presenza di una comunità valentiniana a Roma verso la metà del secondo secolo, il periodo nel quale sono stati composti i principali trattati valentiniani di NH. Possediamo due iscrizioni funerarie, di provenienza romana, incise sulla pietra, che appaiono essere state dedicate a membri di gruppi valentiniani. Occorre notare che entrambe sono dedicate a donne. La più completa è una lapide che commemora la vita di una donna romana di nome Flavia Sophe. Questa lastra sepolcrale è stata scoperta nel 1858 ed è ora conservata nel Museo Nazionale Romano-Terme di Diocleziano a Roma. Riporta il seguente epitaffio:



L'iscrizione funeraria di Flavia Sophe, il cui nome è scritto nella forma di un acrostico, composto dalla prima lettera delle righe dispari (Φ Λ Α Β ... = F L A V ...).

Tu che desideri la luce del Padre,
mia sorella, mia sposa, mia Sophe,
sei stata unta nel bagno di Cristo,
con olio puro e immortale.
Ti affretti a guardare
sopra i volti dei divini eoni,
l'angelo della grande Assemblea, il Vero Figlio,
quando sei entrata nella camera nuziale e
sei sorta incorruttibile nella casa del Padre
(...)

Sull'altra facciata c'è un curioso epigramma scritto in una grafia leggermente differente:

Non ebbe una comune fine della vita questa donna che è morta.
Perì, ma vive e vede nella realtà la luce incorruttibile.
Ella vive per coloro che sono vivi; ella è davvero morta per coloro che sono morti.
O Terra, perché ti stupisci di questo tipo di cadavere? Hai forse paura?

Purtroppo non sappiamo molto di Flavia Sophe. Il nome Flavia rimanda alla famiglia imperiale dei Flavi. Poiché ha due nomi e non tre, Flavia Sophe non appartiene alle élite, ma è possibile che ella o alcuni suoi antenati siano stati schiavi nella famiglia imperiale (gli schiavi liberati assumevano il nome dei loro patroni). “Sophe” deriva dal greco *sophia* (“sapienza”), pertanto non possiamo sapere con certezza se questo fosse il suo nome dalla nascita o se si tratti di un nome cristiano ricevuto dopo la conversione e il battesimo. Di certo è un nome adatto a una donna valentiniana. Si ritiene che questo epitaffio sia valentiniano sulla base della presenza di alcuni termini ed espressioni chiave: «la luce del Padre», gli coni, la camera nuziale, e l’idea di entrare nella camera nuziale per risorgere «incorruttibile» nel regno del Padre. Si tratta di termini che non erano comunemente usati nell’ambito del cristianesimo del secondo secolo.

La seconda lastra sepolcrale valentiniana è identificata come NCE 156. È databile con buona approssimazione all’età degli Antonini, ossia alla metà del secondo secolo, quando i valentiniani erano attivi a Roma. Nonostante sia mutila, si può ricostruire come segue:

I fratelli della camera nuziale celebrano con le torce il sacro bagno insieme a me;
essi attendono il banchetto nelle nostre dimore;
lodando il Genitore e glorificando il Figlio,
in quel luogo è solitario Silenzio e Verità.

L’ultima linea, sebbene frutto di ricostruzione, sembra suggerire che chi ha composto questo epigramma conoscesse la teologia valentiniana: si noti che la tetradè primaria nel “Grande racconto” di Ireneo è composta dal Genitore, dal Figlio, dal Silenzio e dalla Verità.

Entrambe le iscrizioni sono state trovate nella stessa zona, in un’area periferica a sud-est di Roma, lungo la Via Latina. La presenza delle due lapidi ci mostra che nell’area c’era una villa o un luogo di altro tipo nel quale si riunivano i valentiniani? Se è così, siamo giunti molto vicini a localizzare un sito valentiniano. Merita inoltre un cenno il fatto che queste siano tra le più antiche iscrizioni cristiane in assoluto. Poiché non possediamo altri resti archeologici di provenienza cristiana databili a questo periodo, la scoperta di queste lastre funerarie indica che i valentiniani non costituivano un gruppo di piccole dimensioni e caratterizzato da credenze eccentriche, come lo dipinge Ireneo: si trattava di un fenomeno più conosciuto e diffuso. Se il valentinianesimo fosse stato così marginale e sotterraneo, perché

oggi sopravvivono due epitaffi valentiniani, mentre non si è conservato nessun altro epitaffio cristiano dello stesso periodo? La presenza di queste iscrizioni ci dà un segno tangibile dell'esistenza dei valentiniani e ce li rende in qualche modo vivi e concreti: è quindi una fortuna che si siano conservate.

Per approfondire

- ALBERTO CAMPLANI, *Per la cronologia di testi valentiniani: il Trattato Tripartito e la crisi ariana*, in "Cassiodorus", 1 (1995), pp. 171-95.
- JEAN-DANIEL DUBOIS, *Le Traité Tripartite (Nag Hammadi I,5) est-il antérieur à Origène?*, in Lorenzo Perrone (ed.), *Origeniana Octava: Origen and the Alexandrian Tradition / Origene e la tradizione alessandrina: Papers of the 8th International Origen Congress*, Pisa, 27-31 August 2001, "Bibliotheca Ephemeridum Theologiarum Lovaniensium" 164, Leuven University Press-Peeters, Leuven 2003, vol. 1, pp. 303-16.
- ID., *Le Traité Tripartite (Nag Hammadi codices I,5) et l'histoire de l'école valentinienne*, in Alain Le Boulluec (éd.), *La controverse religieuse et ses formes*, Cerf, Paris 1995, pp. 151-64.
- ISMO DUNDERBERG, *Beyond Gnosticism: Myth, Lifestyle, and Society in the School of Valentinus*, Columbia University Press, New York 2008.
- PETER NAGEL, *Der Tractatus Tripartitus aus Nag Hammadi Codex I (Codex Jung)*, "Studien und Texte zu Antike und Christentum" 1, Mohr Siebeck, Tübingen 1998.
- UWE-KARSTEN PLISCH, *Die Auslegung der Erkenntnis (Nag-Hammadi-Codex XI,1): Herausgegeben, übersetzt und erklärt*, "Texte und Untersuchungen" 142, Akademie Verlag, Berlin 1996.
- EINAR THOMASSEN, *The Valentinian School of Gnostic Thought*, in Marvin Meyer, *The Nag Hammadi Scriptures*, HarperOne, San Francisco 2007, pp. 790-4.

Due vangeli valentiniani

Vangelo di Verità (NHC I,3; NHC XII,2)

Vangelo di Filippo (NHC II,3)

Nella biblioteca di NH ci sono alcuni vangeli: il *Vangelo di Verità*, il *Vangelo di Tommaso*, il *Vangelo di Filippo* e il *Vangelo degli Egiziani* (esiste anche il *Vangelo di Maria*, che non è stato ritrovato a NH, ma viene incluso in alcune edizioni moderne della biblioteca di NH). Un raffronto, anche sommario, tra questi scritti solleva una spinosa questione: che cosa è un “vangelo”? Che cosa accomuna questi testi, così differenti sotto molti punti di vista? Nella *Cambridge History of Early Christian Literature* si trova la voce “*Gnostic Literature*” (“letteratura gnostica”), ma non la voce “*Gnostic Gospels*” (“vangeli gnostici”); eppure se si scorre la lista dei trattati di NH si vede che vi figurano alcuni vangeli. Perché la situazione è così confusa?

Molti di noi sono certi di sapere che cosa sia un vangelo; del resto ne conosciamo quattro celebri esempi all’interno del NT: i vangeli di Matteo, Marco, Luca e Giovanni. Questi quattro scritti hanno alcune fondamentali caratteristiche in comune: sono racconti della vita di Gesù. Un vangelo, tuttavia, non corrisponde esattamente a una biografia, almeno a giudicare dalla prospettiva dei quattro vangeli neotestamentari. Innanzitutto essi non si conformano a un criterio di completezza né di accuratezza storica: coprono soltanto una parte della vita di Gesù. Solo due dei quattro vangeli, quelli di Matteo e Luca, riportano racconti relativi alla nascita di Gesù; solo uno, quello di Luca, riporta un racconto relativo alla sua infanzia. Tutti e quattro si incentrano sulla vita pubblica di Gesù e raccontano il suo arresto, la sua passione e la sua esecuzione capitale. Tutti e quattro, inoltre, contengono racconti delle sue apparizioni pasquali, e raccontano che Gesù è ritornato in vita per affidare ulteriori insegnamenti ai suoi discepoli (si ritiene, tuttavia, che il racconto delle apparizioni del Risorto in *Marco* sia stato aggiunto successivamente al testo originario). Possiamo quindi concludere che un vangelo è una sorta di biografia che si incentra non solo sulla vita di Gesù, ma sul *messaggio* di quella vita: la salvezza per tutti coloro i quali credono che Gesù sia il messia atteso da Israele.

Il termine “vangelo” deriva dal greco *euaggelion*, composto dal suffisso *eu* (“buono”) e dal sostantivo *aggelion* (“annuncio”, “messaggio”). La radice di *aggelion* è la stessa di “angelo”, che letteralmente significa “messaggero”. Il termine “vangelo”, dunque, in origine non faceva parte di un titolo, anche se compare all’inizio del *Vangelo di Marco*: «Inizio del lieto annuncio (*euaggelion*) di Gesù Cristo, figlio di Dio».

Alcuni trattati di NH recano il titolo di “vangelo” perché è sotto questo nome che erano conosciuti nell’antichità. Non tutti, però. Il *Vangelo di Tommaso*, ad esempio, non inizia con questo titolo, ma con questa frase: «Questi sono i detti segreti che Gesù il vivente ha proferito e che Didimo Giuda Tommaso ha scritto». Dunque è chiaro che nel secondo e nel terzo secolo i cristiani attribuivano al termine “vangelo” un raggio semantico più ampio e non intendevano con esso soltanto un racconto della vita di Gesù. Il *Vangelo di Verità*, per fare un altro esempio, non è un racconto biografico, ma un’omelia; il *Vangelo di Filippo* ha l’aspetto di un prontuario di passi ad uso di un predicatore per la preparazione di omelie. Il *Vangelo di Tommaso*, che è una raccolta di detti di Gesù, è più simile a un vangelo neotestamentario in quanto a forma e contenuto, sebbene manchi di una cornice narrativa e di un racconto della morte di Gesù, mentre il *Vangelo degli Egiziani*, come vedremo, è completamente differente da ogni altro tipo di vangelo.

Dal fatto che un certo scritto abbia il titolo di “vangelo” non dobbiamo dunque far discendere automaticamente l’inclusione del medesimo scritto in un determinato genere letterario. Ciò detto, tutti i vangeli presenti nella biblioteca di NH espongono la propria idea di Gesù, visto come colui che porta il “lieto annuncio” di salvezza all’umanità, sebbene sussistano alcune differenze a proposito delle modalità con le quali egli compie tale missione. In questo capitolo ci occuperemo di due vangeli che appartengono all’ambito valentiniano, il *Vangelo di Verità* e il *Vangelo di Filippo*, mentre tratteremo più avanti due importanti testi che non sono valentiniani, il *Vangelo di Tommaso* e il *Vangelo degli Egiziani*.

Il *Vangelo di Verità*

Nella biblioteca di NH esistono due copie del *Vangelo di Verità*: una completa nel codice I, scritta nel dialetto sub-achmimico, e una molto lacunosa nel codice XII, in copto sahidico. Entrambe sono state scritte

poco prima del 350 e.v. Non conosciamo la data della composizione del testo originale greco; le stime più verosimili la collocano tra il 140 e il 180 e.v. Intorno al 185 Ireneo di Lione parla di uno scritto intitolato *Vangelo di Verità*:

Quanto ai discepoli di Valentino, poiché si trovano al di fuori di ogni timore, arrivando al punto da pubblicare degli scritti di loro propria fabbricazione, si vantano di possedere un numero maggiore di quanti sono i Vangeli. Sono giunti infatti a tale grado di audacia che un'opera scritta da loro abbastanza di recente l'hanno intitolata Vangelo di Verità; opera che per nulla si accorda con i Vangeli degli apostoli, cosicché, anche se usano un Vangelo, lo bestemmiano allo stesso tempo. Perché se il Vangelo pubblicato da loro è il «Vangelo della Verità», e se differisce da quei Vangeli che ci hanno trasmesso gli apostoli, coloro che vogliono si possono rendere conto, come appare nelle stesse Scritture, che ciò che hanno trasmesso gli apostoli non è più il «Vangelo della Verità» (Ireneo, *Contro le eresie*, 3,11,9, trad. di A. Cosentino [Ireneo di Lione, *Contro le eresie*/2, Introduzione, traduzione e note a cura di A. Cosentino, Città Nuova, Roma 2009, pp. 55-6]).

Poiché il trattato scoperto a NH è privo di titolo, non sappiamo se si tratti davvero dello stesso testo al quale fa riferimento Ireneo in questo passo. Ireneo afferma che il *Vangelo di Verità* è uno scritto eretico prodotto dalla scuola valentiniana, e il trattato rinvenuto a NH certamente mostra alcuni caratteri della teologia valentiniana: è dunque probabile che si tratti dello stesso documento o di uno molto simile a quello condannato da Ireneo. Il *Vangelo di Verità* si apre con la proclamazione di un "lieto annuncio" («Il vangelo di verità è una gioia», oppure «Il lieto annuncio di verità è una gioia», a seconda di come si preferisce tradurre il termine *euaggelion*), e in questo senso è un vangelo. Contiene il lieto annuncio di Gesù, il quale viene nel mondo per portare conoscenza, dunque salvezza, e per allontanare l'ignoranza e lo stato di torpore che lo avvolge. Tecnicamente non si tratta di un vangelo, ma di un'omelia, precisamente di una parte di un commento ad alcuni passi delle Scritture, o di un discorso che si fonda su di essi. Era letto ad alta voce in un contesto comunitario, e intende coinvolgere direttamente i presenti ai quali si rivolge. Invece di guardare semplicemente al testo, si provi a leggerne un passo ad alta voce immaginando che ci sia un pubblico intento ad ascoltare e ricettivo nei confronti delle sue idee e del suo repertorio di immagini. Si immagina un predicatore carismatico e capace che catalizza l'attenzione del suo pubblico: tutti i presen-

ti pendono dalle sue labbra. Egli parla della salvezza, del reale compito di Gesù nel mondo e del fatto che sia necessario comportarsi come autentici figli del Padre celeste.

Un sermone contiene materiali di diverso tipo: una sezione omiletica, un'esposizione dottrinale che intende trasmettere alcuni insegnamenti, e una parnesi, o esortazione morale, per mezzo della quale una comunità viene incoraggiata ad assumere determinati atteggiamenti. Mentre non tutti questi elementi possono sembrare straordinari secondo gli standard attuali (dopotutto – si potrebbe pensare – che cosa c'è di tanto interessante nel possedere un sermone gnostico?), il *Vangelo di Verità* offre agli studiosi una prova preziosa del fatto che non tutti i testi gnostici sono stati composti da singoli individui che scrivevano riflessioni personali sul mondo a proprio beneficio, ma che esistevano gruppi di persone che condividevano le stesse credenze e che si riunivano regolarmente. In altre parole, il *Vangelo di Verità* mostra l'esistenza di una comunità valentiniana, cosa che prima della scoperta di NH non era possibile dimostrare. Dire che si trattava di una comunità gnostica, tuttavia, non chiarisce molto le cose. Si legga il testo del *Vangelo di Verità* dall'inizio alla fine e si provi a rispondere a questa domanda: mettendovi nei panni di un appartenente a una comunità proto-ortodossa, trovereste in questo testo qualcosa di dottrinalmente deviante? Nelle idee che vi vengono espresse, c'è qualche tratto spiccatamente "gnostico" o eretico? Molti rimarrebbero sorpresi nel constatare quanto la teologia del *Vangelo di Verità* sia vicina a quella del cristianesimo proto-ortodosso. Del resto, questo sapore proto-ortodosso si accorda con quanto conosciamo del valentinianesimo del secondo secolo. Alcuni studiosi hanno ipotizzato che i valentiniani partecipassero al culto e alle riunioni dei cristiani proto-ortodossi senza particolari problemi. Divergevano da loro soltanto su certi specifici punti esegetici, non nella prassi o nelle credenze più generali.

Il *Vangelo di Verità* è uno dei trattati di NH con i quali il lettore moderno può entrare più facilmente in sintonia. Per cominciare, in esso ricorrono pochi termini o concetti difficili, e il testo è comprensibile anche per i lettori che non abbiano una conoscenza profonda del cristianesimo del secondo secolo. Per questo Harold Attridge, dell'Università di Yale, ha ipotizzato qualche tempo fa che questo vangelo sia in realtà uno dei pochi testi gnostici scritti a beneficio degli outsider, coloro che non erano iniziati, e che servisse, in altre parole, a introdurre i lettori, o meglio gli ascoltatori (il testo era letto a voce alta) alla teologia valentiniana. Esso

riflette probabilmente una prospettiva inclusivista, che intendeva abbracciare cristiani di vari orientamenti entro un'unica comunità grande e viva. Si noti che gli appartenenti alla comunità sono esortati alla responsabilità sociale: occorre aiutare «coloro che hanno inciampato», prendersi cura dei malati e offrire un giaciglio a coloro che sono stanchi; dare da mangiare agli affamati e sforzarsi sempre di aiutare gli altri. L'autore precisa che questo corrisponde a compiere «la volontà del Padre», il che è appropriato, in quanto si dice che gli appartenenti alla comunità vengono «da Lui».

Il linguaggio e il simbolismo del *Vangelo di Verità*

Il *Vangelo di Verità* è scritto in maniera molto accurata; si tratta di una tra le opere più raffinate, dal punto di vista compositivo, della letteratura cristiana antica. È chiaro che il suo autore non solo era un personaggio di grande cultura, ma anche uno scrittore e un predicatore dotato. Anche per queste sue caratteristiche molti studiosi attribuiscono l'opera a Valentino stesso. Se le cose stanno così, è davvero eccezionale il fatto di possederla, perché la chiesa ha distrutto tutti gli scritti di questo maestro così popolare e carismatico, che finì con l'essere considerato eretico (solo pochi frammenti delle sue opere sono stati preservati). Ebbene, lo stile del *Vangelo di Verità* ricorda effettivamente quello dei frammenti sopravvissuti degli scritti di Valentino; è quindi agevole pensare che questo splendido sermone sia il frutto dalla penna di un teologo del suo livello. Basta pensare al modo in cui il testo allude a numerosi passi neotestamentari, come la parabola della pecorella smarrita o il "Discorso della montagna": nel complesso, nel *Vangelo di Verità* ci sono dalle trenta alle sessanta allusioni ai testi delle Scritture. Da ciò possiamo dedurre che il pubblico al quale si rivolgeva aveva con queste una notevole familiarità. Il NT non esisteva ancora nella forma di un unico libro, e i vangeli che confluirono in esso avevano circolazione autonoma, o singolarmente o già come un gruppo di quattro libri. Ma il testo contiene molti altri riferimenti a scritti ora inclusi nel NT, tra i quali le lettere paoline (Gal, 1 e 2 Cor, Ef, Col) e altri scritti (1 Gv, Apoc, Eb). Tra questi è il *Vangelo di Giovanni* quello che più contribuisce a conferire al *Vangelo di Verità* il suo particolare sapore. Il *Vangelo di Verità* è colmo di metafore e similitudini particolari: ad esempio, ad accanirsi su Gesù e a suppliarlo non è l'autorità politica imperiale, ma un'entità chiamata

“Errore”; Gesù non viene inchiodato alla croce, ma a un albero, e pertanto diviene «frutto della conoscenza del Padre» (in questo modo si assiste a un ribaltamento, in un certo senso, dell’immagine del frutto della conoscenza del bene e del male da cui si è originato il peccato di Adamo ed Eva). I figli del Padre, avendo ottenuto la gnosi, serbano nei loro cuori «il libro vivo della vita», Gesù si riveste di quel libro e «rende pubblico, sulla croce, l’editto del Padre».

Il mito della creazione nel *Vangelo di Verità*

Il *Vangelo di Verità* si apre con un “mito della creazione” che racconta la comparsa dell’Errore nel mondo. In questo mito Errore è personificato in una figura femminile. Questa crea il mondo materiale come una sorta di «nebbia» o come «oblio» (16,12). Gli esseri umani che vivono in esso sono ignoranti, inconsapevoli della loro origine spirituale e della conoscenza del Padre. Gesù viene nel mondo per correggere quanto è stato fatto da Errore: questa reagisce con veemenza e «lo inchioda a un albero» (18,24), dove egli diviene «frutto della gnosi del Padre» (18,25), e coloro che ne mangiano metaforicamente scoprono il Padre dentro di loro.

Questo mito spirituale delle origini, molto diverso da quello del “Grande racconto” di Ireneo, determina il nucleo teologico centrale del *Vangelo di Verità*: gli esseri umani hanno bisogno di ricevere la gnosi per annullare l’ignoranza e, così facendo, riscattare il mondo dall’oblio. Poiché l’oblio è venuto alla luce perché il Padre non era conosciuto, dal momento in cui il Padre viene conosciuto l’oblio non esisterà più (18,3-11). In questo modo il *Vangelo di Verità* trasforma in pura allegoria un mito cristiano relativo alla creazione e inoltre trasferisce il “campo dell’azione” o il “campo della trasformazione” dei singoli cristiani dal cosmo all’individuo. La salvezza non è universale; non si realizza mediante un intervento proveniente dal di fuori e incarnato nello scorrere del tempo: è, al contrario, una trasformazione tutta interiore della coscienza.

A differenza di altri testi cristiani, *Vangelo di Verità* non presenta una visione apocalittica e “distruttiva” della fine del mondo, ma evoca una riconciliazione o una correzione generale del cosmo. La manchevolezza sarà trasformata in pienezza, la molteplicità sarà ricondotta a uno stato unitario. Il predicatore trae da questo mito apocalittico un’occasione di preghiera silenziosa e di riflessione:

Quando l'unità porterà alla perfezione le vie, nell'unità ciascuno ritroverà sé stesso, e attraverso la gnosi ciascuno purificherà sé stesso dalla molteplicità riconducendosi all'unità, consumando in sé stesso la materia come un fuoco, e l'oscurità per mezzo della luce, e la morte per mezzo della vita. Poiché ciò è accaduto a ciascuno di noi, è opportuno che ciascuno rifletta sull'unità, in modo che questa casa possa essere santa e nel silenzio protesa all'unità (25,8-23).

Gesù nel *Vangelo di Verità*

In questo testo Gesù viene ritratto come un personaggio divino e umano, e descritto essenzialmente in termini cosmici; in altre parole, i suoi avversari non sono l'imperatore, gli scribi o i farisei, ma l'immagine personificata e ipostatizzata di Errore. Gesù è venuto per rovesciare e annullare il potere di Errore sul mondo. Venuto sulla Terra e incarnato come uomo, Gesù diventa un maestro o pedagogo (19,20).

Riepilogo

Il *Vangelo di Verità* è un documento molto importante e in grado di ribaltare alcuni pregiudizi diffusi circa lo gnosticismo antico. Non parla di elaborate cosmologie, del Demiurgo, né di un anticosmismo o di un marcato dualismo. È un sermone dai toni poetici e appassionati e che al tempo stesso doveva essere molto semplice da capire per chi lo ascoltava. Come ogni sermone ben riuscito si rifà a un immaginario evocativo e contiene allusioni alle Scritture che dovevano essere parimenti comprensibili al pubblico; parla, infine, di esperienze nelle quali il pubblico si poteva riconoscere. Nel *Vangelo di Verità* ci sono, certo, passi nei quali trovano espressione alcune idee piuttosto difformi rispetto a quanto si trova nelle epistole paoline o nei vangeli del NT (ad esempio si afferma che Errore, e non il Dio della *Genesi*, ha creato il mondo); ma ci sono anche indicazioni del fatto che la comunità alla quale il sermone si rivolge non si distaccava così marcatamente da ciò che consideriamo cristianesimo ortodosso: essa conosceva, infatti, i vangeli e le lettere di Paolo, e il predicatore stesso la esortava, cristianamente, a sfamare gli affamati e a prendersi cura dei malati. In breve, il *Vangelo di Verità* ci permette di farci un'idea sul modo in cui una comunità del secondo secolo concepiva sé stessa e la figura di Gesù e su come interpretava la sua e la propria missione nel mondo.

La similitudine del sogno

Una tra le più importanti similitudini presenti nel *Vangelo di Verità* rappresenta la vita priva della gnosi «come uno immerso nel sonno e che si ritrova in preda agli incubi: corre verso qualcosa ma è incapace di muoversi mentre viene inseguito, o lotta corpo a corpo con qualcuno ricevendo colpi, o precipita dall'alto, o è spinto in alto dall'aria ma senza avere le ali; qualche volta è come uno che sente che qualcuno vuole ucciderlo sebbene nessuno lo stia inseguendo, o come se uccidessero i suoi vicini, del cui sangue è sporco, fino a quando colui che è passato attraverso tutti questi sogni si sveglia. Coloro che erano alle prese con questi problemi non vedevano nulla, poiché quei problemi di fatto non erano nulla. Così sono coloro che hanno eliminato da sé la mancanza della gnosi come un sogno, in quanto per loro non conta più nulla».

Questo testo apre notevoli squarci sulla psiche umana di 2000 anni fa: grazie ad esso sappiamo che i cristiani che vivevano nell'Impero romano avevano gli stessi incubi che abbiamo noi oggi!

Il *Vangelo di Filippo*

Pur essendo per molti aspetti diverso dal *Vangelo di Verità* (e parimenti dai vangeli del NT), il *Vangelo di Filippo* riflette una visione del mondo di stampo valentiniano. Per quanto riguarda il genere letterario, questo vangelo si avvicina a una collezione o a un'antologia di detti, raccolti in un modo apparentemente casuale. Del testo esiste una sola copia, presente nel codice II, databile al 350 circa, ma la sua composizione risale molto probabilmente al secondo secolo. Si ritiene che sia stato composto in greco, ma la presenza di alcuni giochi di parole e di riferimenti a etimologie siriane induce a pensare che alcune sue parti siano state scritte nella Mesopotamia occidentale, dove i cristiani erano bilingui e parlavano sia il greco sia il siriano. Il fatto che l'autore utilizzi termini stranieri, talvolta spiegandoli, potrebbe d'altra parte essere più semplicemente un modo per fare sfoggio con i lettori o gli ascoltatori della propria erudizione. Il testo è praticamente conservato in forma integrale.

Come accade nel *Vangelo di Verità*, il termine "vangelo", presente nel titolo, va qui inteso nel suo originario significato di "lieto annuncio" o come una serie di insegnamenti. Poiché nel *Vangelo di Filippo* si trovano raccolti insieme numerosi insegnamenti attribuiti a Gesù, molti studio-

Chi era Filippo?

Nonostante il titolo di questo scritto sia *Vangelo di Filippo*, da nessuna parte nel testo si afferma che lo abbia scritto effettivamente Filippo. Probabilmente è stato attribuito a questo apostolo perché è l'unico ad essere menzionato per nome nel testo (73,8). Il nome di Filippo compare negli elenchi dei dodici apostoli di Gesù (cfr. Lc 6,13-16). Secondo gli *Atti di Filippo*, un testo del quarto secolo, questo apostolo fu missionario nelle regioni orientali dell'Impero, e in particolare in Siria. La tradizione narra che fu giustiziato mediante crocifissione o decapitazione nella città di Ierapoli (oggi Pamukkale, un centro turistico turco), ma di questo fatto mancano attestazioni storiche. I resti mortali dell'apostolo Filippo non sono stati identificati.

si considerano questo trattato come un prontuario che offriva a colui (o colei) che si preparava a predicare nell'ambito comunitario un repertorio di passi ed espressioni. Lo scritto si può agevolmente suddividere in brevi unità testuali: lo studioso tedesco Hans-Martin Schenke lo ha diviso in 127 detti; nella raccolta di testi gnostici curata da Bentley Layton (diffusa nel mercato americano) si adopera, anche se con qualche modifica, la numerazione di Schenke; qui useremo invece, come per gli altri testi di NH, la tradizionale numerazione interna basata sulle pagine e le righe del codice che lo contiene.

Gesù nel *Vangelo di Filippo*

In questo vangelo Gesù parla molto: talvolta dice cose che ci suonano familiari, perché vicine a quelli che sono i suoi insegnamenti nel NT, altre volte dice cose che non trovano corrispondenze in altri scritti. Ci si può allora domandare se l'autore di questo vangelo avesse accesso a insegnamenti autentici di Gesù altrimenti perduti. Per ragionare su tale questione dobbiamo basarci sui detti che già conosciamo attraverso altri testi (TAB. 8.1) e su quelli altrimenti sconosciuti (TAB. 8.2).

Nella TAB. 8.1 si mettono in evidenza alcuni dati interessanti: possiamo innanzitutto notare che l'autore del *Vangelo di Filippo* ha utilizzato i vangeli di Matteo e di Giovanni, oltre alla *Prima lettera ai Corinzi* di Paolo. Sono esattamente le fonti sulle quali si basano anche gli altri scritti valentiniani, il che offre una conferma al fatto che questo vangelo provenga da

TABELLA 8.1

Detti di Gesù nel *Vangelo di Filippo* che hanno paralleli nel NT

| <i>Vangelo di Filippo</i> | | NT |
|---------------------------|---|-----------------------|
| 55,33-34 | Il Padre mio che è nei cieli... | Mt 16,17 |
| 57,3-5 | Chi non mangia la mia carne... | Gv 6,53 |
| 68,8-12 | Va' nella tua stanza, chiudi la porta... | Mt 6,6 |
| 68,26-27 | Mio Dio, mio Dio, perché mi hai abbandonato? | Mt 27,46; Mc 15,34 |
| 72,33-73,1 | Così conviene che adempiamo ogni giustizia. | Mt 3,15 |
| 77,18 | L'amore edifica... | 1 Cor 8,1 |
| 83,11-13 | Già la scure è posta alla radice dell'albero... | Mt 3,10; Lc 3,5 |
| 84,7-9 | Conoscerete la verità, e la verità vi farà liberi. | Gv 8,32 |
| 85,29-31 | Ogni albero che non è stato piantato dal Padre mio che è nei cieli... | Mt 15,13 |

tale ambito, oltre a dirci quali erano gli scritti più utilizzati nel secondo secolo. Parimenti interessante è il modo nel quale l'autore cita Gesù: non per conferire un'aura di autorità alle sue parole (non dice: "fate come vi dico, perché Gesù dice di fare così"), ma per spiegare i significati reconditi e allegorici che stanno dietro alle parole di Gesù (si consideri con attenzione il contesto dei primi due detti). Si presuppone, dunque, come necessaria la presenza di qualcuno che non solo sia in grado di citare la Scrittura al momento e al posto giusto, ma che la interpreti.

L'autore cita in nove occasioni detti di Gesù presenti nel NT, e in altre otto occasioni sue parole che non sono altrimenti conosciute: in totale, la fonte di quasi la metà dei detti di Gesù citati è sconosciuta. Consideriamo questi detti "perduti", presentati nella TAB. 8.2: sebbene non ci siano familiari, ricordano da vicino le parole attribuite a Gesù nei vangeli del NT, che per lo più sono parabole o formulazioni più brevi chiamate *aforismi*. Si veda, ad esempio, il primo detto (55,37-56,3): «Prendi qualcosa da ogni casa. Raccogli (le cose) nella casa del Padre, ma non rubare né rimuovere (nulla) mentre sei nella casa del Padre», o il quarto (63,29-30), su Gesù che viene «come un tintore». Dal punto di vista formale essi potrebbero essere molto antichi, addirittura detti autentici di Gesù. Nel

TABELLA 8.2

Detti di Gesù nel *Vangelo di Filippo* che non hanno paralleli nel NT*Vangelo di Filippo*

| | |
|------------|---|
| 55,37-56,3 | Prendi qualcosa da ogni casa... |
| 58,10-14 | Tu che hai unito la Luce Perfetta con lo Spirito Santo... |
| 59,25-27 | Chiedi a tua madre, ed ella ti darà... |
| 63,29-30 | Il Figlio dell'Uomo è venuto come un tintore. |
| 64,2-9 | Perché non ti amo come lei? |
| 64,10-12 | Beato Colui che è prima di essere... |
| 67,30-35 | Sono venuto per rendere il basso come l'alto... |
| 74,25-27 | Qualcuno è entrato nel regno dei cieli ridendo... |

caso di 63,29-30, ove Gesù dice che il Figlio dell'Uomo è venuto «come un tintore», l'espressione utilizzata appare un po' strana, ma si fonda su un piccolo gioco di parole in greco: *baptein* significa "tingere", *baptizein* significa "battesimare". Poiché Gesù parlava aramaico, non greco, è dunque improbabile che questo detto sia riconducibile a lui. In altri detti attribuiti a Gesù in questo vangelo ricorrono espressioni tipiche del valentinianesimo del secondo secolo: ad esempio, in 58,10-14 si parla della «luce perfetta» e dell'unione con angeli intesi come «immagini»; in 59,25-27 si fa riferimento a una Madre divina. In questi casi è evidente l'anacronismo rispetto all'epoca in cui era vissuto Gesù. I detti 64,10-12 e 67,30-35 sono molto simili a espressioni presenti nel *Vangelo di Tommaso*: il primo è probabilmente una resa del detto 22 del *Vangelo di Tommaso*. Ciò indica che l'autore probabilmente lo conosceva. Complessivamente, dunque, sebbene molti siano tentati di farlo, è difficile sostenere che il *Vangelo di Filippo* si basi su una fonte perduta di detti autentici di Gesù.

Rito e dottrina sacramentale nel *Vangelo di Filippo*

Uno dei lavori più stimolanti condotti dagli studiosi sul testo del *Vangelo di Filippo* è consistito nell'identificazione di riferimenti a cinque sacramenti, o meglio «misteri»: "battesimo", "unzione" con olio santo, "eucaristia", "redenzione" e "camera nuziale". Mentre battesimo ed eucaristia (o

“comunione”, o “Cena del Signore”) sono oggi familiari alla maggior parte dei protestanti, e battesimo, eucaristia e unzione ai cattolici, agli anglicani e agli ortodossi, gli altri due sacramenti, redenzione e camera nuziale, sono molto più misteriosi. Essi appaiono essere parte del sistema sacramentale di alcune cerchie valentiniane. Purtroppo, però, il *Vangelo di Filippo* non ci fornisce elementi che ci facciano capire in che cosa consistessero di preciso questi sacramenti. È necessario fare alcune indagini per mettere insieme tutti i dati che è possibile raccogliere.

È notoriamente complesso reperire informazioni sui riti del mondo antico. Il rito è infatti qualcosa che gli individui compiono e non qualcosa che essi pensano o credono, e mentre solitamente si mette per iscritto quello che si pensa o ciò che si crede al fine di trasmetterlo ad altri, si insegna e si impara un rito compiendolo e partecipandovi o assistendovi. Per questo motivo, in pratica non abbiamo alcun testo cristiano antico che ci spieghi un rito o un sacramento. Possiamo capire qualcosa del significato del rito; molto più complesso è ricostruire come il rito praticamente si svolgesse. Ricostruire un rituale è particolarmente arduo perché a un rituale possono essere attribuiti significati e interpretazioni differenti a seconda di chi vi assiste. Immaginate di non sapere nulla del cattolicesimo e di entrare in una chiesa nella quale vedete la gente avvicinarsi in fila a un uomo sul fondo, il quale pone piccole ostie rotonde sulla lingua delle persone: che cosa potete immaginare che costoro stiano facendo e perché? Come potete conoscere il significato recondito del rito, ossia che quell'uomo sta trasmettendo ai fedeli il corpo transustanziato del loro salvatore? Anche se ciò vi fosse spiegato, probabilmente vi porreste altre questioni: quale salvatore? Che cosa ha a che fare con quelle piccole ostie rotonde? Perché sono rotonde? Perché c'è un uomo che le distribuisce e la gente non le prende per conto proprio da un contenitore posto sull'altare? Per ognuna di queste domande c'è una risposta. Ma la spiegazione relativa al ruolo del sacerdote può essere diversa a seconda che a darla sia un membro della comunità oppure un antropologo. Il più delle volte, comunque, il senso del rito non risulta del tutto chiaro, perché è in gioco la partecipazione allo stesso. Inoltre, se tutti i membri di un gruppo appartengono alla stessa religione, o alla stessa setta, o alla stessa congregazione, ci sono maggiori possibilità che nessuno intenda perdere tempo a scrivere le varie fasi del sacramento e le relative spiegazioni: non se ne avrebbe alcun bisogno, dal momento che ciascun membro del gruppo interpreta il rito più o meno allo stesso modo, avendone appreso il significato assistendovi

e partecipandovi per tutta la vita. Con il *Vangelo di Filippo* ci troviamo pressappoco in questa stessa situazione: il testo non offre una spiegazione dei sacramenti in quanto è destinato ad essere utilizzato nell'ambito della comunità, non al di fuori; si rivolge a persone che sono già in grado di cogliere il significato dei riferimenti che l'autore fa alla "camera nuziale".

Può essere un utile considerare ciascun sacramento di cui si parla nel *Vangelo di Filippo* separatamente. Si individuino nel testo tutti i detti che si riferiscono al battesimo, all'unzione e così via, e si cerchi di capire se ciò aiuta a chiarire le cose e perché. Di quali sacramenti si offrono più spiegazioni o si parla maggiormente e in più occasioni, e quali invece risultano più misteriosi?

Nel periodo in cui si diffuse nell'Impero romano, il cristianesimo adottò il termine "mistero" in riferimento a ciò che oggi chiamiamo "sacramento", da un lato perché dietro al rito c'era un significato nascosto (questo è particolarmente vero nel caso del battesimo, che era riservato agli iniziati). Sebbene la fede cristiana fosse aperta a tutti, come lo erano i Misteri Eleusini, si diventava pienamente cristiani soltanto dopo essere passati attraverso un'iniziazione nell'ambito della comunità, di norma mediante il battesimo. Il *significato* del battesimo, al di là dell'immergersi nell'acqua, è il "mistero"; anche il battesimo stesso, in quanto rito, è però di per sé un "mistero". Dall'altro lato, quindi, il termine "mistero" significa più "rituale" o "qualcosa che si fa", che qualcosa di segreto.

Tra i cristiani vi erano opinioni differenti sul significato recondito o esoterico dei sacramenti, su quanti sacramenti fosse necessario ricevere, sulla frequenza con la quale dovessero essere celebrati e su quale autorità fosse preposta ad amministrarli. Prendiamo dunque in considerazione ciascuno dei cinque sacramenti di cui parla il *Vangelo di Filippo*. Essi sono trattati nel testo secondo un ordine che pare riflettere la loro importanza.

1. *Battesimo*. Fondamentale, nel cristianesimo antico, era il rito del battesimo. Questa pratica deriva probabilmente da un rituale di purificazione giudaico. Certamente, come mostrano i testi del NT, il battesimo ha una posizione centrale nella teologia cristiana delle origini. Secondo i vangeli, Gesù non battezza nessuno, ma viene battezzato da Giovanni "il Battezzatore" che amministra il battesimo per la remissione dei peccati e in preparazione alla fine del mondo. Nelle lettere di Paolo (scritte prima dei vangeli) il battesimo è un rito che segna l'ingresso nella comunità dei credenti di nuovi membri e anche un passaggio simbolico dalla morte alla rinascita: è quindi un modo per assimilare il o la credente a Gesù stesso.

Nel secondo secolo il battesimo era un rito di iniziazione e veniva amministrato esclusivamente a individui adulti che si erano preparati a lungo per riceverlo (nel periodo della preparazione venivano chiamati catecumeni). La prassi di battezzare i bambini non era ancora diffusa ed era limitata ai casi nei quali un bambino stava per morire. Il battesimo, spesso celebrato all'alba, veniva amministrato in speciali fonti battesimali nei quali il catecumeno si immergeva nudo. Era pertanto un rito privato e comportava un'esperienza in un certo senso traumatica; inoltre era preso molto seriamente, soprattutto se pensiamo che si riteneva che dopo aver ricevuto la "nuova vita" con il battesimo non si potesse più peccare. Il battesimo lavava via non soltanto i peccati di un individuo, ma anche il destino che si riteneva gli astri avessero fissato per lui. Chi aveva ricevuto il battesimo da poco tempo era quindi chiamato "neofita", letteralmente "nato di nuovo". Costui (o costei) riceveva vesti bianche nuove, un nuovo nome cristiano e, per un certo periodo, si nutriva di latte, proprio come i neonati.

Il problema del peccato, in ogni caso, persisteva. Uno dei più accesi dibattiti nei primi secoli cristiani concerneva la questione della possibilità di ripetere il battesimo: alcuni dicevano che era possibile, altri che non lo era. Non è chiaro che cosa pensassero i valentiniani; il *Vangelo di Filippo* sembra suggerire che il battesimo non era presso di loro il rito più importante e che anzi era possibile che qualcuno venisse immerso nelle acque battesimali e ne uscisse senza averne ricevuto nulla (64,22-25).

2. *Unzione o rito del crisma*. L'unzione avviene per mezzo dell'olio, di solito di oliva. Può essere associata al battesimo con l'acqua, a un esorcismo, oppure può essere conferita in prossimità della morte (il rito è oggi chiamato "Unzione degli infermi"). Secondo il *Vangelo di Filippo* il rito del crisma è più importante del battesimo, perché "Cristo" significa "unto", e non è quindi il battesimo a rendere un individuo un cristiano, ma l'unzione, in quanto il termine "cristiano" è connesso con "unto". Il *Vangelo di Filippo* associa il rito del crisma con la luce, probabilmente perché l'olio era usato per alimentare le lampade. Se il battesimo, amministrato per mezzo dell'acqua, era associato alle acque primordiali di cui parla Gen 1,2, il rito del crisma era associato alla luce primordiale di Gen 1,3. Sembra anche che l'unzione avesse la funzione di trasformare l'anima dopo la morte in un essere luminoso, del quale le forze malvagie che ostacolavano l'ascesa delle anime verso il Padre dopo la morte non avrebbero potuto impossessarsi.

3. *Eucaristia*. L'eucaristia prevede la consumazione rituale di pane e vino in commemorazione delle parole e dei gesti compiuti da Gesù nell'ultima

cena (Mt 26,17-30; Mc 14,12-26; Lc 22,7-39; Gv 13,1-17,26). La collocazione di questo rituale nel sistema previsto dal *Vangelo di Filippo* non è chiara; in ogni caso esso non sembra rivestire una particolare importanza. Ciò è forse collegato al fatto che secondo l'autore il rito che prevede di «mangiare la carne e bere il sangue» di Gesù è del tutto simbolico: la «carne» è la Parola e il «sangue» lo Spirito Santo.

Questi tre “sacramenti” – battesimo, unzione, eucaristia – sarebbero diventati molto importanti nel successivo cristianesimo cattolico e sono tuttora celebrati anche nell'ambito di altre confessioni cristiane. Il *Vangelo di Filippo* tratta però anche di altri due sacramenti che non sono successivamente entrati a far parte della prassi religiosa della corrente maggioritaria del cristianesimo: la “redenzione” e la “camera nuziale”.

4. *Redenzione*. Il misterioso rito denominato “redenzione” sembra essere stato proprio dei soli valentiniani. Il termine greco, *apolytrosis*, è un composto che significa letteralmente “riscatto”; ma che cosa si intende riscattare? Un indizio è dato dal fatto che questo rituale sembra si celebrasse in punto di morte, quando l'anima stava per essere separata o slegata dal corpo. Di conseguenza lo scopo del rito era quello di facilitare l'ascesa dell'anima dopo la morte. Nel testo i riferimenti alla redenzione sono estremamente rari e sempre oscuri. Bentley Layton preferisce parlare di “riscatto” anziché di “redenzione”.

5. *Camera nuziale*. Parimenti misterioso è il rito valentiniano della “camera nuziale”. Si è riflettuto a lungo cercando di decidere se i valentiniani celebrassero effettivamente un matrimonio tra un uomo e una donna, o se la “camera nuziale” fosse un rito che prevedeva l'unione sessuale tra marito e moglie, oppure se il rito non si riferisse a pratiche sociali o sessuali sulla terra, bensì si trattasse di una sorta di “matrimonio spirituale” tra l'anima e il suo corrispondente spirituale celebrato nelle alte sfere.

L'importanza assegnata alla coppia di elemento maschile ed elemento femminile chiamata sizia è una costante nel valentinianesimo. Si credeva che ogni uomo avesse un corrispondente femminile e che ogni donna avesse un corrispondente maschile. L'unione delle coppie composte da elemento maschile ed elemento femminile in un “uno”, inteso come superamento della creazione o come il ritorno allo stato primordiale di androginia, era ritenuta essenziale per il raggiungimento della salvezza o la reintegrazione spirituale del cosmo. Pertanto il rituale della “camera nuziale” potrebbe simboleggiare l'unione di una persona celibe con il suo o la sua corrispondente spirituale, ma anche l'unione di Sophia con il suo

 Gesù e Maria Maddalena seduti sotto un albero

Uno degli aspetti più provocatori del *Vangelo di Filippo* è quello relativo alla relazione affettiva che intercorre tra Gesù e Maria Maddalena; purtroppo, a causa di una lacuna nel testo, non è chiaro di quale tipo di relazione effettivamente si tratti. Il testo dice: «E il compagno di [...] Maria Maddalena. Il [...] amava] lei più di [tutti] i discepoli ed [era solito] baciarla sulla [...] più] spesso di tutti gli altri [discepoli]» (62,32-64,8).

La questione più scottante è certo la seguente: dove esattamente Gesù baciava Maria Maddalena? Per coloro che sostengono che Gesù e Maria Maddalena fossero legati da una relazione amorosa la tentazione di integrare il termine “bocca” è forte. Ma si consideri come suona in modo diverso il testo a seconda che vi inseriamo la parola “bocca” o la parola “fronte”. Dall’altra parte, anche se l’integrazione “bocca” fosse corretta, ciò non implicherebbe automaticamente l’esistenza di un rapporto amoroso tra i due. Nel *Vangelo di Filippo* il bacio è un atto spirituale: «è infatti mediante un bacio che il perfetto concepisce e partorisce». All’interno della comunità il bacio è anche uno strumento per la crescita spirituale: «Per questa ragione (ossia per condividere la gnosi), noi ci bacciamo anche l’un l’altro, ed è attraverso la grazia presente in noi che concepiamo». “Baciare” Gesù, quindi, significa assorbire la gnosi nelle sue parole (il Logos, che letteralmente significa “parola” o “discorso”), per essere nutriti «dalla sua stessa bocca», come spiega il *Vangelo di Filippo*.

corrispondente attraverso il matrimonio e quindi un atto di profonda riparazione del “peccato originale” che aveva lacerato l’integrità del cosmo quando Sophia aveva deciso di procreare indipendentemente dalla sua sizigia divina. Infine, la “camera nuziale” potrebbe simboleggiare la riunificazione dell’anima nella sua sizigia spirituale nel cosmo: in questo caso potrebbe essere parte di un rito funebre.

È molto probabile che i cinque sacramenti fossero celebrati insieme o che, comunque, le loro rispettive simbologie fossero strettamente connesse. Verso la fine del *Vangelo di Filippo*, in due passi i sacramenti sono assimilati al Tempio di Gerusalemme. Il battesimo è come il cortile esterno, che l’autore definisce «santo». Il cortile racchiude al suo interno il Tempio, che è come la Redenzione: l’autore lo chiama «il Santo del Santo». Dentro il Tempio c’è «il Santo dei Santi», che è associato alla “camera nuziale”. Quando il *Vangelo di Filippo* è stato composto, il Tempio di Gerusalemme ormai non esisteva più da tempo; il suo ricordo era tuttavia ancora molto forte tra i cristiani.

Il *Vangelo di Filippo* e il *Vangelo di Verità* sono piuttosto lontani dai vangeli del NT, ma ci offrono molte importanti informazioni sul cristianesimo valentiniano. In entrambi i casi viene sottolineata l'importanza di costruire una comunità al cui centro vi è il Cristo; parimenti importante è l'esegesi di passi tratti da scritti che sarebbero poi stati inclusi nel NT: le lettere paoline, il *Vangelo di Matteo*, il *Vangelo di Giovanni*. Gli autori di questi due vangeli valentiniani facevano riferimento alle Scritture cristiane e cercavano di interpretarle: non intendevano certo sostituirle con i loro scritti. Complessivamente il *Vangelo di Filippo* e il *Vangelo di Verità* sono probabilmente tra gli scritti più significativi per comprendere come un gruppo di cristiani o una corrente interna al cristianesimo nel secondo secolo concepisse la propria identità.

Per approfondire

Vangelo di Verità

- TITO ORLANDI (a cura di), *Evangelium Veritatis*, "Testi del Vicino Oriente antico" 8 / "Letteratura egiziana gnostica e cristiana" 2, Paideia, Brescia 1992.
- WILLEM CORNELIS VAN UNNIK, *The Gospel of Truth and the New Testament*, in Henri Charles Puech, Gilles Quispel, Willem Cornelis van Unnik, *The Jung Codex: A Newly Recovered Gnostic Papyrus. Three Studies*, translated and edited by Frank Leslie Cross, A. R. Mowbray, London 1955, pp. 79-129.

Vangelo di Filippo

- APRIL D. DECONICK, *The True Mysteries: Sacramentalism in the Gospel of Philip*, in "Vigiliae Christianae", 55 (2001), pp. 225-61.
- Id., *The Great Mystery of Marriage: Sex and Conception in Ancient Valentinian Traditions*, in "Vigiliae Christianae", 57 (2003), pp. 307-42.
- PAUL FOSTER, *The Gospel of Philip*, in Id. (ed.), *The Non-Canonical Gospels*, T&T Clark, London-New York 2008, pp. 68-83.
- BENTLEY LAYTON, *Nag Hammadi Codex II, 2-7, together with XIII, 2** Brit. Lib. Or. 4926(1) and P. Oxy. 1, 654, 655, 1. *Gospel According to Thomas, Gospel According to Philip, Hypostasis of the Archons*, Indexes, "Nag Hammadi Studies" 20, Brill, Leiden 1989.
- PHEME PERKINS, *What Is a Gnostic Gospel?*, in "Catholic Biblical Quarterly", 79 (2009), pp. 104-24.

- HANS-MARTIN SCHENKE, *Das Evangelium nach Philippus. Ein Evangelium der Valentinianer aus dem Funde von Nag-Hammadi*, in "Theologische Literaturzeitung", 84 (1959), pp. 1-26.
- ID., *Das Evangelium nach Philippus*, in Johannes Leipoldt, Hans-Martin Schenke (hrsg.), *Koptisch-gnostische Schriften aus den Papyrus-Codices von Nag-Hammadi*, Reich-Evangelischer Verlag, Hamburg-Bergstedt 1960, pp. 31-65.
- ERIC SEGELBERG, *The Coptic Gnostic Gospel According to Philip and Its Sacramental System*, in "Numen", 7 (1985), pp. 189-200.
- MARTHA LEE TURNER, *The Gospel according to Philip. The Sources and Coherence of an Early Christian Collection*, "Nag Hammadi and Manichaean Studies" 38, Brill, Leiden 1996.

I testi legati al nome di Tommaso

Vangelo di Tommaso (NHC II,2)

Libro dell'atleta Tommaso (NHC II,7)

La storia della scoperta del *Vangelo di Tommaso* è straordinaria sotto molti punti di vista. Nel 1945, quando i codici di NH finirono sul mercato antiquario del Cairo, nessuno aveva idea di quale miniera d'oro fosse in realtà quella collezione di testi. A quel tempo l'interesse per le scoperte di nuovo materiale su Gesù o di parole a lui attribuite era modesto. Quando la notizia si diffuse nella comunità scientifica mondiale, alcuni coptologi furono inviati al Cairo per valutare se valeva la pena che musei o università li acquistassero. Tra gli altri fu inviato al Cairo per esaminare i manoscritti Gilles Quispel, uno studioso olandese. Immaginatoci la scena: apre uno dei codici e inizia a tradurre dal copto sahidico un testo sconosciuto ormai da 1600 anni. Le sue mani tremano mentre sfoglia le pagine ingiallite e legge quella nitida scrittura. Schiarendosi la voce inizia lentamente a tradurre:

Questi sono i detti segreti che Gesù il vivente ha proferito e Didimo Giuda Tommaso ha scritto. E disse: «Chi troverà l'interpretazione di questi detti non gusterà la morte».

Immaginatoci quale fu la sorpresa e l'eccitazione da parte di Quispel nel leggere queste parole: aveva appena scoperto un vangelo perduto, uno scritto apocrifo sconosciuto per quasi due millenni. Nel complesso il *Vangelo di Tommaso* contiene 114 detti (*o logia*) di Gesù, alcuni dei quali sono identici a detti che si trovano nei vangeli del NT. Il contenuto di altri assomiglia molto da vicino a quello di detti di Gesù presenti nel NT, differenziandosi soltanto per alcuni dettagli di poco conto. Altri ancora, infine, sono completamente diversi da qualunque cosa si possa leggere all'interno del NT.

Il *Vangelo di Tommaso* stava per mutare radicalmente la nostra conoscenza degli insegnamenti di Gesù e delle origini cristiane. Al pari di molti altri scritti scoperti a NH, il *Vangelo di Tommaso* viene menzionato da al-

cuni Padri della chiesa (tra i quali Ippolito, Origene e Cirillo di Gerusalemme) come un testo eretico: si sapeva quindi della sua esistenza già prima che fosse scoperto. L'eresiologo romano Ippolito, nella sua *Refutatio* (220-235 e.v.) scrive:

Ma essi [i.e. i Naasseni] dicono che non solo i misteri degli Assiri e dei Frigi [ma anche quelli degli Egiziani] rendono testimonianza alla loro dottrina sulla beata natura, nascosta e insieme manifesta, delle cose che sono state, che sono e che saranno; tale dicono essere il regno dei cieli, che va cercato all'interno dell'uomo, riguardo al quale tramandano testualmente dal *Vangelo secondo Tommaso* dicendo così: «Colui che mi cerca mi troverà nei bambini dai sette anni in su. Là, infatti, mi manifesterò, nascosto nel quattordicesimo eone» (5,7,20).

Questo detto non ha una corrispondenza letterale nella copia del *Vangelo di Tommaso* scoperta a NH, ma assomiglia molto al *logion* 4:

Dice Gesù: «L'uomo vecchio nei giorni non esiterà a interrogare un bambino piccolo di sette giorni sul luogo della vita, ed egli vivrà; poiché molti dei primi saranno ultimi e diverranno uno solo».

Sembra che questo vangelo sia stato piuttosto popolare: il suo uso è attestato da fonti del quarto e del quinto secolo, in modo particolare nell'ambito delle comunità manichee.

Gli studiosi sapevano in realtà qualcosa del *Vangelo di Tommaso* anche perché già prima della scoperta di NH si conoscevano tre suoi frammenti, provenienti da Ossirinco, un antico centro dell'Egitto. Si tratta di:

- Papyrus Oxyrhynchus 1 (POxy 1), custodito nella Bodleian Library di Oxford. Contiene, nell'ordine, i detti dal 26 al 30, il detto 77 e i detti dal 31 al 33.
- Papyrus Oxyrhynchus 654 (POxy 654), nella British Library di Londra. È stato scritto sul retro di un documento riutilizzato e contiene i detti dal primo al settimo.
- Papyrus Oxyrhynchus 655 (POxy 655): è un frammento di un rotolo ora custodito nella Houghton Library della Harvard University e contiene i detti dal 36 al 40.

Tutti questi frammenti sono scritti in greco, la lingua nel quale il vangelo è stato originariamente composto (alcuni studiosi ritengono che sia stato scritto in siriano, ma l'alta percentuale di prestiti dal greco presenti nella traduzione copta ci induce a ritenere che sia stato composto in greco). Nel



Papiro greco del terzo secolo e.v. rinvenuto a Ossirinco, contenente l'incipit e alcuni detti del *Vangelo di Tommaso* (POxy 654 = BL Papyrus 1531, verso).

1945 siamo finalmente venuti in possesso di una copia integrale di questo vangelo, presente all'interno del codice II di NH, in una versione copta.

Nonostante il titolo, il *Vangelo di Tommaso* non è un "vangelo" nel senso che siamo tradizionalmente abituati ad assegnare al termine: non contiene un racconto della vita di Gesù e non ha un impianto narrativo. Consiste in una raccolta di detti, la maggior parte dei quali introdotti dalle parole «Gesù ha detto». Quindi si avvicina di più, come genere, a una raccolta di detti sapienziali, come l'*Ecclesiaste* o il *Libro dei Proverbi*, testi di matrice giudaico-ellenistica inclusi nella Bibbia ebraica. Il *Vangelo di Tommaso* è dunque un documento unico nel panorama degli scritti cristiani antichi pervenuti fino a noi.

Non sappiamo chi abbia materialmente raccolto e raggruppato i detti del *Vangelo di Tommaso* né dove e quando ciò sia accaduto. Di sicuro doveva già aver raggiunto la sua forma attuale tra il 140 e il 200 (intorno al 200 si colloca approssimativamente il suo più antico frammento papiraceo). Il nucleo del testo deve però essere molto più antico, anche se non sappiamo esattamente a quando risalga. Una buona parte degli specialisti del cristianesimo antico, tra i quali importanti studiosi come E. P. Sanders e J. P. Meier, credono che nel complesso questo vangelo risalga al secondo secolo e che quindi non costituisca una fonte per la ricerca sul Gesù storico. Dall'altra parte ci sono molti studiosi che ritengono che il *Vangelo di Tommaso* sia una fonte preziosa. La datazione più alta proposta da costoro per la sua composizione (o almeno per una sua parte) è il 50 e.v., prima, dunque, dei vangeli inclusi nel NT e nello stesso periodo in cui sono state scritte le lettere dell'apostolo Paolo. Quanti propendono per una datazione alta sottolineano che le caratteristiche formali dei detti rimandano al primo secolo; presumibilmente collezioni di detti di Gesù circolarono fin da subito dopo la sua morte, e più tardi esse furono integrate all'interno di composizioni narrative come quelle che si trovano nei vangeli neotestamentari. In ogni caso tutti concordano sul fatto che questo vangelo preservi al suo interno forme testuali davvero molto arcaiche, e sulla possibilità che alcuni dei detti da esso attribuiti a Gesù circolassero già nella prima generazione dei suoi seguaci. Per questo motivo il *Vangelo di Tommaso* è una fonte utile per la ricostruzione degli insegnamenti del Gesù storico al pari dei vangeli del NT.

Allo stesso tempo, questi "insegnamenti autentici" di Gesù si distinguono con difficoltà dai detti più tardi che pure si trovano nel NT. Pertanto uno degli obiettivi degli studiosi è stabilire quali detti siano verosimilmente da assegnare al primo secolo e quali al secondo. Come si può

I discepoli nel *Vangelo di Tommaso*

Secondo la tradizione sinottica i principali discepoli di Gesù erano dodici, secondo il *Vangelo di Tommaso* no. Si potrebbe pensare che, a causa del titolo, in questo vangelo il discepolo più importante sia Tommaso; stupisce, allora, leggere nel detto 12 che Gesù stabilisce che dopo la sua dipartita l'autorità debba passare nelle mani di Giacomo "il Giusto", che nel NT è identificato non con un discepolo, ma con il fratello di Gesù: «Da qualunque parte voi veniate, andrete da Giacomo il Giusto, per il quale sono stati fatti il cielo e la terra». Dopo la morte di Gesù, Giacomo, insieme al condiscipolo Simon Pietro, è a Gerusalemme la guida di quello che gli studiosi chiamano il movimento dei seguaci di Gesù. C'erano pertanto alcune comunità che attribuivano a Giacomo notevole importanza: questo detto sembra provenire da una di queste. Il punto è che nel complesso il *Vangelo di Tommaso* non attribuisce una particolare importanza a Giacomo (del resto non si intitola "Vangelo di Giacomo"). Questo fatto si può spiegare postulando che il detto su Giacomo sia molto antico e sia stato integrato nella raccolta non necessariamente perché attribuiva un ruolo di primo piano a Giacomo. Probabilmente non è un detto autentico di Gesù, ma si deve a qualcuno che successivamente alla morte di Gesù intendeva affermare l'autorità di Giacomo come suo legittimo successore. Questa è forse la spiegazione più plausibile, ma non è la sola: del resto Giacomo era tenuto in grande considerazione anche all'interno di alcuni gruppi del secondo secolo.

Altri due discepoli menzionati nel *Vangelo di Tommaso*, Matteo e Simon Pietro, fanno parte dei Dodici e sono molto importanti nella tradizione canonica. Qui, in ogni caso, non hanno un'importanza così notevole: quando Gesù domanda loro a chi egli assomigli (nel detto 13), entrambi danno risposte sbagliate. Alcuni studiosi individuano a questo proposito una velata critica nei confronti di altre comunità del primo o del secondo secolo le quali pensavano che il discepolo più importante fosse Matteo o Pietro.

È significativo che il *Vangelo di Tommaso* menzioni anche due discepole: Maria Maddalena e Salome. Quest'ultima non compare nei vangeli canonici, ma era ritenuta una figura importante presso alcune comunità. Maria Maddalena ha un ruolo di maggior rilievo nel NT: la sua presenza al momento della scoperta del sepolcro vuoto e nei racconti delle apparizioni del Risorto alla fine dei quattro vangeli neotestamentari fa sì che le sia riservata un'attenzione particolare, maggiore rispetto a quella riservata ad altri discepoli. Nell'ambito di alcuni circoli cristiani dell'antichità questa donna del seguito di Gesù era conosciuta e venerata come colei che «comprendeva il Tutto».

fare? Per fortuna possediamo una grande quantità di materiale con il quale operare un raffronto. Il primo passo è quindi confrontare i detti di Gesù contenuti in questo vangelo con quelli presenti nei quattro vangeli del NT.

Il secondo passo è concentrarsi sul vocabolario specifico e sugli elementi teologici tipici del secondo secolo (anche questo richiede un esercizio di comparazione nel quale si mette il *Vangelo di Tommaso* a confronto con gli altri scritti del secondo secolo per cercare di desumere quali elementi siano riconducibili al secondo secolo e non al primo). Al termine del confronto potremo farci un'idea di che cosa, all'interno di questo vangelo, sia ascrivibile alle più antiche tradizioni su Gesù e che cosa, invece, è frutto delle tradizioni successive.

Chi era Tommaso?

Il "Tommaso" che compare nel titolo di questo vangelo è probabilmente lo stesso menzionato nella *Lettera di Giuda* inclusa nel NT e nella parte finale del *Vangelo di Giovanni* (Gv 20,24-29). Secondo un'antica tradizione, dopo la morte di Gesù, Tommaso partì per l'Oriente, dove convertì numerose genti al cristianesimo. I suoi viaggi lo portarono in Siria, Mesopotamia e addirittura in India. Ancora oggi in India c'è una piccola comunità di cristiani "tommasini" localizzata a Chennai (Madras), dove sorge una cattedrale che conserva le reliquie dell'apostolo. In alcune leggende raccolte negli *Atti apocrifi di Tommaso* si raccontano storie meravigliose, che furono utilizzate a lungo più come forma di intrattenimento che per la veridicità dei loro contenuti. Esse attestano che Tommaso era molto venerato in Siria. Nel quarto secolo a Edessa erano presenti i resti mortali dell'apostolo. Tenendo conto della particolare fortuna della figura di Tommaso in quell'area, è possibile che il *Vangelo di Tommaso* sia stato scritto a Edessa o comunque in Siria. Dobbiamo d'altra parte ricordare che non possediamo alcuna copia né alcun frammento in siriano di questo vangelo. Nel testo il discepolo Tommaso di cui si parla nel NT non è associato esplicitamente al Tommaso che dà il titolo al testo: si può tuttavia dedurre che si tratti dello stesso personaggio. Di lui si dice davvero poco, ossia che ha messo per iscritto le parole pronunciate da Gesù. Il suo nome esatto, però, Didimo Giuda Tommaso, contiene un indizio essenziale per l'identikit del personaggio. Sia "Didimo" sia "Tommaso" (il primo in greco, il secondo in siriano e in aramaico) significano "gemello". "Giuda" era un nome molto comune nell'ambito del giudaismo e significa "uomo giudeo" (il femminile Giuditta significa "donna giudea"). Quindi il nome di questo discepolo significa, alla lettera "gemello-giudeo-gemello".

Uno dei grandi misteri di questo vangelo concerne il fatto che il lettore o l'ascoltatore delle parole di Gesù deve dare un'identità al gemello di Gesù; deve anzi spiegarsi come sia possibile che Gesù abbia un gemello. In quale modo si può dunque parlare di un "gemello" di Gesù? Torneremo tra breve sulla questione.

Esisteva una "scuola di Tommaso"?

Il fatto che Tommaso sia una figura di riferimento in un gruppo di testi antichi ha indotto alcuni a pensare che nel cristianesimo antico esistesse una "scuola di Tommaso", probabilmente localizzata in Siria. Accanto al *Vangelo di Tommaso* e agli *Atti apocrifi di Tommaso*, ci sono infatti un vangelo dell'infanzia attribuito a Tommaso e, nella biblioteca di NH, il *Libro dell'atleta Tommaso ai perfetti*. Il problema di questa ipotesi è che i quattro testi presentano visioni del mondo differenti; l'unica cosa che li unifica è il riferimento al discepolo Tommaso. Nel *Vangelo di Tommaso*, negli *Atti apocrifi* e nel *Libro dell'atleta Tommaso*, Tommaso viene esplicitamente presentato come il gemello di Gesù, mentre nel vangelo dell'infanzia attribuito a Tommaso questa caratterizzazione è assente.

Il vangelo dell'infanzia attribuito a Tommaso

Questo vangelo racconta una serie di episodi dell'infanzia di Gesù molto efficaci dal punto di vista dell'intrattenimento: probabilmente erano molto popolari nel cristianesimo antico, in quanto del testo esistono numerose copie e versioni in varie lingue, il che mostra quanto fosse diffuso. Lo scritto non parla specificamente di Tommaso, ma dice cose molto particolari e sorprendenti di Gesù, il quale spesso si comporta come un bambino capriccioso, o peggio giunge perfino a provocare la morte dei suoi compagni di giochi. Senza dubbio questi racconti svolgevano una funzione di intrattenimento, ma sembrano anche aver avuto un intento più profondo: ad esempio dovevano far riflettere sul mistero dell'incarnazione. Sembra, dunque, che essi intendano propagandare la dottrina teologica sancita nel Concilio di Calcedonia (451): Gesù era interamente umano e interamente divino. Che cosa poteva comportare questo? Come poteva agire nella vita di tutti i giorni un bambino che era completamente umano (e non aveva

ancora il pieno controllo sulle sue passioni) e completamente divino (e dunque aveva poteri straordinari)?

Il Libro dell'atleta Tommaso

Come il *Vangelo di Tommaso*, il *Libro dell'atleta Tommaso* è una collezione sapienziale: Gesù (qui chiamato "il Salvatore") è ritratto essenzialmente come un saggio e autorevole maestro. L'unica copia di questo testo che ci è pervenuta è quella che figura come l'ultimo trattato del codice II (NHC II,7). L'autore si identifica con un certo Mattia (è il nome dell'apostolo prescelto per ricostituire il gruppo dei Dodici quale sostituto di Giuda Iscariota), e sostiene di aver registrato per iscritto le conversazioni intercorse tra Gesù e il suo discepolo Giuda Tommaso, che egli ha ascoltato con le sue orecchie. Non sappiamo tuttavia se questo Mattia sia il discepolo di Gesù o ne porti soltanto il nome, oppure se si tratti di qualcuno che aveva intenzionalmente adottato il nome del discepolo.

Dal punto di vista formale il testo si suddivide in tutta evidenza in due sezioni che non si accordano molto bene tra loro: un dialogo di rivelazione e un sermone di carattere escatologico. Non sappiamo, tuttavia, per quali circostanze queste due parti siano state assemblate, né quando, né da chi.

Il *Libro dell'atleta Tommaso*, un testo denso di contenuti, si conforma a una visione del mondo radicalmente ascetica o encratica. L'autore sottolinea con forza la necessità del controllo delle pulsioni corporee, in particolare del desiderio sessuale: questo dato potrebbe far collocare la sua composizione in un'epoca tarda, diciamo intorno al quarto secolo, quando il cristianesimo assunse un orientamento più radicalmente ascetico, e il monachesimo egiziano appare un contesto appropriato per la sua composizione. Dall'altra parte, è però possibile che questo testo sia stato composto in Siria, un'area interessata già molto prima da fenomeni ascetici: molti studiosi hanno ricordato a questo proposito la fortuna della figura dell'apostolo Tommaso in quell'area. Tuttavia il *Libro dell'atleta Tommaso* potrebbe essere ricondotto a una pluralità di ambiti del cristianesimo antico: ad esempio, presenta alcune somiglianze con gli scritti paolini, specialmente con i capitoli 7 e 8 della *Lettera ai Romani*, nei quali Paolo, usando toni drammatici, parla del suo corpo come della prigione dell'anima. Alcuni studiosi, tuttavia, ricordano che questa con-

cezione negativa del corpo non è un'invenzione paolina, ma è presente nella tradizione filosofica greca ed è diffusa in tutto il bacino del Mediterraneo. In definitiva, questo trattato mette alla prova il concetto generale di "gnosticismo", in quanto esprime una concezione teologica che non è affatto discorde da quella proto-ortodossa, anche se il suo radicalismo può apparire oggi eccessivo.

Lo "strano caso" del *Vangelo di Tommaso*

Uno degli aspetti del *Vangelo di Tommaso* che i lettori, in particolare i lettori cristiani, trovano più sconcertanti è probabilmente il fatto che esso non contenga alcun riferimento alla morte di Gesù: non si parla del suo arresto, del processo, della crocifissione, della risurrezione. Poiché questi eventi sono generalmente ritenuti fondamentali per comprendere Gesù, la loro assenza può apparire enigmatica. È davvero difficile rendere conto del fatto che un vangelo cristiano non contenga nemmeno un minimo accenno alla crocifissione e alla risurrezione. Qui Gesù è invece ritratto come un maestro di sapienza. I suoi insegnamenti non sono rivolti alle folle, ma ai suoi discepoli o, a volte, al lettore (talvolta Gesù si rivolge direttamente a un ipotetico interlocutore utilizzando la seconda persona singolare: a chi può parlare se non al singolo ascoltatore?).

Questo vangelo, pertanto, è molto simile a testi sapienziali giudaici come l'*Ecclesiaste* o il *Libro dei Proverbi*. Gesù pronuncia spesso brevi aforismi che si possono definire "detti sapienziali" (si vedano ad esempio i detti 26; 31; 32; 33,1; 33,23; 34; 35; 39,3; 45,1; 45,2-4; 47; 67; 92; 93; 94) (per la numerazione dei detti cfr. Matteo Grosso, *Vangelo secondo Tommaso*, introduzione, traduzione e commento, Carocci, Roma 2011, *N.d.C.*). Questi detti non sono stati inventati dall'autore: molti si trovano anche nel "Discorso della montagna" del *Vangelo di Matteo* o nel "Discorso della pianura" del *Vangelo di Luca*; altri si trovano nel *Vangelo di Marco*. Poiché il *Vangelo di Tommaso* non presenta alcun tratto stilistico di *Matteo*, *Marco* e *Luca*, sembra che la sua fonte sia stata una collezione sapienziale molto antica. Si noti che in questi detti non si parla mai di Gesù: egli non è mai l'argomento di questi detti. Se parlassero di Gesù li dovremmo collocare posteriormente al tempo in cui Gesù è vissuto: ma non parlano mai di Gesù, quindi sono probabilmente molto antichi.

Quando si parla di Gesù più in termini di un maestro di sapienza che di un essere divino, si ha una cristologia “bassa”; qualcosa di molto diverso accade nel *Vangelo di Giovanni*, dove Gesù è equiparato a Dio ed è presentato come un essere preesistente disceso sulla terra: quella del Quarto Vangelo è, quindi, una cristologia “alta”. In rapporto ad esso, il *Vangelo di Tommaso* mostra certamente una cristologia bassa. Un lettore attento potrà notare che Gesù qui non viene mai chiamato con il titolo di “Cristo”, né con quelli di “Signore”, “Salvatore”, “Logos”, “Messia”. Secondo Steven Davies, questi titoli non ricorrono nel *Vangelo di Tommaso* perché esso è stato composto prima che iniziassero a essere riferiti a Gesù, quindi la loro assenza indica che il testo è molto antico. Dall'altra parte, però, secondo il detto 77 Gesù è la sorgente di ogni cosa, ossia di tutto l'universo: è difficile immaginare una cristologia più “alta” di questa. Nel complesso, dunque, non si può dire che la cristologia del *Vangelo di Tommaso* sia bassa.

Per affrontare il problema della cristologia occorre prendere in considerazione i titoli attribuiti a Gesù nei vari documenti cristiani. Nel caso del *Vangelo di Tommaso* emergono alcuni dati interessanti: nei detti 52, 59 e nell'*incipit* si parla di Gesù come del “Vivente”. È un tratto peculiare di questo testo, ed è molto significativo. Il titolo potrebbe riferirsi a Gesù dopo la sua risurrezione: se è così, allora, pur non parlando della Passione, il *Vangelo di Tommaso* presuppone la morte e la risurrezione di Gesù e li intende come eventi decisivi. A differenza dei vangeli del NT, il Gesù di questo vangelo non è il “Gesù di Nazareth” nel corso della sua vita terrena: quello che parla ai suoi discepoli è un Gesù già glorificato dopo il suo ritorno dagli inferi.

Il *Vangelo di Tommaso* è un testo gnostico?

Particolarmente controversa, rispetto agli altri scritti di NH, è la questione della possibile ascendenza gnostica di questo testo. Alcuni elementi che fanno rispondere in maniera negativa sono i seguenti:

- potrebbe trattarsi di un testo molto antico e dunque precedente al fiorire e al diffondersi dei fenomeni gnostici del secondo secolo;
- non sembra presupporre un mito gnostico quale è raccontato in altri testi di NH, come l'*Ipostasi degli arconti* e l'*Apocrifo di Giovanni*. Non c'è alcun riferimento alla figura di un demiurgo o agli arconti.

A favore di una sua ascendenza gnostica si potrebbero citare:

- il fatto che la conoscenza di sé sia vista come un mezzo per ottenere la salvezza;
- il fatto che l'individuo non sia invitato a credere in Gesù quanto a identificarsi con lui. La conoscenza salvifica trasmessa in forma esoterica da Gesù conduce quindi a una trasformazione di sé stessi.

Il problema si potrebbe risolvere affermando che il *Vangelo di Tommaso*, pur non essendo un prodotto dei circoli gnostici del secondo secolo né dello gnosticismo inteso come movimento storico, è “gnostico” nella misura in cui individua nella conoscenza di sé la chiave per entrare nel regno di Dio. Una soluzione più prudente consiste semplicemente nel notare come il *Vangelo di Tommaso* offra un ottimo esempio dell'inadeguatezza della categoria di “gnosticismo”, in quanto le opinioni su che cosa costituisca la gnosi o lo gnosticismo possono essere molto diverse.

La fine del mondo nel *Vangelo di Tommaso*

Leggendo attentamente il *Vangelo di Tommaso* si potrà notare che in esso non solo non c'è un racconto della Passione, ma non ci sono neanche detti nei quali Gesù (o Giovanni il Battista, del quale non si parla mai direttamente, anche se viene menzionato nel detto 46) è presentato come un profeta apocalittico che esorta al pentimento e alla conversione. Al contrario, questo vangelo propone un'escatologia realizzata, secondo la quale la seconda venuta di Gesù nel mondo non è imminente, ma sostanzialmente il tempo si è già compiuto. Così Gesù dice ai suoi discepoli queste cose:

«Se coloro che vi guidano vi dicono: “Ecco, il regno è nel cielo”, allora gli uccelli del cielo vi precederanno; se essi vi dicono che è nel mare, allora i pesci vi precederanno. Ma il regno è dentro di voi e fuori di voi» (3,1-3).

Dicono i discepoli a Gesù: «Dicci come sarà la nostra fine». Dice Gesù: «Avete dunque scoperto l'inizio, che cercate la fine? Poiché dove è l'inizio, là sarà la fine. Beato colui che sarà saldo all'inizio: egli conoscerà la fine e non gusterà la morte» (18,1-3).

I suoi discepoli gli dissero: «Quando arriverà il riposo dei morti e quando verrà il nuovo mondo?». Egli disse loro: «Quanto voi aspettate è già venuto, ma voi non lo riconoscete» (51,1-2).

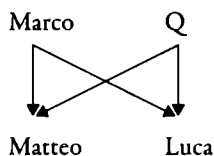
Gli dissero i suoi discepoli: «Quando verrà il regno?» «Non verrà mentre lo si attende. Non si dirà: “Ecco, è qui” oppure: “Ecco, è là”. Invece il regno del Padre è sparso sulla terra e gli uomini non lo vedono» (113,1-4).

L'escatologia realizzata del *Vangelo di Tommaso* può essere letta in due modi diversi. Da un lato essa potrebbe costituire un indizio del carattere relativamente tardo di questi detti, che potrebbero risalire alla fine del primo o al secondo secolo, quando la carica apocalittica che aveva animato il movimento dei credenti in Gesù nei precedenti decenni si era decisamente affievolita. Dall'altro lato, se invece questi detti sono autentici (in altre parole, se sono stati davvero pronunciati da Gesù), potrebbero indicare che Gesù stesso non credeva che la fine del mondo fosse imminente. C'è però un'altra possibilità: il *Vangelo di Tommaso* distoglie l'attenzione del lettore dalla *fine* del mondo per reindirizzarla sull'*inizio*. Si considerino le seguenti espressioni: «Avete dunque scoperto l'inizio, che cercate la fine?» (18,2), o «Beato colui che sarà saldo all'inizio: egli conoscerà la fine e non gusterà la morte» (18,3); «Beato colui che è esistito prima di esistere» (19,1). Il testo riporta idealmente il lettore alle origini del mondo evocando l'immagine della luce primordiale di *Genesi* 1,2, dove Dio dice: «Sia la luce!», e in quell'istante la luce rischiarò il mondo. Come nell'*incipit* del *Vangelo di Giovanni*, nel *Vangelo di Tommaso* questa luce è identificata con Gesù: «Dice Gesù: “Io sono la luce che è al di sopra di ogni cosa. Io sono ogni cosa. Ogni cosa è uscita da me ed è a me che ogni cosa è venuta”» (77,1).

Il rapporto del *Vangelo di Tommaso* con i vangeli canonici

Uno degli enigmi posti dal *Vangelo di Tommaso* concerne il suo rapporto con i vangeli canonici. Nello specifico, questo vangelo ha alcune evidenti somiglianze con tre dei quattro vangeli del NT, quelli di Matteo, Marco e Luca, che hanno in comune buona parte del loro contenuto e che gli studiosi chiamano “sinottici”. Se osserviamo per un istante i sinottici senza prendere in considerazione *Tommaso*, possiamo notare alcune cose: praticamente tutto il materiale presente nel *Vangelo di Marco* viene riprodotto sia da Matteo sia da Luca e nello stesso ordine. Il *Vangelo di Marco*, dunque, il primo ad essere stato composto, è stata una fonte degli autori

dei vangeli di Matteo e Luca, che lo hanno utilizzato indipendentemente l'uno dall'altro quando hanno raccolto i materiali necessari per le loro composizioni. *Luca* e *Matteo*, però, hanno in comune tante parti che in *Marco* sono invece assenti, quindi i loro autori devono avere utilizzato anche un'altra fonte accanto a *Marco*. In realtà non possediamo una copia di questa presunta o ipotetica fonte, che si chiama "fonte Q", da *Quelle*, il sostantivo tedesco che significa "fonte". Questa ipotesi sulle fonti di *Matteo* e *Luca* si chiama "teoria delle due fonti". Può essere rappresentata graficamente in questo modo:



Gli studiosi hanno dedicato grandissima attenzione alla questione e hanno prodotto numerosi studi su Q. Alcuni dubitano che sia realmente esistita, ma in realtà fraintendono il significato della teoria delle due fonti: Q è semplicemente l'insieme dei materiali condivisi da *Matteo* e *Luca* che non sono presenti in *Marco*. In questo senso Q esiste. Ciò che non esiste, tuttavia, è un manoscritto antico che la contenga: questo, naturalmente, non significa che non sia mai esistita, ma solo che non ne è sopravvissuta alcuna copia. Ciò non deve sorprendere, in quanto non possediamo alcun manoscritto precedente al IV secolo che contenga un vangelo del NT in forma integrale. Inoltre Q dev'essere stata soppiantata, per così dire, dai vangeli canonici molto presto: non vi era alcuna necessità di continuare a utilizzarla, una volta che era confluita nelle composizioni di *Matteo* e *Luca*.

È particolarmente interessante il fatto che Q sia costituita di un particolare tipo di materiale, ossia di detti attribuiti a Gesù. In altre parole, tutto ciò che Gesù dice ed è presente tanto in *Matteo* quanto in *Luca*, ma non in *Marco*, fa parte di Q. Per come la possiamo ricostruire a partire dai vangeli di *Matteo* e di *Luca*, questa collezione di detti non contiene episodi narrativi, non ha una cornice, non parla dell'infanzia di Gesù e non contiene un racconto della sua passione. Quando la teoria delle due fonti iniziò a circolare, molti, scettici al riguardo, sostenevano che non poteva esistere nella tradizione cristiana antica una collezione di detti di Gesù e

che pertanto l'idea stessa di Q era molto discutibile. La scoperta del *Vangelo di Tommaso* ha messo nelle nostre mani, per la prima volta dall'antichità, un vangelo interamente costituito di detti di Gesù, fornendo così un valido supporto all'ipotesi dell'esistenza di Q.

Il *Vangelo di Tommaso* e Q sono dunque lo stesso documento? La risposta è no: i detti di Tommaso non sono gli stessi di Q (si ricordi sempre che sebbene non possediamo un manoscritto di Q, identifichiamo il suo contenuto sulla base dei materiali contenenti parole di Gesù comuni a *Matteo* e *Luca* e assenti in *Marco*). In ogni caso, e qui la cosa si fa particolarmente interessante, alcuni detti di *Tommaso* si ritrovano anche in Q, quindi evidentemente tra i due testi c'è una relazione. Ecco alcuni casi di detti condivisi da *Tommaso* e Q, presentati nella versione che ne dà il *Vangelo di Luca*:

Può forse un cieco guidare un altro cieco? Non cadranno tutti e due in un fosso? (Lc 6,39; cfr. *Tommaso* 34).

Non c'è nulla di nascosto che non sarà svelato, né di segreto che non sarà conosciuto (Lc 12,2; cfr. *Tommaso* 6,5).

Pensate che io sia venuto a portare pace sulla terra? No, io vi dico, ma divisione. D'ora innanzi, se in una famiglia vi sono cinque persone, saranno divisi tre contro due e due contro tre; si divideranno padre contro figlio e figlio contro padre, madre contro figlia e figlia contro madre, suocera contro nuora e nuora contro suocera (Lc 12,51-53; cfr. *Tommaso* 16).

Il *Vangelo di Tommaso* contiene anche detti che non sono presenti in Q. Ad esempio tutti i detti di Mc 3,35-4,34 sono presenti anche in *Tommaso* (cfr. 6; 9; 20; 21; 33; 35; 41; 44; 62; 99). In *Tommaso* ci sono inoltre sette detti presenti in *Luca* ma non in *Matteo* né in *Marco* (né ovviamente in Q). Tutti questi elementi concorrono a mostrare che alla base del *Vangelo di Tommaso* sta una collezione di detti di Gesù molto antica, che probabilmente esisteva già intorno alla metà del primo secolo e che poi è stata utilizzata nella composizione di diversi scritti. Poiché tendenzialmente le versioni di questi detti che il *Vangelo di Tommaso* presenta sono molto semplici dal punto di vista formale e prive di elaborazioni e commenti, alcuni studiosi ritengono che le parole del *Vangelo di Tommaso* siano in realtà molto più vicine a quelle del Gesù storico rispetto a quelle presentate nei vangeli del NT. Questi ultimi apportano integrazioni di vario tipo

alle parole di Gesù. Si consideri questo detto condiviso da *Matteo* e da *Tommaso*:

Vangelo di Tommaso 8

Edisse: «L'uomo è simile a un pescatore esperto che gettò la sua rete nel mare e la trasse fuori dal mare piena di pesci piccoli. In mezzo a loro il pescatore esperto trovò un pesce bello e grande. Egli gettò via nel mare tutti i pesci piccoli e scelse quello grande senza difficoltà. Colui che ha orecchie per intendere intenda!».

Mt 13,47-50

Ancora, il regno dei cieli è simile a una rete gettata nel mare, che raccoglie ogni genere di pesci. Quando è piena, i pescatori la tirano a riva, si mettono a sedere, raccolgono i pesci buoni nei canestri e buttano via i cattivi. Così sarà alla fine del mondo. Verranno gli angeli e separeranno i cattivi dai buoni e *li getteranno nella fornace ardente*, dove sarà pianto e stridore di denti.

I due detti sono simili, ma l'autore del *Vangelo di Matteo* presenta una spiegazione del detto fornita da Gesù stesso, una spiegazione che lo riconduce per analogia o per metafora all'apocalisse futura: «Così sarà alla fine del mondo». Al tempo stesso, nel detto del *Vangelo di Tommaso* non vi è alcun elemento che indichi che Gesù sta parlando della fine del mondo. *Matteo* inoltre calca la mano nel parlare di «pianto e stridore di denti», espressioni che spesso attribuisce a Gesù; per questo probabilmente non sono riconducibili al Gesù storico, ma sono state inserite qui per ragioni che hanno a che fare con lo stile dell'autore del *Vangelo di Matteo*.

Nel *Vangelo di Tommaso* ci sono alcune parabole che molti studiosi pensano derivare in ultima analisi da Gesù: esse si trovano nei detti 9, 57, 63, 64, 65, 76, 96, 107, 109 (cfr. riquadro). Possono essere autenticamente gesuane anche se differiscono parzialmente da quelle presenti nei sinottici; in altre parole le versioni di *Tommaso* possono davvero essere più prossime a ciò che in realtà è stato detto da Gesù rispetto alle versioni che ne offrono i sinottici. Ciò può apparire inaccettabile ad alcuni lettori cristiani i quali obiettano che le versioni presenti nel *Vangelo di Tommaso* non «suonano bene»; tuttavia si consideri che forse le versioni sinottiche «suonano bene» alle nostre orecchie semplicemente perché le conosciamo da tempo e ci sono familiari. Prendiamo l'esempio di *Tommaso* 8 e Mt 13,47-50: quale versione della parabola pensate sia quella effettivamente pronunciata da Gesù? Quale delle due ha subito modifiche successive e per quale motivo?

Vangelo di Tommaso 107

Dice Gesù: «Il regno è simile a un pastore che aveva cento pecore. Una di queste, la più grande, si smarrì. Egli lasciò le novantanove e cercò quella sola finché non la trovò. Dopo aver tanto penato, disse alla pecora: "Ti amo più delle novantanove"».

Mt 18,12-14

«Che cosa vi pare? Se un uomo ha cento pecore e una di loro si smarrisce, non lascerà le novantanove sui monti e andrà a cercare quella che si è smarrita? In verità io vi dico: se riesce a trovarla, si rallegrerà per quella più che per le novantanove che non si erano smarrite. Così è volontà del Padre vostro che è nei cieli, che neanche uno di questi piccoli si perda».

Lc 15,4-7

«Chi di voi, se ha cento pecore e ne perde una, non lascia le novantanove nel deserto e va in cerca di quella perduta, finché non la trova? Quando l'ha trovata, pieno di gioia se la carica sulle spalle, va a casa, chiama gli amici e i vicini, e dice loro: "Rallegratevi con me, perché ho trovato la mia pecora, quella che si era perduta". Io vi dico: così vi sarà gioia nel cielo per un solo peccatore che si converte, più che per novantanove giusti i quali non hanno bisogno di conversione».

Alcune parabole di *Tommaso* non trovano riscontri altrove, ma, ancora una volta, ciò di per sé non significa che non siano riconducibili a Gesù. Per stabilirlo gli studiosi ricorrono a uno strumento euristico noto come il criterio della dissomiglianza. Secondo questo criterio, il fatto che di un detto si abbia una sola attestazione potrebbe indicare che Gesù lo abbia pronunciato davvero, perché non sarebbe stato inventato e incluso in una collezione cui non si adatta se non fosse stato percepito dal redattore come autentico. In altri termini, se un detto è in disaccordo con la tradizione, ossia se afferma qualcosa di radicalmente contrario a quanto dicono gli altri detti, potrebbe davvero essere autentico, in quanto è difficile spiegare perché possa essere stato inventato. Una parabola che molti studiosi considerano autentica è quella della donna che porta una brocca di farina (97); un'altra è quella dell'assassino (98):

Il regno del Padre è simile a un uomo che voleva uccidere un potente. A casa propria estrasse la spada e trafisse la parete, per vedere se la sua mano era abbastanza forte. Quindi uccise il potente.

Perché mai Gesù avrebbe dovuto paragonare il regno di Dio a un killer professionista? È difficile immaginare un credente che pensa che Gesù, un profeta di pace, abbia pronunciato parole simili: l'immagine presente nel detto è chiaramente dissonante rispetto alla tradizione. Detti come questi suonano un po' strani alle nostre orecchie perché non li conosciamo; dall'altra parte, però, si accordano con lo stile delle parabole di Gesù. Il criterio della dissomiglianza, associato con la generale somiglianza di questi detti alle parabole autentiche di Gesù, porta molti studiosi a considerare questi detti molto probabilmente autentici.

È evidente che il *Vangelo di Tommaso* ha radici antiche, molto probabilmente più di quelle dei vangeli di Matteo e Luca, e quanto quelle del *Vangelo di Marco*. Condivide fonti con tutti e tre: il suo autore ha utilizzato la stessa fonte comune a Matteo e Luca (Q) e il *Vangelo di Marco* o una fonte di quest'ultimo. Da questo punto di partenza la collezione di detti si è sviluppata in maniera autonoma, accogliendo al suo interno alcuni detti consonanti con una sensibilità tipica più del secondo che del primo secolo.

Che cosa risale al secondo secolo in questa collezione di detti?

Il *Vangelo di Tommaso* ha un'origine molto antica, ma, nella forma in cui si presenta oggi, il testo risale probabilmente alla metà del secondo secolo o oltre. Lo possiamo affermare principalmente sulla base del ricorrere in esso di un lessico specifico. Si considerino i seguenti detti:

Dice Gesù: «Mi sono levato in mezzo al mondo e mi sono manifestato loro nella carne; li ho trovati tutti ubriachi e non ho trovato nessuno tra loro assetato. E la mia anima ha sofferto per i figli degli uomini, poiché essi sono ciechi nel loro cuore e non vedono bene; infatti vuoti sono venuti al mondo e vuoti cercano di uscire dal mondo. Ma in questo momento sono ubriachi; quando scuoteranno via il loro vino allora si convertiranno» (28).

Dice Gesù: «Siate capaci di passare oltre!» (42).

L'accento posto su concetti quali l'ubriachezza del mondo e la necessità di essere capaci di "passare oltre" sembrano fuori posto nel primo

secolo: non ne troviamo attestazioni se non nel secondo secolo o oltre. Immaginate di trovarvi nell'anno 2050 e di leggere un documento contenente espressioni come "riscaldamento globale" o "blogging": sareste in grado di datare quel documento con una certa sicurezza, dal momento che queste espressioni non sono entrate nell'uso comune fino alla fine del ventesimo o all'inizio del ventunesimo secolo. Per datare i testi antichi si ricorre a ragionamenti analoghi. Tutto fa pensare che a un certo punto nel secondo secolo qualcuno abbia ri-composto *ex novo* il *Vangelo di Tommaso*, oppure che un redattore ne abbia rielaborato il testo aggiungendovi alcuni detti (potrebbe averli composti egli stesso o averli tratti da una fonte dell'epoca). Molto probabilmente qualcosa di simile è accaduto anche in Egitto nel quarto secolo, quando è stata realizzata la copia del testo di NH.

Se è così antico, perché non è riconosciuto dalle chiese?

Il NT è il *corpus* ufficiale di testi sacri delle chiese cristiane: se un testo cristiano dell'antichità non appartiene al canone (ossia alla lista di tali testi), ad esso non è riconosciuta una grande autorità, a prescindere dalla sua antichità o importanza. Il processo di definizione del canone è stato in realtà molto complesso, ma possiamo dire che nell'attribuzione dello statuto canonico l'antichità dei testi non ha avuto un ruolo particolarmente importante. Esistono infatti libri antichi quanto quelli del NT che però non sono entrati a far parte del canone. La forma letteraria dei testi è stata più importante della loro antichità nel determinare l'attribuzione dello statuto canonico. Il *Vangelo di Tommaso* è formalmente molto diverso dai quattro vangeli del NT e non si conforma al loro formato, che ebbe il successo maggiore. Gli autori dei vangeli di Matteo e di Luca probabilmente incorporarono nelle loro composizioni la collezione di detti che chiamiamo fonte Q. A quel punto, se davvero il *Vangelo di Tommaso* era già in circolazione, non era diventato altro che una raccolta di materiali utilizzabili come "fonte": non poteva competere con la forma narrativa degli altri vangeli. Ci sono poi altri fattori, come la mancanza in esso di un interesse specifico per la morte e risurrezione di Gesù, che conferisce a *Tommaso* un carattere decisamente lontano da quello dei quattro vangeli inclusi nel NT. Il *Vangelo di Tommaso* continuò ad essere utilizzato almeno per tutto il secondo secolo, quando vi furono apportate le modifiche che gli fecero assumere la forma attuale: questa revisione conteneva elementi che certamente non piacevano agli eresiologi come Ireneo di Lione, ma le ragioni dell'esclusione dal canone non si limitano al fatto che fosse considerato eretico.

Tommaso contro *Giovanni*:
una polemica alle origini del cristianesimo?

Un attento conoscitore del NT può riscontrare una certa somiglianza tra alcuni detti del *Vangelo di Tommaso* e alcune espressioni del *Vangelo di Giovanni*. Alcuni studiosi hanno indagato il rapporto tra i due testi: il primo è stato Gregory Riley, nel suo libro *Resurrection Reconsidered: Thomas and John in Controversy* (1995). Più recentemente ha trattato la questione Elaine Pagels in *Beyond Belief: The Secret Gospel of Thomas* (2003) [*Il Vangelo segreto di Tommaso: indagine sul libro più scandaloso del cristianesimo delle origini*, trad. it. di Carla Lazzari, Mondadori, Milano 2006]. Pagels si allinea con Riley e altri studiosi nell'affermare che l'autore del Quarto Vangelo conosceva il *Vangelo di Tommaso* e ne disapprovava l'orientamento teologico, che intendeva confutare. Va osservato che prima dello studio di Riley la maggior parte degli studiosi riteneva che il *Vangelo di Tommaso* fosse uno scritto gnostico e pertanto posteriore rispetto ai vangeli del NT. Coloro che lo reputavano, invece, più antico, ravvisavano uno stretto rapporto con i tre sinottici (*Marco, Matteo e Luca*) ma non con *Giovanni*. Pagels sostiene, invece, che il *Vangelo di Giovanni* sia stato scritto in realtà per controbattere in maniera specifica al *Vangelo di Tommaso* e correggere alcune sue idee, ritenute pericolose. Ad esempio, mentre il secondo esorta con forza il lettore a intraprendere una ricerca introspettiva per trovare il regno di Dio, il primo puntualizza che è possibile ottenere la salvezza soltanto attraverso la fede in Gesù Cristo: «Io sono la via, la verità e la vita: nessuno viene al Padre se non per mezzo di me» (Gv 14,6). In quello che può essere considerato un affondo intenzionale, Gesù pronuncia questa celebre espressione rivolgendosi proprio al discepolo Tommaso, personaggio che nell'ambito del NT assume un certo rilievo soltanto nel *Vangelo di Giovanni*. Un altro esempio riguarda un tema importante nei due scritti, quello dell'origine e della natura della luce. Ora, dove si trova questa luce? Secondo il *Vangelo di Tommaso*, essa è all'interno di ciascuno di noi:

Se vi chiedono: "Da dove venite?", rispondete loro: "Siamo usciti dalla luce, dal luogo in cui la luce è venuta all'esistenza da sé stessa, si è levata e si è manifestata nella loro immagine". Se vi chiedono: "Siete voi?", rispondete: "Noi siamo i suoi figli e gli eletti del Padre vivente" (50).

Nel *Vangelo di Giovanni*, al contrario, la luce è incarnata solo in Gesù, la luce che viene nel mondo o nel cosmo, ma che il mondo non ha ricono-

Le donne non sono degne della vita?

I lettori del *Vangelo di Tommaso* spesso apprezzano questo testo finché non arrivano all'ultimo detto, il 114, dove il discepolo Pietro chiede a Gesù di allontanare Maria Maddalena «poiché le donne non sono degne della vita». È un detto strano, in qualche misura discordante rispetto al resto del vangelo. È la seconda volta che incontriamo Pietro dopo il detto 13, e il ritratto che ne risulta non è molto edificante. La richiesta di Pietro e la risposta di Gesù sono ugualmente strane (che cosa significa che egli attirerà a sé Maria, «affinché sia fatta maschio»?); il fatto che il detto presupponga che le donne non possano accedere al regno dei cieli a meno che non diventino maschi induce alcuni a ritenere che esso originariamente non facesse parte del *Vangelo di Tommaso*. Secondo altri studiosi, invece, risalirebbe alle prime fasi della composizione della collezione di detti. La società greco-romana era fondamentalmente patriarcale; in essa dominavano gli uomini, e pertanto le caratteristiche maschili erano considerate superiori a quelle femminili; se consideriamo questi aspetti, pur offendendo la nostra sensibilità moderna, questo detto non suona più così strano. È interessante, comunque, che esso dia conto in qualche misura di un conflitto tra Maria Maddalena e Pietro: è quanto accade anche in altre fonti, segnatamente nel *Vangelo di Maria*.

Tommaso nel *Vangelo di Giovanni*

L'apostolo Tommaso è spesso soprannominato "l'incredulo", perché in un episodio collocato al termine del *Vangelo di Giovanni* si mostra scettico riguardo al fatto che il Gesù apparso ai discepoli e a lui sia lo stesso Gesù che aveva sofferto ed era morto sulla croce. In quella celebre scena, Gesù invita Tommaso a mettere la mano nella ferita presente nel suo costato, provando la sua vera identità e al tempo stesso la realtà della sua risurrezione. Tommaso risponde riconoscendo Gesù come Signore. Questo curioso episodio (l'unico all'interno dei vangeli nel quale Tommaso ha un ruolo da protagonista) è forse una frecciata indirizzata dall'autore del *Vangelo di Giovanni* alla comunità tommasina, la quale ridimensiona la dottrina della risurrezione e la necessità di credere in Gesù quale unico "Signore"?

sciuto (cfr. Gv 1,4.6-11). *Giovanni* insiste su questo punto: la luce primordiale di Gen 1,2 dovrebbe essere identificata con Gesù, luce del mondo (Gv 8,12; 9,5; 12,46). In questo modo contraddice il *Vangelo di Tommaso* che afferma: «Vi è luce in un uomo di luce, ed essa illumina il mondo intero. Se essa non risplende, c'è la tenebra» (24). Questa affermazione va messa in relazione con la credenza, diffusa in alcuni ambienti mistici giudaici,

secondo la quale Dio ha creato a sua immagine un Adamo di luce, un prototipo dell'essere umano. Questo Adamo fatto di luce non è separato dagli altri esseri umani, ma è il loro antenato spirituale, perché tutti gli esseri umani sono stati fatti a immagine di Dio. Questa concezione teologica emerge in alcuni racconti della creazione dei testi di NH (*l'Apocrifo di Giovanni*, *l'Ipostasi degli arconti*, il trattato *Sull'origine del mondo*). Essa si fonda anche su un bisticcio della lingua greca, dove il termine *phōs* può significare sia "luce" sia "essere mortale" a seconda di come viene accentato.

In *Giovanni*, a differenza di quanto accade in *Tommaso*, Gesù afferma ripetutamente che egli stesso è un essere unico e particolare: «Voi siete di quaggiù, io sono di lassù» (8,23). Egli è l'«unigenito» (1,18) Figlio del Padre, e, se ci si vuole salvare, una cosa soltanto è richiesta: credere in Gesù come Dio. Per usare le parole di Gesù, «se infatti non credete che Io Sono, morirete nei vostri peccati» (8,24). In altri termini, per essere un vero credente, secondo il *Vangelo di Giovanni*, occorre credere in Gesù: per farlo è necessario trovare Gesù al di fuori di sé. Il messaggio del *Vangelo di Tommaso* è invece questo: per essere un vero credente occorre guardare dentro di sé: non c'è bisogno di una chiesa, di una comunità, di un clero, di alcun tipo di struttura istituzionale. Tutte queste cose non sono necessarie ai fini della salvezza: per salvarsi occorre rivolgere l'attenzione all'interno di sé. Questo messaggio costituisce un valido spunto per la meditazione, ma non può funzionare bene nell'ambito di una comunità o di una chiesa istituzionalizzata.

Gnosi e conoscenza di sé nel *Vangelo di Tommaso*

Fin dal primo detto di questa collezione, il lettore è invitato a cercare il senso delle parole di Gesù. Qual è il messaggio nascosto di questo vangelo? Per cominciare, si può osservare che i discepoli di solito sono sulla strada sbagliata e spesso chiedono a Gesù di parlare della sua natura:

«Mostraci il luogo dove tu sei, perché per noi è necessario cercarlo» (24,1).

«Quando ti manifesterai a noi e quando ti vedremo?» (37,1).

«Chi sei tu, per dirci queste cose?» (43,1).

«Dicci chi sei, così che crediamo in te» (91,1).

Il più elaborato tra questi enigmi sull'identità di Gesù compare nel detto 13. La prima parte del detto recita:

Dice Gesù ai suoi discepoli: «Fate un paragone e ditemi a chi sono simile». Gli disse Simon Pietro: «Tu sei simile a un angelo giusto». Gli disse Matteo: «Tu sei simile a un saggio filosofo». Gli disse Tommaso: «Maestro, la mia bocca è del tutto incapace di dire a chi tu sei simile» (13,1-4).

Secondo questo vangelo, evidentemente, la domanda sulla natura di Gesù è di per sé errata, e coloro che credono di conoscere Gesù (in questo caso i suoi principali discepoli) sono in realtà ignoranti. Essi non conoscono la risposta poiché stanno cercando nella direzione sbagliata. Qual è dunque la direzione giusta? Naturalmente è Tommaso a riconoscerla. Consideriamo la sua risposta e la parte successiva del detto:

Dice Gesù: «Io non sono il tuo maestro, poiché hai bevuto e ti sei inebriato alla sorgente effervescente che io ho misurato» (13,5).

Qui Gesù risponde alla domanda sulla propria identità sottolineando che occorre cercare ciò che è già presente. Secondo il detto 24 la direzione giusta corrisponde al cercare la luce che si ha dentro; secondo il detto 37 la natura di Gesù si riconosce attraverso l'interpretazione delle sue parole, non nella sua natura o nella sua persona fisica. Secondo il detto 91 i suoi interlocutori non riconoscono ciò che sta di fronte a loro.

Ad essere davvero importante è la scoperta della natura della realtà attuale, il tempo o il luogo o la persona che è davanti a noi:

Dice Gesù: «Se coloro che vi guidano vi dicono: "Ecco, il regno è nel cielo", allora gli uccelli del cielo vi precederanno; se essi vi dicono che è nel mare, allora i pesci vi precederanno. Ma il regno è dentro di voi e fuori di voi. Quando conoscerete voi stessi allora sarete conosciuti e comprenderete che siete i figli del Padre vivente. Se invece non conoscete voi stessi allora siete nella povertà e voi siete la povertà» (3,1-5).

Che cosa significa "conoscere sé stessi?" La risposta è implicita nel testo: nel detto 50 si chiede direttamente ai membri della comunità quale sia la loro identità. La risposta è: «i figli della luce e gli eletti del Padre vivente». Nel detto 3 la conoscenza di sé è associata al riconoscimento del fatto che il regno del Padre è diffuso nel mondo; nel detto 22 la conoscenza di sé corrisponde con il fare «di due uno», nel detto 24 con il riconoscere la luce interiore.

La necessità di intraprendere una ricerca introspettiva sulle tracce della propria identità spirituale emerge anche in un altro interessante detto:

Lo interrogarono i suoi discepoli e gli dissero: «Vuoi che digiuniamo? Come pregheremo e daremo l'elemosina? E sul cibo quali norme osserveremo?». Dice Gesù: «Non mentite e non fate ciò che odiate, poiché tutto è svelato davanti al cielo. Poiché non c'è niente di nascosto che non sarà rivelato e niente di coperto che rimarrà senza essere svelato (6,1-5).

Va sottolineato che qui Gesù è contrario alle tradizionali espressioni della religiosità giudaica: dice che non bisogna digiunare, non bisogna pregare, non bisogna offrire l'elemosina: sono tutti modi attraverso i quali la fede si indirizza verso l'esterno, verso la comunità e si pone in continuità con una tradizione. Secondo questo vangelo, invece, il modo corretto di vivere la propria spiritualità consiste nel guardarsi ed esaminarsi dentro. Dopotutto, solo noi stessi possiamo sapere quando mentiamo o che cosa odiamo. Quindi, nel nostro rapporto con il Padre, siamo noi i soli mediatori; la conoscenza della nostra origine spirituale scaturisce da uno sguardo introspettivo profondo e sincero.

Il gemello di Gesù

Alle origini del *Vangelo di Tommaso* vi è una collezione di detti sapienziali molto antica; alcuni di questi possono risalire a Gesù stesso. È certo che gli autori dei vangeli sinottici consideravano autentici molti detti di Gesù, in quanto li hanno inclusi nelle loro opere. Si tratta di una raccolta: non comprende quindi episodi narrativi, né mostra una particolare coesione o un'organizzazione interna. Man mano che la collezione cresceva, i detti raccolti non hanno subito una revisione formale, né sono state eliminate alcune incongruenze interne. Ne è risultata una raccolta di detti alcuni dei quali ci suonano familiari perché li conosciamo già attraverso il NT, altri meno.

Nel *Vangelo di Tommaso* Gesù agisce come un maestro di sapienza: non tanto come qualcuno in cui credere o riporre la propria fede, ma come una guida spirituale in grado di condurre i suoi ascoltatori nella direzione giusta, ossia verso la conoscenza di sé o la gnosi. La sua assistenza non esaurisce tutto: per scoprire il significato delle parole di Gesù è richiesto l'impegno diretto dell'ascoltatore. Questo vangelo conduce propriamente

l'ascoltatore a comprendere che la luce primordiale di *Genesi* 1,2 risplende nel cosmo e in ogni essere umano. Gesù è venuto nel mondo per ricordare agli esseri umani la loro origine celeste, per dare concretezza agli effetti della luce che recano in sé. Quelli che comprendono ciò diventano "figli della luce" e partecipano del mondo luminoso e immutabile che c'è dalle origini: il regno di Dio che è già dentro di loro.

In che senso Tommaso è il "gemello" di Gesù? Gesù e Tommaso hanno forse condiviso lo stesso grembo materno? O il termine "gemello" va inteso in un senso esclusivamente spirituale? È il testo stesso a fornirci un indizio nel detto 13, dove Tommaso afferma di non poter rivelare chi sia davvero Gesù. Questi si rivolge a lui e gli dice:

«Io non sono il tuo maestro, poiché hai bevuto e ti sei inebriato alla sorgente effervescente che io ho misurato». E lo prese, indietreggiò, e gli disse tre parole. Quando Tommaso tornò dai suoi compagni, questi gli chiesero: «Che cosa ti ha detto Gesù?». Tommaso disse loro: «Se vi dico una sola delle parole che egli mi ha detto, prenderete delle pietre e le lancerete contro di me, quindi un fuoco uscirà dalle pietre e vi brucerà» (13,5-8).

L'affermazione di Tommaso è curiosa e forte: che cosa mai possono essere le tre cose che Gesù gli ha rivelato? Per rispondere dobbiamo considerare alcuni indizi. Innanzitutto sappiamo che se rivelasse agli altri discepoli qualunque cosa Gesù gli abbia detto, Tommaso sarebbe lapidato a morte. Secondo la legge giudaica, la lapidazione era comminata come punizione per un certo numero di misfatti; quello che sembra adattarsi meglio al contesto è una trasgressione religiosa o una blasfemia. Per meritare tale punizione non era sufficiente proferire semplicemente il nome di Dio invano o maledire Dio. L'unica grande blasfemia era dire "Io sono Dio" (nei racconti del processo di Gesù presenti nei vangeli neotestamentari, le autorità religiose giudaiche chiedono direttamente a Gesù di rivelare la sua identità, cercando di indurlo a bestemmiare in modo da avere un pretesto per condannarlo a morte; è significativo che soltanto nel *Vangelo di Giovanni* Gesù arriva molto vicino ad affermare di essere Dio). Quindi è probabile che la prima delle tre cose dette da Gesù a Tommaso sia "Io sono Dio".

Che dire della seconda cosa? In questo detto Gesù dice che Tommaso si è inebriato alla «fonte effervescente» (o all'"acqua viva"), ed è per questo che, nelle parole di Gesù, Tommaso comprende pienamente la sua

 Il *Vangelo di Tommaso* nella cultura popolare

Stigmata, un thriller del 1999 diretto da R. Wainwright, racconta la storia di una giovane atea di nome Frankie (interpretata da Patricia Arquette) che viene ad essere posseduta dallo spirito di un sacerdote defunto che vuole sia rivelata all'umanità l'esistenza di un nuovo vangelo contenente le parole autentiche di Gesù.

Questo vangelo non è altro che il *Vangelo di Tommaso*, dipinto come un testo pericoloso e deliberatamente tenuto nascosto alle masse dalla chiesa cattolica. Ora, la chiesa cattolica non si preoccupa certo in questa misura del *Vangelo di Tommaso*: il testo è ampiamente reperibile in forma cartacea o on line e se lo si legge non si corre il rischio di ricevere le stimmate!

Non sempre il film cita i testi in forma accurata, e presenta in veste moderna quello che può essere stato un dibattito realistico nell'antichità: dove si può trovare il regno di Dio? Secondo il film, come viene affermato a più riprese, «Il regno di Dio è dentro di voi (e riguarda solo voi); non si trova in costruzioni di legno e pietra. Quando non ci sarò, spezzate un pezzo di legno, e io sarò lì; sollevate una pietra, e mi troverete». Questa affermazione associa il detto 3,1-3 («Se coloro che vi guidano vi dicono: "Ecco, il regno è nel cielo", allora gli uccelli del cielo vi precederanno; se essi vi dicono che è nel mare, allora i pesci vi precederanno. Ma il regno è dentro di voi e fuori di voi») con il detto 77,2-3 («Spaccate il legno: io sono lì; sollevate una pietra, ed è là che mi troverete»). Inoltre in essa c'è un'eco delle parole di Stefano in *Atti* 7,48: «L'Altissimo non abita in costruzioni fatte da mano d'uomo».

identità. In un altro detto, il numero 108, Gesù dice qual è la conseguenza del bere dalla sua bocca, la «fonte effervescente»: «Colui che berrà dalla mia bocca diventerà come me. Io stesso diventerò lui e ciò che è nascosto sarà a lui manifesto». In altre parole, Tommaso *diventa* Cristo, e ciò è palese nel suo stesso nome, che significa "gemello". Quindi la seconda cosa che Gesù ha detto a Tommaso potrebbe essere qualcosa di simile a: "Tu sei me".

Rimane un ultimo mistero da svelare. Non è possibile stabilirlo con certezza, ma una chiave può trovarsi nell'ambivalenza semantica del termine "gemello" in questo vangelo. Tommaso è il gemello di Gesù, ma anche di qualcun altro, ossia di chiunque legga e comprenda le parole di Gesù il vivente. Coloro che comprendono queste parole sono destinati a ritornare nella luce primordiale, comprendono che anche loro, in ultima analisi, diverranno Cristo. Ecco, dunque, che cosa Gesù *potrebbe* avere detto a Tommaso:

Io sono Dio;

Tu sei me;

Noi siamo il regno di Dio.

Se questo è il vero senso del vangelo, si tratta di un messaggio decisamente radicale: tutti noi possiamo diventare Tommaso? Possiamo diventare Cristo?

Per approfondire

- JON MA. ASGEIRSSON, APRIL D. DECONICK, RISTO URO (eds.), *Thomasine Traditions in Antiquity: The Social and Cultural World of the Gospel of Thomas*, "Nag Hammadi and Manichaean Studies" 59, Brill, Leiden 2005.
- STEVAN L. DAVIES, *The Gospel of Thomas and Christian Wisdom*, 2^a ed., Bardic Press, Dublin 2004.
- APRIL D. DECONICK, *Recovering the Original Gospel of Thomas: A History of the Gospel and Its Growth*, T&T Clark, London-New York 2005.
- JÖRG FREY, ENNO EDZARD POPKES, JENS SCHRÖTER (hrsg.), *Das Thomasevangelium: Entstehung – Rezeption – Theologie*, de Gruyter, Berlin-New York 2008.
- CLAUDIO GIANOTTO, *Il Vangelo secondo Tommaso e il problema storico di Gesù*, in Emanuela Prinzivalli (a cura di), *L'enigma Gesù. Fonti e metodi della ricerca storica*, Carocci, Roma 2008, pp. 68-93.
- MATTEO GROSSO, *Vangelo secondo Tommaso*, introduzione, traduzione e commento, Carocci, Roma 2011.
- JOHN S. KLOPPENBORG, MARVIN W. MEYER, STEPHEN J. PATTERSON, *The Q Thomas Reader*, Polebridge Press, Sonoma, CA, 1990.
- BENTLEY LAYTON, *Nag Hammadi Codex II, 2-7, together with XIII, 2** *Brit. Lib. Or. 4926(1) and P. Oxy. 1, 654, 655, 1. Gospel According to Thomas, Gospel According to Philip, Hypostasis of the Archons, Indexes, 11. On the Origin of the World, Expository Treatise on the Soul, Book of Thomas the Contender*, "Nag Hammadi Studies" 20, Brill, Leiden 1989.
- ELAINE PAGELS, *Il Vangelo segreto di Tommaso: indagine sul libro più scandaloso del cristianesimo delle origini*, trad. it. di Carla Lazzari, Mondadori, Milano 2006.
- UWE-KARSTEN PLISCH, *Das Thomasevangelium: Originaltext mit Kommentar*, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart 2008.
- GREGORY G. RILEY, *Resurrection Reconsidered: Thomas and John in Controversy*, Fortress Press, Minneapolis 1995.

Lo gnosticismo setiano

Le Tre stele di Set (NHC VII,5)

Quanti figli ebbero Adamo ed Eva? La maggior parte delle persone risponderebbe velocemente “due”, specificando altrettanto velocemente i loro nomi: Caino e Abele, e magari raccontando che Caino uccise suo fratello Abele e che quando gli fu chiesto dove fosse questo si giustificò con la celebre espressione «Sono forse il custode di mio fratello?» (Gen 4,9). Ma la risposta esatta alla domanda, almeno stando al racconto della *Genesi*, è “tre”: Caino, Abele e il loro fratello minore, Set (Gen 4,25). Secondo questo racconto, Eva dice che per rimpiazzare Abele, con l'aiuto di Dio, ha avuto un altro figlio: «Dio mi ha assegnato un'altra discendenza al posto di Abele, che Caino ha ucciso» (Gen 4,25). Perché Eva dice “mi ha assegnato un'altra discendenza” anziché “mi ha dato un figlio”? È certo un modo poco usuale di parlare della nascita di un bambino. Nel seguito della *Genesi* si dice davvero poco di Set: diventa padre alla veneranda età di 105 anni, generando Enosh o Enoch; in seguito vive per altri 807 anni, genera altri figli dei quali non conosciamo i nomi e poi muore (Gen 5,6-8). Nel NT, Set viene menzionato soltanto una volta, nella genealogia di Gesù di *Luca*, come padre di Enoch e figlio di Adamo (Lc 3,38). Ciò nonostante, nell'ambito della biblioteca di NH, Set è una figura di grande rilievo: dà il nome al “setianesimo” o “gnosticismo setiano”.

Il setianesimo è la seconda grande corrente riconosciuta dagli studiosi all'interno dello gnosticismo dopo il valentinianesimo. Queste due correnti sono differenti per un certo numero di aspetti. Mentre lo gnosticismo valentiniano deriva il suo nome da una figura storica, il maestro Valentino, quello setiano prende il nome da Set, un personaggio biblico. Conosciamo i nomi e i contesti nei quali hanno operato molti esponenti del valentinianesimo, mentre i nomi di personaggi connessi con lo gnosticismo setiano a noi noti sono pochi. Gli eresiologi si sono impe-

gnati a lungo nel cercare di definire il valentinianesimo e hanno parlato decisamente meno del setianesimo: la nostra fonte principale, Ireneo, non dice nulla al riguardo. Cerchiamo ora di capire ciò che possiamo e ciò che non possiamo sapere di questa corrente, e come procedere per accertare i dati.

In questo capitolo esamineremo da vicino le caratteristiche condivise dagli scritti di NH che gli studiosi hanno classificato come "setiani". Poiché avremo modo di trattare nel dettaglio la maggior parte di questi scritti nei capitoli successivi, qui ci concentreremo su un solo testo classico, le *Tre stele di Set*, che ci permetterà di enucleare le caratteristiche del setianesimo. Dopo questa operazione ci troveremo in una posizione più favorevole per verificare l'efficacia della categoria di "setianesimo" e per capire le osservazioni che gli studiosi fanno al riguardo.

Lo sviluppo dello gnosticismo setiano

– I primi setiani non erano cristiani, ma giudei. Essi vivevano nell'area del Mediterraneo orientale tra il primo secolo a.e.v. e il primo secolo e.v., e, come molti altri gruppi presenti nella stessa area, praticavano il battesimo. Questa comunità (o queste comunità) consideravano Set, il personaggio biblico, il loro progenitore spirituale e il loro salvatore (o Rivelatore). Gli appartenenti a questo gruppo credevano che Set avesse rivelato loro una sapienza nascosta e che sarebbe tornato a salvare i suoi seguaci mediante la potenza del battesimo.

– Quando la fede cristiana si diffuse nel bacino del Mediterraneo alla fine del primo secolo, il setianesimo gradualmente si "cristianizzò": Set, o talvolta suo padre Adamo, venne identificato con il Cristo preesistente. Ciò può essersi verificato quando gruppi cristiani battisti si incontrarono e si fusero con setiani non cristiani che praticavano anch'essi il battesimo.

– Con le trasformazioni del cristianesimo, dalla fine del secondo secolo in poi il setianesimo si distanziò da esso, diventando di fatto un'entità nuovamente separata.

– Con l'affermarsi dell'ortodossia cristiana nel terzo secolo, il setianesimo non fu da essa accettato; contemporaneamente i setiani furono attratti dal platonismo, un movimento culturale pagano le cui pratiche spirituali e i cui insegnamenti si armonizzavano con la cosmologia e la mitologia setiane.

– I platonici, però, non accettarono il setianesimo, marginalizzandone le comunità e i singoli aderenti, avviati così alla dispersione e al declino.

Perché gli eresiologi non ci aiutano a conoscere lo gnosticismo setiano

Il primo eresiologo a menzionare il nome dei setiani è una figura poco nota, che gli studiosi chiamano Pseudo-Tertulliano e collocano verso la fine del secondo secolo. Questi probabilmente trasse la maggior parte dei materiali che utilizzò da Ireneo e da un'altra fonte, per noi perduta: i *Sintagmi* di Ippolito di Roma. Più o meno nel medesimo periodo, anche Ippolito parla dei setiani nella sua *Confutazione di tutte le eresie*, ma non si accorda con quanto dice di loro lo Pseudo-Tertulliano. Un secolo più tardi, anche Epifanio di Salamina tratta dei setiani, e, nel quarto secolo, il loro nome compare anche in alcune disposizioni disciplinari, senza però che si dica nulla sulle loro dottrine.

Ci potremmo domandare, quindi, se i setiani siano davvero esistiti. Celebre è una metafora di Frederik Wisse, illustre studioso che ha paragonato la ricerca dello gnosticismo setiano a quella dell'unicorno. È improbabile che nell'antichità sia esistito un gruppo che si definiva setiano; al tempo stesso, è però innegabile che un certo numero di testi di NH attribuisce a Set un ruolo fondamentale, o considerandolo una figura di Cristo, o sostituendolo a Cristo stesso come salvatore. Gli stessi testi di NH, al pari di altri nei quali pure Set non compare necessariamente, condividono alcuni tratti distintivi, molto lontani da quelli che si ritrovano, ad esempio, nei testi valentiniani. In particolare, negli scritti setiani non ricorrono quel linguaggio e quei motivi tipicamente cristiani presenti in quelli valentiniani. Essi, inoltre, si incentrano in maniera più specifica sulla cosmologia, e il loro linguaggio ricalca questo interesse. Infine, sembra che alcuni considerassero sé stessi come discendenti di un «Altro Seme», ossia come discendenti diretti del terzo figlio di Adamo ed Eva, come la discendenza che Eva affermava esserle stata assegnata. Se costoro si riunissero in aggregazioni comunitarie è ancora materia di discussione tra gli studiosi. Ciò che è chiaro, in ogni caso, è che, per la maggior parte, i testi setiani di NH hanno poco a che fare con i setiani di cui parlano le fonti eresiologiche.

Come riconoscere un (testo) setiano

Il dibattito scientifico su quali trattati di NH siano da considerare propriamente setiani è ancora animato. Il disaccordo tra gli studiosi ha a che fare con il processo di attribuzione categoriale: a quante qualità ricondu-

cibili a una categoria un oggetto deve conformarsi per esservi inserito? Un esempio tratto dalle scienze naturali può essere illuminante. Prendiamo la categoria biologica dei mammiferi: per essere considerato un mammifero, un animale deve essere un vertebrato. Ci sono però altre caratteristiche che indicano l'appartenenza alla categoria dei mammiferi:

- la presenza di peli o di una pelliccia;
- la presenza di tre ossa nell'orecchio medio;
- la presenza, nelle femmine della specie, di ghiandole mammarie, le quali producono latte che serve per nutrire la prole.

Al di là di questi criteri che definiscono la classificazione, ci sono anche sotto-classi di mammiferi, e tra queste possono esserci differenze sostanziali. Ad esempio, tutti i mammiferi partoriscono, tranne la sottoclasse dei monotremi, i quali depongono le uova. Alcuni piccoli mammiferi, ma non tutti, portano i loro cuccioli in una tasca, come i marsupiali. Ciò indica che nell'ambito delle scienze naturali a un certo punto, quando si sono sviluppate le classificazioni, è stato ritenuto necessario, affinché un vertebrato fosse classificato come mammifero, che rispondesse a tutte e tre le caratteristiche elencate, mentre altre, come il fatto di partorire anziché deporre le uova, non sono state ritenute necessarie.

I processi tassonomici, ossia quelli relativi alla classificazione, pongono annosi problemi nel campo della biologia: consideriamo ad esempio il pinguino, che sembra un uccello: ha le piume e il becco e depone le uova. A differenza degli uccelli, però, il pinguino non può volare, e infatti passa la maggior parte del suo tempo nell'acqua anziché in aria. Sotto molti aspetti un pinguino è più simile a un mammifero che depone le uova (come un ornitorinco, un monotremo che, pure, è particolarmente difficile da classificare) che a un uccello. Nondimeno, arrivati a un certo punto, siamo costretti a creare sottocategorie che tengano conto delle differenze pur rientrando tutte all'interno di macrocategorie quali quelle di "uccello" o "mammifero". Quando nel 1798 è stato scoperto l'ornitorinco (e subito si pensò a uno scherzo, talmente era strano come animale), i naturalisti non sapevano come classificarlo: ha una pelliccia, ma depone anche uova che si segmentano come quelle dei rettili, e, a differenza di altre sottoclassi di mammiferi, localizza le sue prede attraverso un sistema di rilevazione di campi magnetici: mediante una serie di sensori presenti sul suo becco, simile a quello di un'anatra (un'altra anomalia), può percepire gli impulsi elettrici prodotti dalle contrazioni

muscolari. Nonostante ciò, l'ornitorinco è stato classificato tra i mammiferi perché si conforma a un numero sufficiente di caratteristiche di questi ultimi.

Che cosa ha a che fare tutto ciò con il setianesimo? Gli studiosi stanno tuttora elaborando classificazioni e tassonomie relative allo gnosticismo e agli altri movimenti religiosi del Mediterraneo antico. La categoria di setianesimo risulta particolarmente ardua da definire, poiché siamo noi a dover stabilire se e come classificare i testi "setiani": non disponiamo di una guida che nell'antichità lo abbia fatto per noi, e non è possibile in questo caso distinguere il gruppo sulla base del nome del suo leader (come nel caso del valentinianesimo) o di un chiaro orientamento teologico (è il caso, ad esempio, del docetismo). Nel caso del setianesimo siamo di fronte a un movimento che non è stato fondato da un unico personaggio storico di cui ci sia noto il nome, e poiché gli eresiologi non hanno delineato le caratteristiche del pensiero e della teologia setiana, non possediamo neanche una base dalla quale partire. Prima di tutto è necessario elaborare altri criteri. Perché rientri nella categoria di "setiano", è sufficiente che un testo menzioni Set? La risposta è "no". Dei due trattati di NH che recano nel titolo il nome di Set (*le Tre stele di Set* e il *Secondo trattato del grande Set*), solo uno viene classificato tra i testi setiani. Oppure deve riconoscere esplicitamente Set quale salvatore? La risposta anche questa volta è "no": l'*Apocrifo di Giovanni*, proveniente da NH, costituisce un buon esempio di testo setiano che non parla di Set come salvatore, e ve ne sono altri. Se uno scritto presenta una visione cosmologica aderente a quella dei testi nei quali Set è riconosciuto come salvatore, ma non menziona Set, è tuttavia da considerarsi setiano? In questo caso la risposta è "sì": la cosmologia è un elemento tra i più coerenti nell'ambito della letteratura setiana.

Alcuni studiosi hanno una visione più inclusivista: il loro elenco di testi setiani, per quanto riguarda NH, comprende l'*Apocrifo di Giovanni*, l'*Ipostasi degli arconti*, il *Vangelo degli Egiziani*, l'*Apocalisse di Adamo*, *le Tre stele di Set*, *Zostriano*, *Melchisedek*, il *Pensiero di Norea*, *Marsane*, *Allogene*, la *Protennoia trimorfe*. Questo elenco si basa sull'opera di Hans-Martin Schenke, il quale ha assunto un buon numero di elementi come costitutivi dello gnosticismo setiano. Nella TAB. 10.1 si può vedere che nessuno dei testi classificati come setiani contiene tutti i temi setiani, ma essi sono comunque presenti in maggiore o minor misura.

TABELLA 10.1
 Caratteristiche tipiche del setianesimo nei testi setiani "classici" di NH

| | <i>Apocalisse di Adamo</i> | <i>Vangelo degli Egiziani</i> | <i>Apoorifo di Giovanni di Set</i> | <i>Tre steli Melchisedek</i> | <i>Zostriano</i> | <i>Allogene</i> | <i>Marsiane</i> | <i>Protomenia primorfe</i> | <i>Ipostasi degli arconti di Norea</i> | <i>Pensiero di Norea</i> |
|---|--------------------------------|-----------------------------------|--|----------------------------------|------------------|-----------------|-----------------|--------------------------------|--|------------------------------|
| Identificazione degli gnostici con il seme spirituale di Set | X | X | X | X | X | | | | | |
| Attribuzione a Set del ruolo di salvatore celeste o terreno del suo seme | X | | | | (X) | X | | | | |
| Le quattro luci dell'Autogene (Har-mozel, Oroiacl, Davicitah, Eleleth) costituiscono le sedi celesti di Adamo, Set e del seme di Set. | | | | | | | X | | | |
| La trinità celeste composta da Padre (Spirito Invisibile), Madre (Barbelo) e Figlio (l'Autogene o Anthropos) | X | X | X | X | X | X | ? | X | X | X |
| Il malvagio demiurgo Ialdabaoth ha cercato di distruggere il seme di Set | | X | | | | | | X | X | X |
| La divisione della storia in tre età, in ciascuna delle quali compare il salvatore | X | X | X | | | | | X | | |
| Una particolare preghiera | | X | X | X | X | X | | | | |
| | | VII,5; | VIII,1; | XI,3 | | | | | | |
| | | 125,2-4; | 54,11-37 | | | | | | | |
| | | 126,17 | 52,8; | | | | | | | |
| | | | 86,13-24; | | | | | | | |
| | | | 88,9-25 | | | | | | | |

TABELLA 10.2

Gli influssi prevalenti nei testi setiani

| giudaici | cristiani | platonici |
|-------------------------------|-------------------------------|-------------------------|
| <i>Ipostasi degli arconti</i> | <i>Apocrifo di Giovanni</i> | <i>Allogene</i> |
| <i>Apocalisse di Adamo</i> | <i>Melchisedek</i> | <i>Zostriano</i> |
| <i>Protennoia trimorfe</i> | <i>Vangelo degli Egiziani</i> | <i>Marsane</i> |
| | | <i>Tre stele di Set</i> |

Tipologie di testi setiani

Gli studiosi hanno notato che i miti della creazione e le concezioni cosmologiche presenti in alcuni testi di NH presentano un certo numero di motivi e caratteri comuni. Lo studioso statunitense John Turner, che per quarant'anni si è dedicato al setianesimo, ha enucleato tali caratteristiche distintive come segue:

1. L'interesse per il racconto relativo alla discendenza della figura di Set. Questo racconto discende da un modo particolare di leggere e interpretare i capitoli 1-6 della *Genesi*, diffuso in alcuni circoli giudaici.
2. La presenza di una dottrina giudaico-ellenistica relativa a una figura divina di genere femminile chiamata Sophia ("Sapienza") e di riferimenti al mito dell'origine della caduta e della reintegrazione di Sophia nel Pleroma.
3. La presenza di riferimenti al rituale battesimale denominato "i Cinque Sigilli", che implica il distacco dalla sfera carnale e l'avvicinamento al regno della luce attraverso l'invocazione di alcune figure divine.
4. La presenza di alcune speculazioni cristologiche che identificano il Cristo con personaggi del racconto delle origini, segnatamente Adamo e Set.
5. Abbondanti assonanze con una concezione del mondo divino di carattere metafisico e platonico, associata con insegnamenti sulle modalità nelle quali è possibile fare esperienza di tale mondo attraverso visioni ed estasi mistiche.

In base a tali elementi (che si chiamano "mitologumeni"), Turner ricostruisce lo sviluppo del setianesimo come è sintetizzato nel box *Lo sviluppo dello gnosticismo setiano*. La sua ricostruzione è certo ipotetica, e non viene

accettata da tutti gli studiosi; in ogni caso essa ci aiuta a dar conto dei marchi tratti giudaici presenti in molti testi setiani, interpretando gli elementi propriamente cristiani come aggiunte successive, mentre un altro gruppo di testi si mostra decisamente platonico nel linguaggio e nell'immaginario. Possiamo suddividere i testi setiani come segue.

Testi giudeo-setiani (*Ipostasi degli arconti, Apocalisse di Adamo, Protennoia trimorfe*)

I tre testi setiani che più mostrano un'impronta giudaica saranno esaminati altrove (si vedano i CAPP. 11, 12, 13, 19): ora ci limitiamo a sintetizzarne i caratteri più genuinamente giudaici:

- questi trattati non assegnano a Gesù un ruolo di rilievo e non fanno riferimenti espliciti a dottrine cristiane;
- è possibile che per l'interpretazione delle Scritture utilizzino deliberatamente tecniche esegetiche in uso nell'ambito giudaico nei primi secoli e.v., di stampo midrashico o allegorico;
- si ispirano al genere dell'apocalittica giudaica;
- presentano molte affinità con testi e generi genuinamente giudaici, come la letteratura sapienziale;
- spesso rimandano ai capitoli 1-6 della *Genesi*, un testo che valutano criticamente ma che nondimeno considerano autorevole.

Tali indicatori non rendono questi testi inequivocabilmente giudaici: è possibile che essi siano stati composti da autori cristiani che si sono ispirati a consuetudini esegetiche e compositive tradizionalmente giudaiche. Dall'altra parte, gli elementi giudaici presenti in questi testi spiccano rispetto a quelli cristiani, e di conseguenza è difficile spiegare perché, se sono stati scritti da un cristiano, questi non abbia identificato il salvatore con Gesù anziché con Set. Inoltre lo stesso interesse per quest'ultimo è legato a una tradizione giudaica. Sebbene non abbia un ruolo così rilevante nella *Genesi*, Set è una figura importante nell'ambito di alcuni scritti giudaici antichi, che gli attribuiscono due ruoli principali: quello di progenitore del genere umano e quello di depositario di una particolare sapienza o conoscenza. Per quanto concerne il primo aspetto, numerosi testi giudaici presentano Set come il progenitore di tutto il genere umano in quanto – dicono – la discendenza di Caino e Abele è stata distrutta con il diluvio universale (Gen 6).

Secondo un numero minore di testi la “razza” (ossia la discendenza) di Set è superiore alle altre. Alcune fonti giudaiche, inoltre, riportano una tradizione secondo la quale Set era un uomo saggio e virtuoso e allevò figli parimenti saggi.

Testi cristiano-setiani

Se la ricostruzione di John Turner è corretta, a un certo punto della loro storia alcuni gruppi setiani si fusero con gruppi cristiani e di conseguenza cristianizzarono la loro teologia. Un esempio classico è l’*Apocrifo di Giovanni*, il cui nucleo non pare avere una grande familiarità con le credenze cristiane, ma è inserito in una cornice narrativa evidentemente cristiana, nella quale si dice che Gesù ha rivelato una sapienza nascosta al suo discepolo Giovanni figlio di Zebedeo. Per come si presenta oggi, questo testo non può non essere considerato cristiano. Anche il *Vangelo degli Egiziani* è cristiano: in esso Gesù è il Cristo, anche se non appare svolgervi un ruolo importantissimo. In ogni caso egli è presente, quindi il testo è in un certo qual senso cristiano.

Testi platonico-setiani

Molti testi setiani si ispirano agli scritti di Platone, ma alcuni tra questi (*Zostriano*, *Allogene*, *Marsane*) lo fanno in maniera piuttosto evidente, al punto che in essi il platonismo risulta un elemento molto più importante di ogni altro elemento giudaico o cristiano. Tratteremo di questi testi nel capitolo 19.

Quattro caratteristiche fondamentali dello gnosticismo setiano

Questi quattro aspetti dello gnosticismo setiano meritano un’attenzione particolare:

1. la specifica concezione cosmologica;
2. la discendenza di Set come “Altro Seme”;
3. la dottrina della caduta e la redenzione di Sophia;
4. il battesimo e la prassi rituale.

Concezione cosmologica

La maggior parte dei testi setiani contiene elaborate cosmologie o descrizioni del cosmo e delle sue origini. Queste cosmologie condividono questi aspetti:

- Una concezione “emanazionista”, secondo la quale il cosmo ha avuto origine da una serie di emanazioni successive e non da un atto volontario da parte di un dio creatore.
- Una concezione gerarchica: si parte da un singolo principio iniziale che poi si suddivide progressivamente in varie emanazioni.
- Il cosmo è basato su concetti mentali; in altre parole gli atti del pensiero sono ipostatizzati, ossia assumono uno statuto indipendente dagli esseri viventi che li generano. Gli autori setiani concepiscono il “Principio primo” come una sorta di grande cervello che pensando le cose le rende reali. Per questo i processi mentali (pensieri, intenzioni, ripensamenti, disattenzioni e così via) vengono ipostatizzati: si conferisce loro una forma e alcune caratteristiche fisiche; spesso si parla di Ennoia (pensiero), Pronoia (intenzione), Protennoia (pensiero primo o primario) ed Epinoia (ripensamento) come se fossero entità autonome e dotate di una volontà autonoma.

Le triadi setiane

Un tratto distintivo dello gnosticismo setiano è dato dal suo interesse per le triadi. Ad esempio, si troveranno:

- tre discese o manifestazioni del Redentore nel mondo (nell’*Apocrifo di Giovanni*, nella *Protennoia trimorfe*, nel *Vangelo degli Egiziani*);
- il “tre volte maschio” figlio del Grande Set (nel *Vangelo degli Egiziani*);
- la triade primaria di Padre, Madre, Figlio;
- l’Uomo (l’essere divino più alto), il Figlio dell’Uomo (l’Adamo celeste), e il Figlio del Figlio dell’Uomo (Set);
- tre modalità di apparire della Protennoia, come Voce, Discorso, Parola (nella *Protennoia trimorfe*);
- il Dio supremo è l’“Uno dalla triplice potenza” (in *Allogene*);
- le ipostasi trascendenti dell’Essere-Vita-Intelletto (in *Allogene* e nelle *Tre stele di Set*) dimorano nei regni più alti.

Questa “passione” per le triadi differenzia i testi setiani dalle tradizioni valentiniane, che, invece, parlano di divine monadi o di coppie di un elemento maschile e un elemento femminile, le “sizigie”.

Personaggi delle cosmologie setiane

Un tratto tipico dei testi setiani è la presenza di un gruppo particolare e coerente di personaggi che di solito non compaiono nei testi non setiani. Ecco un elenco di quelli principali, in ordine di apparizione e di importanza nei racconti cosmologici:

- lo Spirito Invisibile, o ineffabile Padre autogenerato;
 - la Triade/Trinità primaria, composta dal Padre, dalla Madre (talvolta chiamata Barbelo) e dal Figlio (Autogene);
 - Mirothea, la madre del primo Umano, Adamas o Ger-Adamas;
 - Set, la manifestazione terrena del Figlio;
 - i Quattro Luminari o coni (Harmozel, Oroael, Daveithai, Eleleth), chiamati anche angeli della Pienezza. Loro corrispondenti sono Grazia, Percezione, Comprensione, Prudenza;
 - Ialdabaoth, il primo arconte, chiamato anche Sakla;
 - Micheu, Michar e Mnesinous, esseri preposti al battesimo celeste.
-

– A differenza delle cosmologie valentiniane, che tendono a fondarsi su coppie equilibrate di opposti (sizigie) e anche su numeri, le cosmologie setiane presentano monadi e triadi.

Questi nomi, che suonano strani alle nostre orecchie, probabilmente apparivano tali anche duemila anni fa. Evidentemente i setiani li hanno inventati ispirandosi a termini sia greci sia aramaici e creando forme ibride che distinguevano “coloro che erano in grado di capire” da coloro che non lo erano. L’ingresso nei circoli esoterici setiani, nel cui ambito questi testi erano stati composti e circolavano, implicava che nella fase dell’iniziazione si venisse istruiti su questi personaggi e sul ruolo che avevano nel racconto cosmologico.

I figli di Set come un “Altro Seme”

Leggendo i racconti delle origini del mondo dell’*Ipostasi degli arconti*, dell’*Apocrifo di Giovanni* e forse anche del trattato *Sull’origine del mondo*, si può notare che il lignaggio familiare di Caino e Abele non ha nulla di buono. Nell’*Apocrifo di Giovanni*, Caino e Abele discendono dall’arconte capo e sono il frutto dello stupro di Eva. Nell’*Ipostasi degli arconti*

Caino è figlio del primo arconte, mentre Abele è figlio di Adamo. Questi racconti sono tipici dello gnosticismo, ma derivano da tradizioni giudaiche antiche. Nell'*Apocrifo di Giovanni* e nell'*Ipostasi degli arconti*, anche il lignaggio di Set si differenzia da quello, demoniaco, di Caino e Abele. Il concetto chiave è che Set ha la sua discendenza particolare, che di solito viene chiamata "razza" oppure "seme". La discendenza di Set, eletta sulla terra, è l'unica a recare in sé l'immagine divina. Questa idea proviene dal libro della *Genesis*: «Adamo aveva centotrenta anni quando generò un figlio a sua immagine, secondo la sua somiglianza, e lo chiamò Set» (Gen 5,3). Questo passo sembra suggerire che soltanto Set reca in sé la vera immagine e somiglianza di Adamo e, di conseguenza, di Dio (Gen 1,26). La proliferazione di questa discendenza che reca in sé tale immagine condurrà a una «riconciliazione del mondo» con il divino (*Vangelo degli Egiziani* NHC III,63,9-16).

L'insegnamento principale di alcuni testi come l'*Apocalisse di Adamo* è che gruppi di persone diversi discendono da "razze" umane diverse. Il termine "razza" ha però un significato differente da quello attuale. Il termine copto, in realtà un prestito dal greco, è *genea*, che significa anche "generazioni", "progenie" o "discendenza". Talvolta al posto di *genea* viene usato il termine *sperma*, ovvero "seme". Molti setiani credevano che gli esseri umani presenti sulla terra discendessero da progenitori differenti e che quindi esistessero lignaggi ancestrali differenti. Il più importante tra questi era certamente quello del terzogenito di Adamo ed Eva, Set. Quindi con il battesimo si "rinasceva" simbolicamente prendendo piena coscienza della propria vera origine come discendenti di Set, come parte della "Grande Razza" o "Grande Generazione".

Nell'*Apocalisse di Adamo*, quando l'iniziato raggiunge il tredicesimo regno, gli (o le) viene detto che «vivrà in eterno» (83,14). Un'altra espressione spesso associata al «seme di Set» è «la razza salda e incrollabile». In seguito al diluvio universale (Gen 6) la razza incrollabile si divide: il seme umano di Set risiede sulla terra, ma il suo corrispondente divino risiede negli eoni dei Quattro Luminari (Harmozel, Oroael, Daveithai, Eleleth). Quando Set comparirà per l'ultima volta sulla terra nella forma del Logos, giudicherà gli arconti, e il seme di Set che dimora temporaneamente sulla terra raggiungerà il suo corrispondente celeste. Fino a quel momento la discendenza di Set rimane legata al suo corrispettivo celeste attraverso le rivelazioni che Set le ha lasciato. Queste sono state messe per iscritto su libri, tavolette, stele di pietra o mattoni e argilla e si conservano

su un'alta montagna. I setiani credevano di potersi ricongiungere al loro corrispondente divino attraverso un rito di ascesa celeste che lo stesso Set aveva trasmesso alla sua discendenza spirituale. Questo rituale sembra avere alcune affinità con il battesimo, anche se la sua relazione con esso non è del tutto chiara.

Insegnamenti relativi a Sophia

Il personaggio (o ipostasi) di Sophia è particolarmente importante; le sue origini vanno rintracciate nel pensiero filosofico giudaico-ellenistico. In tale ambito Sophia è il principio divino femminile, al tempo stesso parte di Dio e separata da Dio (Pr 8, Gb 28, Sir 24). Nei testi setiani Sophia è identica a Barbelo, la Madre all'interno della Trinità setiana. Essa agisce come un Pensiero Divino e, in quanto tale, aiuta a creare la parte più alta degli esseri umani, quella spirituale. Sophia ha però anche un ruolo più "basso", nel quale opera non tanto come un principio divino quanto come un'entità autonoma e dotata di propria volontà. La decisione di Sophia di generare un figlio senza la collaborazione né il consenso del Padre, produce un "mostro": Ialdabaoth. La creazione di Ialdabaoth viene talvolta chiamata la "caduta" di Sophia; la sua conseguente pena e il suo pentimento per questo ingresso del male nel mondo diventano efficaci spunti narrativi.

Battesimo e prassi rituale

Nella maggior parte dei testi setiani ci sono riferimenti a un rito battesimale, quindi possiamo affermare pressoché con certezza che chi utilizzava tali testi praticava il battesimo. Il battesimo setiano, però, sembra essere stato piuttosto diverso da quello praticato oggi. Nelle liturgie delle chiese (cattolica, anglicana o episcopale, luterana), ad esempio, il battesimo è un rito di iniziazione nel corso del quale alcuni individui (solitamente si tratta di neonati) entrano a far parte della comunità ecclesiale mediante un gesto di questo tipo: si asperge il loro capo con acqua benedetta (aspersione) o si rovescia l'acqua benedetta sul loro capo (effusione). Il celebrante compie questo gesto davanti ai genitori del neonato e alla comunità. Nell'ambito di altre chiese (quelle ortodosse e

alcune denominazioni protestanti, come i battisti) si pratica il battesimo per immersione: il candidato si immerge completamente nell'acqua benedetta, in una piccola vasca o un fonte battesimale appositamente costruito, oppure all'aperto, in un corso d'acqua.

Anticamente i cristiani praticavano il battesimo in vari modi: per immersione, effusione, aspersione. In alcuni testi setiani, però, si avverte una certa diffidenza nei confronti dell'acqua battesimale: l'acqua era infatti ritenuta un elemento pericoloso, addirittura impuro, creato da Sophia e governato dagli arconti o magari da demoni (si veda a questo proposito l'*Apocalisse di Adamo*). Questi testi, però, non rifiutano il rito del battesimo, anzi appaiono enfaticamente a enfatizzarne l'importanza. Ciò che era differente, in questa concezione del battesimo, era il modo nel quale il rito doveva essere celebrato e il suo significato. Nel *Vangelo degli Egiziani*, il battesimo è descritto come «santo» e si dice essere stato stabilito dal Grande Set per salvare le «generazioni» dal demonio.

Alcuni testi setiani contengono riferimenti a un rituale detto dei "Cinque Sigilli" (si vedano la *Protennoia trimorfe*, il *Vangelo degli Egiziani*, *Zostriano*, l'*Apocrifo di Giovanni*). Non è chiaro che cosa questo rituale comportasse; abbiamo però alcuni indizi che possiamo mettere l'uno accanto all'altro. Innanzitutto, a differenza del battesimo cristiano, questo rito si svolgeva nelle sfere celesti; tre esseri vi erano preposti. Coloro che lo praticavano ritenevano che il battesimo "regolare" amministrato nell'ambito della chiesa fosse contaminato e impuro.

Le Tre stele di Set

Le *Tre stele di Set* sono un testo classico dello gnosticismo setiano. Ne possediamo una sola copia, presente nel codice VII. Non presenta molti indizi utili per la sua datazione. Per ritornare alla ricostruzione della storia del setianesimo fatta da John Turner, le *Tre stele di Set* non possono essere collocate indietro nel tempo come, poniamo, l'*Ipostasi degli arconti*, perché non recano alcun elemento o indicatore tipicamente giudaico. Lo stesso si può dire degli elementi "cristiani". Nel trattato ci sono tuttavia elementi platonici, il che suggerisce una provenienza dal terzo stadio dello sviluppo dello gnosticismo setiano, quello corrispondente alla rottura con il cristianesimo e al rafforzarsi dei legami con il platonismo. Nello stesso tempo, le

Tre stele di Set sono piuttosto diverse dagli scritti platonico-setiani quali *Allogene*, *Marsane* e *Zostriano*, probabilmente posteriori. La configurazione cosmologica alla quale il testo fa riferimento è più semplice, ed esso in sé consiste soprattutto in inni di lode, la maggior parte dei quali formulati alla prima persona plurale («ci rallegriamo!»), non alla prima singolare come in tutti gli scritti setiani apocalittici.

Le *Tre stele di Set* consistono in una rivelazione che nella finzione letteraria è trascritta da Dositeo, il quale in una visione vede quanto Set ha scritto per la sua discendenza su tre stele. Di Dositeo non sappiamo nient'altro, ma qualcuno con lo stesso nome (forse la stessa persona) viene menzionato in vari testi antichi come un maestro gnostico del primo secolo originario della Samaria, a capo di un gruppo battista che si considerava discendente da Set.

Il titolo del trattato rimanda alle grandi pietre incise e poste in verticale nel terreno (in latino *stelae*) viste da Dositeo nella sua visione. Su queste stele è incisa la rivelazione di Set per la sua discendenza spirituale. Poiché Set aveva saputo da Adamo, suo padre, che il mondo sarebbe stato distrutto, ordinò che quanto conosceva fosse trascritto su due stele. La prima sarebbe stata di pietra, in modo che potesse sopravvivere al diluvio, e la seconda di mattoni, in modo che potesse sopravvivere alla seconda distruzione del mondo, che secondo la tradizione sarebbe avvenuta per mezzo del fuoco. Ovviamente queste stele non sono mai esistite, e questa storia è una costruzione letteraria che intende attribuire a una conoscenza esoterica una speciale ascendenza (si vedano anche *Zostriano* 130 e *Vangelo degli Egiziani* NHC III,68). In effetti nella biblioteca di NH la stessa storia viene raccontata in tre scritti molto differenti tra loro: *Zostriano*, il *Vangelo degli Egiziani* e il *Discorso sull'Ogdoad e l'Enneade*.

Le stele contengono tre distinte preghiere rivolte a entità celesti:

Prima stele:

1. Inno di Set a suo padre Pigeradamas (118,25-119,15);
2. Inno di Set ad Autogene (119,15-120,17);
3. Preghiera di una comunità setiana a Barbelo (120,17-121,16).

Seconda stele:

1. Preghiera di una comunità setiana all'eone di Barbelo;
2. Preghiera di una comunità setiana per la vita eterna e la riunificazione.

Terza stele:

1. Inno di lode da una comunità setina al supremo Uno preesistente;
2. Preghiera al supremo Uno;
3. Inno di lode al supremo Uno.

Il testo prosegue con alcune istruzioni sul modo di usare le stele in un rituale di ascesa e discesa mistica. Un colophon posto alla fine del testo riporta una breve preghiera del monaco che lo ha copiato.

Il testo si articola in tre parti e presenta un gruppo di personaggi coerente, i cui nomi sono di origine platonica. Tra gli altri nomi invocati davanti al supremo Uno preesistente ci sono: Senaone l'Autogenerato, Asineo, Mefneo, Optaone, Elemaone, Emouniar, Nibareo, Candeforo, Afredone, Deifaneo, Armedone (cfr. *Zostriano* 51, 86, 88; *Allogene* 54). Non è chiaro, in ogni caso, se questi nomi siano associati a esseri distinti o se si tratti di epiteti riferiti al supremo Uno preesistente.

Uno degli aspetti più particolari di questo testo è l'uso della prima persona plurale in alcune preghiere e alcuni inni. Consideriamo questa espressione: «Noi ti abbiamo benedetto, perché siamo in grado di farlo. Noi siamo stati salvati, perché tu hai da sempre voluto che noi facessimo questo» (126,29-32). A chi si riferisce il «noi»? Abbiamo qui una prova dell'esistenza di una comunità setiana? La maggior parte degli studiosi pensa di sì. Inoltre questa comunità sembra essere stata coinvolta in una sorta di rituale di ascensione. Questo passo sembra fornire alcune istruzioni circa il rituale:

Poiché essi li benedicono singolarmente e tutti insieme. E dopo devono rimanere in silenzio. E come è stato loro ordinato essi ascendono. Dopo il silenzio essi discendono dal terzo; essi benedicono il secondo, e, dopo di questi, il primo (126,29-32).

Il passo si chiude con queste parole: «La via dell'ascesa è la via della discesa» (127,11-12). Questa breve frase non è peculiare delle *Tre stele di Set*, ma è una citazione di un celebre filosofo del sesto secolo a.e.v., Eraclito. Come sia stata inclusa nel testo è un mistero. In ogni caso, da questo passo possiamo dedurre che l'intensa prassi eucologica di questa comunità era connessa con un rituale di carattere estatico o mistico. Purtroppo su come questo rituale si svolgesse possiamo formulare soltanto delle ipotesi.

TABELLA 10.3

I personaggi della cosmologia delle *Tre stele di Set*

| Nome | Relazione | Nomi o epiteti alternativi |
|-------------|---|---|
| Emmacha Set | Figlio di Pigeradamas | |
| Pigeradamas | Padre di Emmacha Set | Mirotide (Figlio di Mirotea), Adamas, Adamo celeste |
| Autogene | Il subeone inferiore nell'èone di Barbelo | Mirotide |
| Barbelo | Genitore di Pigeradamas | Triplice Maschio (cfr. <i>Apocrifo di Giovanni</i> , <i>Protennoia trimorfe</i>), Maschio vergine, Prima ombra |
| Kalypto | Il più alto subeone nell'èone di Barbelo | Il nome significa "il Nascosto" |
| Protofane | Il subeone medio nell'èone di Barbelo | Il nome significa "Colui che è apparso per primo"; Dio del Padre, Figlio divino, Logos, Sophia, Gnosi, Verità, Intelletto |

Alla ricerca degli inafferrabili setiani

Quella di setianesimo rimane una categoria problematica. Da un lato, è improbabile che, pur considerandosi la discendenza di Set, un gruppo esistito 1800 anni fa si chiamasse così. Dall'altro lato, i testi cosiddetti "setiani" presentano caratteristiche così uniformi che è difficile pensare che non fossero in qualche modo connessi con ciò che si potrebbe chiamare una "scuola di pensiero" autonoma. Il trattato intitolato le *Tre stele di Set* offre una valida prova a favore dell'esistenza di un gruppo, anche se non sappiamo se coloro che celebravano il rituale si chiamassero "setiani" né abbiamo un'idea di quanti fossero. Di recente lo studioso americano David Brakke, riprendendo un'ipotesi di Harold Attridge, ha sostenuto che gli aderenti a questo gruppo non identificassero sé stessi come "setiani", bensì come "gnostici". Se è così, quando gli eresiologi parlano degli gnostici come di un gruppo definito e descrivono i loro sistemi dottrinali, si potrebbero riferire al gruppo che gli studiosi moderni hanno chiamato fino a ora "setiano".

È indiscutibile, comunque, che a un certo punto, nel terzo secolo, la tra-

dizione setiana, almeno secondo quanto attestano gli scritti sopravvissuti fino a oggi, compie una svolta decisiva e radicale in direzione del platonismo, allontanandosi da ciò che chiamiamo “cristianesimo”. Questi testi setiani presentano caratteristiche proprie, che tratteremo nel capitolo 19.

Per approfondire

- DAVID BRAKKE, *The Gnostics*, Harvard University Press, Cambridge, MA, 2011.
- CLAUDIO GIANOTTO, *L'identità religiosa tra gli gnostici: i gruppi 'sethiani'*, in “Annali di storia dell'esegesi”, 21 (2004), pp. 47-58.
- BIRGER A. PEARSON, *Nag Hammadi Codex VII*, “Nag Hammadi Studies” 30, Brill, Leiden 1995.
- ALAN B. SCOTT, *Churches or Books? Sethian Social Organization*, in “Journal of Early Christian Studies”, 3/2 (1995), pp. 109-22.
- JOHN TURNER, *Sethian Gnosticism: A Literary History*, disponibile on line all'indirizzo <http://jdt.unl.edu/lithist.html>.
- ID., *The Sethian School of Gnostic Thought*, in Marvin Meyer (ed.), *The Nag Hammadi Scriptures*, HarperCollins, New York 2008, pp. 784-9.
- ID., *Time and History in Sethian Gnosticism*, in Hans-Gebhard Bethge (ed.), *For the Children, Perfect Instruction: Studies in Honor of Hans-Martin Schenke*, Brill, Leiden 2002, pp. 203-11.
- FREDERIK WISSE, *Stalking Those Elusive Sethians*, in Bentley Layton (ed.), *The Rediscovery of Gnosticism*, vol. 2: *Sethian Gnosticism*, Brill, Leiden 1981, pp. 563-76.

“In principio”: due racconti della creazione

Ipostasi degli arconti (NHC II,4)

Sull'origine del mondo (NHC II,5; NHC XIII,2)

Era naturale che nell'antichità un cristiano o un giudeo-ellenista con interessi scientifici si domandasse come il mondo aveva avuto inizio. I cristiani e i giudei possedevano un testo prezioso, la *Genesi*, nel quale si narra il racconto della creazione, quello che gli studiosi oggi definiscono “cosmogonia” o “racconto cosmogonico”. Quelli che avevano ricevuto un'istruzione di un certo livello conoscevano già alcuni racconti della creazione, magari nella forma di un mito, come quello narrato, fin dall'età arcaica, da Esiodo nella *Teogonia* (ca. 700 a.e.v.). Altri potevano aver letto trattati filosofici come il dialogo di Platone intitolato *Timeo* (ca. 360 a.e.v.). Un abitante dell'Impero, in ogni caso, poteva ricorrere a una varietà di teorie di carattere razionale circa l'origine del mondo, proprio come oggi la maggior parte delle persone ha sentito parlare della teoria del Big Bang o di quella creazionista.

I cristiani e i giudei guardavano alla *Genesi* come a un mito fondamentale; tuttavia sia dal punto di vista di un cittadino romano convertito al cristianesimo, sia da quello di un giudeo-ellenista, la *Genesi* non poteva certo essere considerata un testo scientificamente esauriente: per cominciare, trascurava una serie di questioni, come quelle relative all'origine dei pianeti e del principio cosmico chiamato “fato” o “destino”, né diceva quando erano stati creati gli angeli e gli altri esseri celesti e se possedevano un'anima simile a quella degli esseri umani. Perché, dunque, nella *Genesi* non si parla di queste cose?

L'interesse per questo tipo di questioni si sviluppa a partire dall'incontro della tradizione giudaica e poi cristiana con le idee sulla natura e la struttura del mondo che già circolavano nell'Impero; a questo proposito, nel secondo secolo sono stati composti importanti racconti mitologici sull'origine della vita e del cosmo. Nel mondo antico, fino ad allora, non si era mai visto nulla di simile, e, nel giro di un centinaio di anni, la pro-

duzione di questi testi si arrestò. Ireneo nei suoi scritti eresiologici parla di questi testi (ridicolizzandoli), ma è stato soltanto con la scoperta di NH che se ne sono potuti leggere alcuni direttamente. In questo capitolo tratteremo di due dei tre racconti cosmogonici presenti a NH: l'*Ipostasi degli arconti* e *Sull'origine del mondo*; il terzo – e il più importante –, ossia il trattato intitolato *Apocrifo di Giovanni*, è tale da meritare un capitolo specifico. In ogni caso, questi tre trattati hanno alcuni elementi in comune: condividono uno spiccato interesse per la protologia, ossia la riflessione sull'origine del mondo; sono riconducibili al medesimo genere letterario, ossia il racconto cosmogonico; in essi compaiono alcuni personaggi specifici e hanno un rapporto molto stretto con il libro della *Genesi*, che interpretano alla luce delle categorie filosofiche classiche relative alla natura e alla struttura del cosmo. Tutti e tre i testi – e questo è particolarmente significativo – mettono in relazione la conoscenza delle origini del mondo con la salvezza dell'individuo.

L'*Ipostasi degli arconti*: la storia del testo

Del racconto mitologico intitolato *Ipostasi degli arconti* (o, secondo un'altra possibile traduzione, *Realtà dei sovrani*) esiste una sola copia, il cui testo è molto ben conservato. Si tratta del quarto trattato del codice II, che include testi di particolare importanza, come il *Vangelo di Tommaso*, il *Vangelo di Filippo* e l'*Apocrifo di Giovanni*. L'*Ipostasi degli arconti* è stata scritta originariamente in greco, ma non si sa con certezza quando e in quale luogo: le ipotesi più attendibili sono Alessandria (visto l'ecclettico uso di varie tradizioni, in particolare giudaiche, che vi emerge) e la Siria (per la presenza di alcuni bisticci e giochi di parole che hanno senso solo in siriano). Con ogni probabilità è stata composta verso la fine del secondo secolo; alcuni indizi, tuttavia, inducono a ritenere che la sua composizione si fondi su testi più antichi.

L'invocazione dell'apostolo Paolo presente in apertura e i passi apocalittici nel finale non si accordano perfettamente con il nucleo del trattato: il fatto che si tratti delle uniche parti esplicitamente cristiane ci induce a pensare che siano state integrate successivamente a quello che era in origine un commentario giudaico a Gen 1-6. Questo commentario appare abbastanza coeso al suo interno fino al racconto dell'arrivo dell'angelo Eleleth: la relativa sezione sembra essere un dialogo di rivelazione in origine autonomo,

poiché di fatto ripete il contenuto di alcune delle sezioni cosmologiche del racconto e presenta una sorta di retroscena di quanto lo precede.

Leggendo il testo con attenzione, si potrà notare che l'*Ipostasi degli arconti* inizia *in medias res*, ossia a metà della storia (lo si raffronti, ad esempio, con l'*Apocrifo di Giovanni*). Si apre con la vicenda dell'arconte capo, chiamato Samael, «dio di cecità», il quale, parafrasando *Isaia* 46,9, pronuncia parole blasfeme e frutto di ignoranza: «Sono io il Signore, e non vi è nessun altro al di fuori di me». Come inizio di un racconto è decisamente curioso: non si dice quale sia l'ambientazione né chi sia tale Samael, che cosa stia facendo, dove si trovi e perché. Veniamo informati solo del fatto che egli pretende di essere il dio supremo, ma non sa che esiste una potenza superiore. Non ci viene raccontata la sua storia precedente: a farlo sarà Eleleth, il grande angelo rivelatore, ma soltanto alla fine del racconto.

Sull'origine del mondo: la storia del testo

Il trattato *Sull'origine del mondo* è presente nella biblioteca di NH in due diverse versioni o redazioni, la prima nel codice II (II,5) e la seconda nel codice XIII (XIII,2), sebbene quest'ultima sia molto frammentaria e si limiti soltanto alla prima pagina del trattato. Esistono inoltre alcuni frammenti appartenenti a un manoscritto copto conservato nella British Library. La copia presente nel codice II è in ottime condizioni, quindi nel complesso possediamo un testo molto ben conservato. Il titolo originario è perduto, e gli studiosi generalmente sono d'accordo nel riferirsi al testo come al *Trattato senza titolo sull'origine del mondo*, che viene abbreviato in *Sull'origine del mondo*. Si è dibattuto sul carattere cristiano di questo testo, in quanto la figura di Gesù non vi compare: da un lato, questo non implica necessariamente che non si tratti di un testo cristiano, dall'altro è chiaro che l'autore non si curava del fatto che la sua opera dovesse essere esplicitamente cristiana. Nel trattato sono però presenti numerosi elementi che indicano nel giudaismo la matrice principale del trattato.

La composizione si colloca verosimilmente tra il secondo e il quarto secolo. La datazione più tarda si fonda sulla notevole varietà di elementi presenti nel testo: allusioni riconducibili alla filosofia greca; idee di matrice egizia, cristiana, giudaica; personaggi della mitologia classica, spunti dalle tradizioni magiche. Questo amalgama fa pensare a un contesto originario molto eclettico che si potrebbe ipoteticamente individuare in Alessandria,

una città spiccatamente cosmopolita; dall'altra parte, l'insistenza sulle tradizioni mitologiche e filosofiche classiche fa pensare ad Atene. Tuttavia è difficile ignorare i riferimenti, quasi di stampo nazionalistico, all'Egitto, che l'autore considera il «Paradiso di Dio».

Il fatto che se ne conservino due redazioni nell'ambito di NH, oltre ai frammenti papiracei di differente provenienza, indica che questo trattato doveva essere importante e avere una certa diffusione. È possibile che anticamente *Sull'origine del mondo* fosse più popolare e accessibile dei suoi omologhi, l'*Apocrifo di Giovanni* e l'*Ipostasi degli arconti*, e che si trattasse di un testo di stampo missionario che aveva come scopo quello di attirare lettori o ascoltatori curiosi riguardo alla sua particolare visione del mondo.

La relazione letteraria tra l'*Ipostasi degli arconti* e *Sull'origine del mondo*

I due scritti presentano una certa somiglianza, ma gli studiosi dei testi di NH non sono riusciti a comprendere l'esatta natura di tale relazione. In ogni caso, dal momento che le rispettive visioni del mondo differiscono in aspetti sostanziali, le somiglianze potrebbero discendere dal fatto che i due testi riflettono l'uso delle stesse fonti (ad esempio il libro della *Genesi*) e delle stesse tecniche esegetiche, pur non essendoci tra loro una relazione diretta. Si può pensare a due autori, attivi nel medesimo periodo nel contesto dell'Impero, i quali leggono la *Genesi* utilizzando tecniche esegetiche analoghe, ma che non conoscono l'uno l'opera dell'altro: chi compose l'*Ipostasi degli arconti* e *Sull'origine del mondo* intendeva fare più o meno la stessa cosa.

Sull'origine del mondo costituisce un caso particolare, in quanto presenta significativi punti di contatto anche con altri due scritti di NH: *Eugnosto il Beato* e *Tuono: mente perfetta*. Al di là di ciò, però, è difficile stabilire in quale direzione si sviluppi tale relazione. Le parole con cui inizia il canto di Eva in *Sull'origine del mondo* 114,2 sono state prese a prestito da *Tuono* 13,9 o viceversa? Oppure sia *Tuono* sia *Sull'origine del mondo* hanno tratto il canto di Eva da una terza fonte? Purtroppo, sulla base della documentazione disponibile, non vi è modo di saperlo.

Sull'origine del mondo offre la più eclettica e varia delle tre cosmogonie mitiche presenti a NH. Alcuni hanno notato che a differenza di ciò che accade nell'*Ipostasi degli arconti* e nell'*Apocrifo di Giovanni*, questo testo non presenta una piena coerenza e unità interna. Il senso di alcuni passi

è tutt'altro che chiaro, al punto che gli studiosi ipotizzano che qualcosa si sia perso con il passaggio dal greco al copto, o che le versioni che oggi possediamo grazie a NH siano revisioni tarde di una traduzione che non era stata portata a termine. La versione originaria di *Sull'origine del mondo* è stata concepita anche per un pubblico di non iniziati; non possiamo dire altrettanto per la versione manoscritta che si è conservata.

La natura degli arconti nell'*Ipostasi degli arconti* e nel trattato *Sull'origine del mondo*

L'*Ipostasi degli arconti* si apre con un riferimento al “grande apostolo”, ovvero a Paolo di Tarso, e una citazione diretta da una delle sue lettere: «La nostra battaglia infatti non è contro la carne e il sangue, ma contro i Principati e le Potenze, contro i dominatori di questo mondo tenebroso, contro gli spiriti del male che abitano nelle regioni celesti» (Ef 6,12; cfr. Col 1,13). «Ti ho mandato questo – scrive l'autore dell'*Ipostasi degli arconti* a un destinatario che ci è ignoto – affinché tu indaghi sulla realtà delle autorità». Il termine “realtà” è lo stesso che compare nel titolo, ossia “ipostasi”: si tratta di un termine greco proprio del linguaggio filosofico che può essere tradotto come “natura” (nel senso di “natura” di qualcosa) o come “realtà”, ma qui propriamente significa rendere reale qualcosa che prima era soltanto un concetto. Ad esempio, un concetto come quello di Verità diventa ipostatizzato quando è trasformato nella dea Verità.

L'autore di questa introduzione risponde a una domanda non scritta: i malvagi esseri chiamati arconti sono reali? Questa domanda ne nasconde un'altra: da dove viene il male? Contro chi lottiamo quando soffriamo? Nel contesto di origine di questo scritto, il male è spesso associato al corpo umano. Nell'antichità per lo più non si riteneva che i corpi e la carne fossero il male (anche se qualche volta, in contesti radicali, erano considerati tali), ma ci si domandava da dove venissero le pulsioni fisiche degli esseri umani, compreso l'impulso a compiere il male. Più specificamente, molti (e il nostro autore è certamente tra costoro) nutrivano un atteggiamento decisamente critico nei confronti delle necessità corporee, considerandole causate da forze esterne. Mentre oggi generalmente concepiamo noi stessi come esseri dotati di autonomia e che si governano da sé, una concezione piuttosto comune nell'antichità riteneva che gli esseri umani fossero costantemente guidati da forze esterne, alcune delle quali chiaramente malvagie. L'autore

dell' *Ipostasi degli arconti* si fonda su Paolo per affermare che la grande battaglia che dobbiamo affrontare non è contro noi stessi, i nostri appetiti e le nostre pulsioni, ma contro coloro che insinuano in noi tali pulsioni e continuano a controllarci, mentre noi non ne siamo consapevoli.

Gli arconti sono esseri interessanti. L' *Ipostasi degli arconti* li descrive come ermafroditi, ovvero maschi e femmine nello stesso tempo. Essi, inoltre, hanno facce di animali: sono dunque esseri ibridi, né chiaramente maschi né chiaramente femmine, né chiaramente umani né chiaramente animali, né chiaramente divini né chiaramente demoniaci. Essi trascendono le categorie, il che, secondo il modo di pensare degli antichi, non era una cosa buona. Nella gerarchia degli esseri a cui si conformava il pensiero nel secondo secolo, più un essere era vicino al Divino meno era differenziato in sé (o composito, o ibrido). Dio era indivisibile e quindi era l'opposto degli arconti, ibridi e compositi, che rappresentavano quanto di più lontano un essere vivente potesse essere da Dio.

Un altro aspetto interessante degli arconti riguarda la natura dei sessi e delle emozioni. Sebbene essi siano tecnicamente "maschio-femmina", nell' *Ipostasi degli arconti* si comportano come maschi. Sono ossessionati dal potere divino femminile e in apparenza sono privi di un impulso o di un discernimento spirituale. Quando intravedono un essere spirituale proveniente da un regno celeste superiore – l' "immagine" di incorruttibilità riflessa nelle acque – non sono indotti a pregare o a ricevere ispirazione da esso, bensì a violentarlo e contaminarlo sessualmente. Esercitano il loro potere soltanto al fine di dominare e contaminare altri esseri viventi, in particolare quelli di sesso femminile.

Ciò che colpisce, tra le altre cose, in questi scritti – e lo vediamo chiaramente nell' *Ipostasi degli arconti* – è che il linguaggio adoperato per descrivere coloro che opprimono gli esseri umani rendendo schiave le loro menti e deviando i loro appetiti è un linguaggio politico. Lo stesso termine "arconte" indica in greco un governante; testi come l' *Ipostasi degli arconti* e *Sull'origine del mondo* trasmettono quindi un messaggio genuinamente politico: i nostri nemici sono quelli che stanno "nelle alte sfere". Essi sono demoni, il loro potere è reale, come lo è la loro capacità di opprimere. Al tempo stesso, però, tale potere è limitato: possono nuocerci, opprimerci, violentarci, catturarci e renderci schiavi, ma fanno tutto ciò soltanto perché sono invidiosi di ciò che non possiedono e che vagamente percepiscono in noi. Trattati in modo brutale dagli arconti, i lettori di questi testi riconoscono che lo stato di schiavitù nel quale versano è contingente. Gli arconti esercitano la loro violenza soltanto

Altri riferimenti testuali presenti nel trattato *Sull'origine del mondo*

Un aspetto curioso del trattato *Sull'origine del mondo* è dato dalla quantità di riferimenti ad altri testi, riferimenti che rimangono problematici per i suoi lettori.

Esso rimanda ai seguenti trattati:

- *Primo libro di Noraia*;
- *Primo discorso di Oraia*;
- *Libro degli Arcangeli del profeta Mosè*;
- *Libro di Salomone*;
- *Le configurazioni del Destino dei cieli al di sotto dei Dodici*;
- *Libro sacro*;
- *Il settimo cosmo di Ieralia il profeta*.

Purtroppo nessuno di questi libri è sopravvissuto. Possediamo un *Testamento di Salomone* e un trattato intitolato *Pensiero di Norea* all'interno della biblioteca di NH (NHC IX,2). Anche in un'altra collezione, quella dei Papiri magici greci, c'è un riferimento al *Libro angelico del profeta Mosè*. Questi riferimenti, tuttavia, ci ricordano quanto poco possediamo dei testi religiosi antichi.

sui nostri corpi, ma non possono nuocere ai nostri spiriti. Questo è il messaggio profondamente politico e positivo presente nell' *Ipostasi degli arconti*.

Questi trattati sono riprese della *Genesi*
o sono contro la *Genesi*?

Tanto il trattato *Sull'origine del mondo* quanto l' *Ipostasi degli arconti* dipendono in maniera evidente dal libro della *Genesi*, in particolare dai primi sei capitoli. In effetti si configurano come un esercizio di lettura e di commento alle Scritture, una pratica che chiamiamo “esegesi” (termine greco che letteralmente vuol dire “trarre fuori” il significato). A un certo momento nel corso del secondo secolo un autore ha davanti a sé il testo della *Genesi* e decide di scrivere un commentario ad esso, per favorirne la comprensione (cfr. TAB. 11.1). Invece di comporre un commento puntuale del testo, riga per riga, sceglie di scrivere una storia. Questa combinazione di narrazione e commentario alle Scritture nell'ambito del giudaismo si chiama *targum*; l'uso di questa forma letteraria fa pensare, quindi, che gli autori di questi testi fossero giudei o che si fossero formati nell'alveo delle tradizioni di lettura e commento delle Scritture in uso nell'ambito giudaico.

TABELLA II.1

I passi paralleli alla *Genesi nell'Ipostasi degli arconti*

| <i>Ipostasi degli arconti</i> | <i>Genesi</i> |
|--|---------------|
| «Venite, creiamo un essere umano che sarà la polvere della terra» | 1,26; 2,7 |
| L'arconte capo soffia sul volto del primo uomo e questi si anima | 2,7 |
| L'essere umano è chiamato Adamo, «poiché si muoveva sulla terra» | 2,7 |
| Gli animali e gli uccelli sono radunati e a ciascuno Adamo assegna un nome | 2,18-19 |
| Adamo è nel giardino | 2,15 |
| «Da qualunque albero del giardino potete mangiare, ma non potete mangiare dall'albero della conoscenza del bene e del male e non potete neanche toccarlo: il giorno che ne mangerete, di morte morirete» | 3,13 |
| Adamo dorme e gli arconti aprono il suo fianco | 2,21 |
| Adamo chiama Eva, la quale è stata tratta dal suo fianco e dice: «Sei tu che mi hai dato la vita; tu sarai chiamata "madre dei viventi"» | 3,20 |
| Il serpente parla ad Adamo ed Eva | 3,1-5; 2,16 |
| Eva mangia dall'albero e ne dà un po' ad Adamo | 3,6 ss. |
| L'arconte capo chiede: «Adamo, dove sei?» | 3,9 ss. |
| L'arconte capo maledice Eva per la sua disobbedienza | 3,13 ss. |
| Adamo ed Eva sono allontanati dal Paradiso terrestre | 3,24 |
| Eva genera Caino | 4,1 ss. |
| Caino perseguita suo fratello Abele | 4,8 |
| Eva genera Set in sostituzione di Caino | 4,25; 4,1 |
| Il genere umano cresce di numero e migliora | 6,1 |
| Noè riceve istruzioni per costruire un'arca | 6,13 ss. |

Che tipo di giudei erano questi autori? Si osservi come trattano le storie della *Genesi*. Mentre questa concepisce il mondo creato come "buono", nel trattato *Sull'origine del mondo* e nell'*Ipostasi degli arconti* il mondo non è altro che un'ombra deforme. Il creatore del mondo non è onnipotente né onnisciente e nemmeno buono: è un essere inferiore, mostruoso, che non è in grado di pervenire a una piena comprensione del divino. L'albero del giardino dell'Eden conduce alla salvezza, non alla morte, e il serpente è una figura positiva che trasmette all'umanità una conoscenza salvifica. Punto dopo punto, la storia è rivoltata da capo a piedi. L'esempio più em-

blematico, anche agli occhi di un lettore che non abbia molta confidenza con la *Genesi*, riguarda quanto si dice che sia avvenuto nel mondo poco prima del diluvio universale: «Il genere umano incominciò a moltiplicarsi e a migliorare» (*Ipostasi degli arconti* 2,3). Ebbene, nel sesto capitolo della *Genesi* Dio manda il diluvio perché il genere umano ha cominciato a moltiplicarsi ed è divenuto malvagio.

Chi è l'arconte capo?

Nell'*Ipostasi degli arconti* e nel trattato *Sull'origine del mondo* il dio creatore è Ialdabaoth, una forma demonizzata e degradata di Yahveh, il dio creatore della tradizione giudaica. Donde ha origine tale caratterizzazione? Si tratta di uno dei tanti misteri presenti nei libri di NH. Il nome Ialdabaoth in realtà non significa nulla; è possibile che derivi dal termine aramaico che indica il “figlio del caos”. Nelle fonti antiche soltanto una volta se ne dà un'etimologia, e questo avviene nel trattato *Sull'origine del mondo* 100,12-14, dove il termine probabilmente è da intendere come “Giovane, vieni qui!”; tuttavia il termine non significa questo in nessuna delle lingue parlate anticamente nel bacino Mediterraneo.

Ialdabaoth ha anche altri nomi: Saklas, che è connesso con il termine aramaico che significa “stolto”, e Samael, che in aramaico significa “Dio cieco” o “Dio dei ciechi” (nell'*Ipostasi degli arconti*, in ogni caso, questo è il solo nome con il quale il capo degli arconti è chiamato).

Sappiamo dall'*Ipostasi degli arconti* che Ialdabaoth ha fattezze mostruose: è stato «plasmato da una nuvola» e sua madre Sophia lo ha allontanato da sé. Quest'ultima immagine è eloquente: Ialdabaoth è come un feto deforme abortito (spontaneamente o no). Perché? È deforme probabilmente perché Sophia ha peccato in quanto lo ha generato di propria iniziativa. Nel mondo antico si credeva che ciascuno dei genitori desse uno specifico contributo al momento del concepimento: l'uno apportava la forma, l'altro l'essenza. Secondo l'*Ipostasi degli arconti*, così come secondo altri testi, la donna apporta lo spirito, l'uomo la forma. In questo senso, poiché Sophia genera senza il permesso o la partecipazione del consorte, il figlio riceve unicamente il suo contributo, e non quello del padre, e pertanto è destinato a essere deforme.

Perché l'arconte capo ha la testa di un leone? Si dice “teriomorfa” una creatura che ha l'aspetto di un animale: Ialdabaoth, nella fattispecie, è una figura leontomorfa, ossia ha l'aspetto di un leone. Alcuni studiosi hanno osservato che nella filosofia antica spesso il leone rappresentava l'irrazionalità: quindi, Ialdabaoth sarebbe raffigurato in questo modo in quanto incapace di controllare arroganza, collera e bramosia.



In questa statua funeraria ritrovata a Roma, un fedele del dio Mitra ha raffigurato sé stesso con le fattezze di Aion, un dio dalla testa di leone. Gli elementi simbolici della raffigurazione indicano che l'individuo è stato iniziato a quel particolare livello. Si può ipotizzare che chi ha concepito la figura di Ialdabaoth, il mostro con la testa di un leone e il corpo di un serpente, abbia avuto in mente un'immagine simile a questa.

Formulare ipotesi sull’impatto che questo testo deve aver avuto sul suo pubblico può produrre esiti di un certo interesse. È probabile che i giudei si sentissero profondamente offesi, perfino oltraggiati, da questa caratterizzazione di Dio e da questo ribaltamento del senso delle Scritture. Alcuni hanno suggerito che un testo di questo tipo rappresenti un’“esegesi di protesta” elaborata da individui che avevano rotto con il giudaismo e che intendevano in questo modo dare espressione alla loro ribellione e alla loro protesta, politica o religiosa: la loro riscrittura della *Genesi* riflette questo atteggiamento. Se le cose stanno così, l’*Ipostasi degli arconti* ci permette di individuare un punto di svolta nella formazione di un “movimento di protesta” nella tradizione giudaica o cristiana nel secondo secolo. Altri studiosi, dall’altra parte, rifiutano l’idea che questi testi costituiscano forme di “esegesi di protesta”, in quanto non si sa con certezza se furono giudei a comporli. Questi studiosi ritengono che siano opera di cristiani o forse di giudei che avevano una concezione di Dio differente da quella che si attribuisce alla maggior parte dei giudei; nell’antichità il giudaismo assunse svariate forme, ed è possibile che al suo interno ci fosse spazio anche per le particolari posizioni teologiche e per il trattamento delle Scritture giudaiche che troviamo in questi testi. In ogni caso, è bene che ci soffermiamo in primo luogo sulla teoria secondo la quale questi testi sono prevalentemente anti giudaici.

Secondo questa particolare chiave di lettura, l’*Ipostasi degli arconti* e *Sull’origine del mondo* sono profondamente anti giudaici nell’affermare che il Dio dei giudei, Yahveh, è arrogante, ignorante e cieco... e queste non sono che le sue migliori qualità. È anche un bugiardo, un criminale, uno stupratore. Di propria iniziativa viola ripetutamente gli stessi comandamenti che egli stabilisce poco dopo nelle Scritture (Es 20). Secondo un particolare modo di leggere il testo, nel suo vantarsi di essere «l’unico dio» riecheggia il comandamento che dice «non avrai altro dio all’infuori di me». Allo stesso modo egli sovverte gli altri comandamenti: realizza un’immagine del divino (Adamo, l’uomo fatto con il fango «sulla base dell’immagine di dio che è stata mostrata loro»), mente («il giorno che mangerete di quell’albero morirete»), oltraggia suo padre e sua madre in quanto non li riconosce, commette adulterio ovvero ha relazioni sessuali illecite in quanto violenta Eva, che egli desidera sopra ogni cosa. Si tratta dunque di testi fortemente anti giudaici? Questa è certamente una chiave di lettura possibile; ma ce n’è un’altra.

Dubbi e interrogativi sul libro della *Genesi*

Se vogliamo superare la visione un po' semplicistica secondo la quale l'*Ipostasi degli arconti* e *Sull'origine del mondo* sarebbero testi ironicamente anti giudaici, dobbiamo adottare una nuova ermeneutica o strategia di lettura. A molti di noi è stato insegnato che non è possibile mettere in discussione le Scritture, e che esse vanno prese per buone in ogni caso. Alcune confessioni cristiane, infatti, ritengono che le Scritture siano infallibili, ossia che la Bibbia non sbaglia mai, non contenga errori e che il suo contenuto vada inteso come una verità letterale. Diversamente, il giudaismo insegna che lo studio delle Scritture è un dovere e una responsabilità necessaria. Le Scritture non solo devono essere lette, ma devono anche essere esaminate e interrogate; si ritiene infatti che il loro significato si ponga su almeno due livelli: un livello manifesto (nell'ambito cristiano si dice "letterale", in ebraico si chiama *peshat*) e uno nascosto (nell'ambito giudaico, il livello nascosto si chiama *remez*, ossia il significato simbolico e allegorico del testo; oppure *derash*, il significato metaforico, oppure *sod*, il senso mistico del testo al quale si accede in virtù di una rivelazione). Spesso ci sono molteplici significati diversi, e il fine dello studio delle Scritture è di riflettere e produrre un commento su tutti i possibili livelli di significato.

Ora torniamo indietro, non all'*Ipostasi degli arconti* e al trattato *Sull'origine del mondo*, ma precisamente al testo sul quale entrambi si basano: *Genesi* 1-6. Immaginiamo di essere dotti giudei dell'antichità alle prese con la *Genesi*: concordiamo sul fatto che è del tutto accettabile (del resto è il compito che ci assegna la nostra religione) leggere il testo con attenzione e con acume, senza evitare di discutere i problemi che insorgono nel corso della lettura.

Come accade generalmente nei racconti della creazione, la *Genesi* ha una funzione eziologica, ossia intende spiegare l'origine delle cose esistenti. Pensiamo per esempio alle *Storie proprio così* di Rudyard Kipling: *Come il leopardo ebbe le sue macchie* o *Come la giraffa ebbe il suo lungo collo*. La *Genesi* fa sostanzialmente la stessa cosa, ovvero intende rispondere a una serie di "perché" sul mondo:

- Perché esistono il giorno e la notte?
- Perché il tempo è diviso in giorni e settimane?
- Perché gli uomini lavorano la terra?
- Perché indossiamo vestiti?

- Perché i serpenti strisciano sul suolo?
- Perché partorire è doloroso?
- Perché moriamo?

Queste sono soltanto alcune delle grandi questioni alle quali la *Genesi* intende fornire risposta; leggendo il testo dall'inizio alla fine ciascuno può stilare un elenco più completo. Ci sono però anche importanti questioni alle quali la *Genesi* non fornisce risposta; alcune, come queste, hanno a che fare con il testo stesso:

- Perché l'ordine nel quale vengono create le cose contiene alcune contraddizioni? In Gen 1 l'ordine è il seguente: il cielo e la terra (1,1-2), la luce e le tenebre (1,3-5), il cielo o firmamento (1,6-7), la terra (1,9), la vegetazione (1,11-12), il sole, la luna e le stelle (1,14-18), gli animali acquatici e gli uccelli (1,20-21), gli animali terrestri (1,24-25), il genere umano, l'uomo e la donna (1,26-27). In Gen 2,4 ss., però, si fornisce un ordine diverso: la terra e il cielo (2,5), un uomo (2,7), un giardino (2,8), alberi e fiumi (2,9-14), animali terrestri e uccelli (2,19), una donna (2,21-22).
- Perché si danno due differenti racconti della creazione degli esseri umani? In Gen 1,27 Dio crea l'uomo e la donna insieme e nello stesso momento: «maschio e femmina li creò». In Gen 2,7 ss. Dio prima crea Adamo dal fango, quindi lo induce a cadere in un sonno profondo e quindi crea Eva da una sua costola. Non solo la donna è creata a partire dall'uomo: non è uguale a lui, gli è subordinata. Perché dunque ci sono due storie diverse?

È poi il comportamento di Dio a sollevare una serie di questioni (nell'ambito del giudaismo antico ci si poteva interrogare anche su questo aspetto senza rischiare di commettere un atto inappropriato o blasfemo), come, ad esempio:

- Perché in 1,26 Dio parla alla prima persona plurale e dice “Facciamo l'uomo a nostra immagine”? Non è solo?
- Perché Dio mente? Nell'episodio di Eva e il serpente egli dice che se Adamo ed Eva mangeranno il frutto dell'albero della conoscenza del bene e del male moriranno (3,3), ma essi ne mangiano e tuttavia non muoiono, Dio sta forse mentendo? O si sbaglia? Ma come può sbagliarsi?
- Perché Dio non vuole che Adamo ed Eva abbiano la conoscenza, e in particolare la conoscenza del bene e del male (e conseguentemente la capacità di discernere e di scegliere in libertà)? La conoscenza non è di per sé una cosa buona? E che cosa accadrebbe se Adamo ed Eva diventassero “come Dio”? Dio è forse turbato da questa eventualità? Perché?

– Se Dio è onnisciente ed è in grado di compiere opere tanto grandi come creare l'universo, perché mai deve chiedere ad Adamo dove si trova (Gen 3,9)? Forse non lo sa?

Queste sono soltanto alcune delle difficili questioni che hanno origine nel testo, e porsele può essere un atto liberatorio. Rimanere turbati dal libro della *Genesi* non è poi così sconveniente, in quanto la *Genesi* è un libro perturbante. Farsi queste domande così difficili è del resto naturale per chi riflette, e molti lettori antichi della *Genesi* se le sono poste: l'*Ipostasi degli arconti* e *Sull'origine del mondo* provano che tali questioni erano per molti al centro della riflessione. Entrambi i testi seguono punto per punto i primi sei capitoli della *Genesi* e implicitamente si pongono le stesse domande, cercando di fornire risposte razionali.

Riflessioni e risposte

Nel prendere in considerazione tali difficili domande e nel tentare di rispondervi gli autori dell'*Ipostasi degli arconti* e di *Sull'origine del mondo* si fondavano su alcuni principi fondamentali:

1. In quanto testo sacro, la *Genesi* non può contenere errori, quindi ogni problema logico, con i suoi corollari, va risolto senza presupporre che l'autore abbia commesso un errore. Se ci sono due differenti storie della creazione di Adamo ed Eva, questi sono davvero stati creati due volte (incidentalmente, questo è un esempio di *psbat*, una lettura letterale del testo che ne rivela un significato nascosto inatteso).
2. La *Genesi* è un importante testo sacro, ma ci sono anche altri testi sacri con i quali essa deve essere armonizzata. Tra questi, i più significativi sono le lettere di Paolo e il *Timeo*, il dialogo platonico sulla creazione del mondo.
3. La Scrittura ha un senso manifesto, ma possiede anche una serie di significati nascosti o esoterici (*remez, derash, sod*), che si rivelano, ad esempio, attraverso l'allegoria o il doppio senso. Se letta nel modo appropriato, la Scrittura rivela la via della salvezza.
4. Dio equivale al Bene; qualunque altra sua caratterizzazione non può essere giusta; deve, semmai indicare che nel testo vi è un significato nascosto.

Torniamo ora nel presente, e incominciamo a esaminare i testi antichi

con i metodi attuali partendo dall'ultimo dei principi appena elencati, ossia l'identità di Dio con il Bene (4). Nei primi due secoli dell'era volgare il giudaismo subì l'influsso del pensiero e degli ideali dell'ellenismo. Questo processo determinò una modificazione nel modo di concepire Dio: questi veniva ora inteso come un'entità astratta, una forza cosmica coincidente con un Principio ideale. Non aveva sesso, personalità, non aveva un corpo. Pensiamo al modo in cui alcuni esperti delle Scritture giudaiche potevano leggere la *Genesi* sulla base di questa mutata concezione di Dio. Vi era un solo modo di interpretare il comportamento di Dio nella *Genesi* e alcuni aspetti quali la sua malafede, la sua incapacità di trovare Adamo nel giardino e anche la menzione delle sue «orme». Chiunque fosse, non poteva essere Dio; doveva necessariamente trattarsi di un essere inferiore, abbastanza potente da creare il genere umano, ma dotato di un corpo (da qui le sue orme) e di sentimenti contraddittori, un essere celeste che alcuni autori dell'epoca chiamavano "arconte". Non si trattava del vero Dio, ma era stato molto abile, come appare nei testi, nel convincere gli esseri umani del fatto che lo fosse davvero.

In relazione al punto 2, un dotto esegeta giudeo si sarebbe verosimilmente volto anche a un altro testo tenuto in grande considerazione, il *Simposio* di Platone. Qui leggiamo di un Dio identico al Bene, ma anche di un essere che ha creato il mondo, il Demiurgo. Questo "dio minore" crea i primi esseri umani insieme, in questo caso letteralmente insieme, in quanto si tratta di un unico essere che è ermafrodita. Non compie questo atto da solo, ma viene aiutato da altri esseri celesti. Gli esegeti giudeo-ellenistici potevano poi trarre da un altro testo platonico che parla della creazione, il *Timeo*, ulteriori spunti per spiegare la creazione. In questo processo essi avrebbero introdotto altri elementi utili alla loro interpretazione della creazione nel suo complesso: Yahveh non era il Dio supremo, ma un dio minore, un demiurgo. Egli creò il genere umano «maschio e femmina» come spiegano la *Genesi* e il *Timeo*, avvalendosi della collaborazione di altri personaggi: il *Timeo* esplicita questo fatto e aiuta a spiegare l'enigmatico uso della prima persona plurale in Gen 1,26 («creiamo l'uomo a nostra immagine»), che contrasta con il fatto che prima Dio era solo. In termini molto semplici, il *Timeo* ha aiutato a risolvere alcuni problemi evitando di postulare che il testo della *Genesi* contenesse errori.

Questo non significa che gli autori dell'*Ipostasi degli arconti* e di *Sull'origine del mondo* pensassero che Dio fosse un demone: al contra-

rio. Immaginare che Yahveh fosse un demone non era considerata una blasfemia: si trattava, piuttosto, di difendere il vero Dio dalla bestemmia, ossia di evitare che il creatore della *Genesi* fosse scambiato per il vero Dio e di onorare quest'ultimo nel modo che si riserva soltanto a lui. Implicitamente, ciò significava anche reputare stolti quanti tra i giudei (e più tardi tra i cristiani) leggevano la *Genesi* in quel modo semplicistico. Questo non è propriamente antigioiaismo: gli autori di questi trattati potevano benissimo essere dei devoti giudei-ellenisti, soltanto non credevano che Yahveh, quale viene dipinto nella *Genesi*, fosse il vero Dio. Questo non significa che la *Genesi* non avesse alcun valore, anzi, letta adeguatamente, cogliendo pienamente il suo senso, essa rivelava la realtà della condizione umana e invitava a riconoscere la bontà del vero Dio e la via che egli indicava per la salvezza. In questo modo si rispondeva anche ad alcune delle spinose questioni sollevate dal testo circa il fatto che "Dio" non fosse sincero, che fosse ignorante, che avesse dei collaboratori pur dichiarando di essere in realtà solo, e che non fosse in grado di vedere Adamo nel giardino. Soltanto una divinità inferiore, intrinsecamente imperfetta, avrebbe fatto queste cose. Dio, pertanto, continuava a coincidere con il Bene.

Leggere la *Genesi* nell'antichità

Leggiamo ora un passo dell'*Ipostasi degli arconti* immaginando di essere gli acuti lettori della *Genesi* dei quali si è detto qui sopra, anzi, come se il passo fosse stato scritto da loro stessi:

Gli arconti si consigliarono l'un l'altro e dissero: "Andiamo, facciamo cadere Adamo in un sonno profondo". Ed egli dormì. Ora, il sonno profondo nel quale essi hanno fatto cadere Adamo è la mancanza della gnosi. Essi aprirono il suo fianco come una donna viva, e ricostruirono il suo fianco mettendo della carne al suo posto e Adamo divenne semplicemente animato. E la donna dotata di spirito venne a lui e gli parlò dicendo: "Adamo, alzati". E quando Adamo la vide egli disse: "Sei tu ad avermi donato la vita; tu sarai chiamata la madre dei viventi" (*Ipostasi degli arconti* 89,3-15).

Come abbiamo già potuto constatare, l'arconte capo non è solo quando crea l'uomo (egli parla, infatti, alla prima persona plurale). Nella *Genesi* si dice che Yahveh provoca in Adamo un sonno profondo (2,2). L'auto-

re fa ricorso alla tecnica esegetica del *refez*, intendendo che il racconto è allegorico: ciò che in realtà intende il testo non è un torpore fisico ma un sonno nella percezione di Adamo, che in quel momento è privo della capacità di riconoscere la sua origine spirituale. Gli arconti aprono il suo fianco «come una donna viva»: c'è qui un'allusione alla componente spirituale dell'essere umano, la parte immortale e viva che è di genere femminile. La glossa, o aggiunta esplicativa «Ora, il sonno profondo nel quale essi hanno fatto cadere Adamo è la mancanza della gnosi» associa inoltre l'apertura del fianco di Adamo a un parto: in un'immagine paradossale, Eva nascerà da suo padre/marito; Adamo assume così la funzione di “madre”. Le conseguenze della nascita di Eva sono tuttavia pericolose per Adamo: «Divenne semplicemente animato». Egli non ha una componente femminile terrestre; il suo corpo terrestre è maschio, mentre il suo corpo spirituale era femmina: nel generare Eva dal suo fianco, gli arconti hanno rimosso la sua componente femminile, il suo pneuma. Privo di questo, Adamo rimane un corpo di fango animato, ma senza spirito. Questo corpo è chiamato “coico” (“del suolo”) o ilico (“materiale”) o talvolta “sarchico” (“carnale”).

In seguito Eva, qui caratterizzata come «donna dotata di spirito» in quanto possiede lo spirito che prima era in Adamo, si accosta a quest'ultimo e lo sveglia dal suo sonno spirituale e cognitivo. Egli la riconosce subito, ma non come sua subordinata in quanto formata da una sua costola (come potrebbe apparire dalla *Genesi*), bensì come una sua superiore, colei che gli ha donato la vita. L'interprete della *Genesi* sovverte qui il racconto della creazione, e lo fa leggendolo da un punto di vista più profondo e cogliendone il senso spirituale. Eva sveglia Adamo in quanto Eva è la nostra parte superiore che ci risveglia additandoci la nostra origine spirituale. Adamo riconosce istintivamente la propria deficienza, si rende conto del paradosso («Sei tu ad avermi donato la vita») perché destatosi dal suo sonno cognitivo riconosce che è lo spirito ad avergli donato la vita. La battuta finale «Sei tu ad avermi donato la vita; tu sarai chiamata la madre dei viventi» parafrasa *Genesi* 3,20 chiarendo il senso di un passo oscuro (perché Adamo dice che Eva sarà chiamata la madre dei viventi se questa è nata da Adamo ed è stata generata a partire dal suo corpo?) e rivela, inoltre, che l'esegeta della *Genesi* nonché autore del nostro testo conosceva un gioco di parole aramaico: in questa lingua, infatti, il nome di Eva (*Hawwāh*) è molto simile al termine che significa “vita”, *hayyayā*, e al participio *hawe*, “colui che insegna”.

Sesso e potere: lo stupro di Eva

Eva è chiaramente l'eroina di questi racconti, ma la sua storia, almeno nell'*Ipostasi degli arconti*, è tormentata. Uno degli elementi più inquietanti del racconto è senza dubbio dato dal comportamento degli arconti, che tramano contro di lei e le infliggono uno stupro di gruppo. È una storia di terribile violenza: non si tratta soltanto di violenza dell'uomo nei confronti della donna, ma di violenza del divino nei confronti dell'essere umano. Questo atto trova analogie nella mitologia greca, dove gli dèi, Zeus in testa, sono attratti dalle donne umane, hanno con esse rapporti sessuali e sovente le fecondano. Si assiste a volte a una degradazione delle donne: spesso vengono ingannate e indotte a credere di avere rapporti sessuali con i loro mariti, mentre invece sono gli dèi a possederle sessualmente. Un racconto simile è presente anche in testi giudaici quali il *Libro dei Vigilanti* (*1 Enoch* 1-36), del terzo secolo a.e.v., e ne rimane una menzione nella storia dei *Nefilim* (i "giganti") in Gen 6,4.

Nel caso dell'*Ipostasi degli arconti*, l'Eva spirituale sfugge alle grinfie degli arconti trasformandosi in un albero. Sulla base del gioco di parole che si è ricordato sopra, è probabile che l'albero in questione sia l'albero della vita (Gen 2,9): il nome di Eva è *Hawwāh*, vita è *hayyayā*. Nel Libro dei *Proverbi* il personaggio femminile della Sapienza è «un albero di vita per chi ad essa si attiene» (Pr 3,18; cfr. inoltre 4,13: «non lasciarla, praticala, perché essa è la tua vita»). Questo racconto ha termini di confronto anche al di fuori della Bibbia: un mito classico nel quale il dio Pan desidera ardentemente una ninfa degli alberi, chiamata Amadriade (in greco "insieme a un albero"), ha significativi paralleli nell'*Ipostasi degli arconti*. A Pompei un mosaico pavimentale del primo secolo e.v. raffigura Pan con il membro eretto mentre guarda in modo lascivo un'amadriade.

Anche un altro famoso mito greco, quello della seduzione di Dafne, ha paralleli in questo testo. Apollo, spinto dalla gelosia nei confronti di Eros, si innamora della ninfa Dafne, una vergine che disdegna le attenzioni maschili e che si è votata a rimanere nubile per tutta la vita come la dea Artemide. Apollo riesce a prenderla, ma Dafne scappa via e chiede aiuto a suo padre, il fiume Peneo, affinché la sua dignità sia preservata. Peneo allora la trasforma in un cespuglio di alloro, e le voglie di Apollo rimangono così insaziate. Questi due miti ricordano il curioso episodio dell'*Ipostasi degli arconti* nel quale Eva si trasforma in un albero per sottrarsi agli arconti. Le

somiglianze sono evidenti: le donne sono pure dal punto di vista sessuale; contro la loro volontà esse sono oggetto del desiderio di esseri divini di sesso maschile che le aggrediscono; sia Dafne sia Eva si salvano trasformandosi in alberi.

Dietro questo racconto potrebbero forse celarsi le autorità dell'Impero romano? Gli antichi Romani erano notoriamente orgogliosi conquistatori di popoli e violentavano le donne dei popoli che sottomettevano. Pensiamo al ratto delle Sabine raccontato, tra gli altri, da Livio e Plinio. In questo antico racconto sull'origine di Roma, gli antichi Romani vogliono mescolare il loro sangue con quello dei Sabini. Questi rifiutano, e i Romani organizzano una festa che ha l'aria di un sinistro picnic. Nel corso della festa essi (evidentemente si tratta di soli uomini) a sorpresa prendono le donne sabine e impongono loro matrimoni forzati. I traduttori spesso rendono il termine latino *raptio* con “rapimento”, mitigando così l'aspetto della violenza sessuale. Plinio insiste sul fatto che non venne commessa una violenza sessuale e che alle donne vennero concessi alcuni diritti sostanziali, come quello di possedere beni privati. In realtà, però, gli antichi Romani non solo non si vergognavano di questi miti nei quali la violenza sessuale era un elemento portante, ma non disdegnavano di raffigurarla nell'arte trionfale, come attestano svariati esempi. Una donna violata è il simbolo visivo del potere di Roma e della sua vittoria sui nemici, e il ratto delle Sabine non era che una delle molte rappresentazioni trionfistiche dell'origine della potenza di Roma.

Violenza e discendenza: l'origine di un popolo

Alle nostre orecchie il racconto dell'*Ipostasi degli arconti* suona terribile e sconvolgente: i lettori antichi però avevano una percezione diversa. La violenza carnale nei confronti delle donne (e talvolta degli uomini) era semplicemente parte dei modi brutali nei quali gli oppressori esercitavano il loro potere sugli oppressi. Il racconto non vuole soltanto mettere in evidenza la brutalità degli arconti; intende soprattutto fornire una spiegazione dell'origine di una nuova stirpe di uomini. Nel mondo antico il termine “razza” non si riferiva soltanto a elementi esteriori quali le differenze nel colore della pelle. La “razza” aveva a che fare con la stirpe di appartenenza,

l'ascendenza reale o simbolica di un individuo: era questo il punto che più interessava agli autori dell'*Ipostasi degli arconti* e di *Sull'origine del mondo*. Come il racconto del ratto delle Sabine non intendeva tanto raffigurare la violenza degli antichi Romani sulle donne sabine quanto presentare l'emergere di una nuova "razza", nata dall'unione dei discendenti di Romolo con le donne sabine, il racconto di Eva vuole mettere in evidenza le conseguenze dell'azione degli arconti: in seguito alla violenza da parte di Ialdabaoth, Eva rimane incinta e dà alla luce il suo primo figlio, Caino. Caino, pertanto, non è completamente umano: la sua natura è per metà umana e per metà arcontica. Allo stesso modo, la sua progenie recherà i segni nascosti derivanti dall'essere la discendenza, illegittima e mostruosa, di un essere mostruoso. Ma c'è di più: poiché Ialdabaoth è privo dell'elemento spirituale e quest'ultimo si allontana anche da Eva prima che venga violentata, Caino e la sua discendenza ne mancano completamente. Caino è quindi il capostipite di coloro che vengono chiamati "sarchici" ("carnali", dal greco *sarx*, "carne"), "ilici" ("materiali", da greco *hylos*, "materia") o "coichi" ("terrestri", dal greco *chous*, "terra"). Nella stessa *Genesi* Caino è una figura negativa il cui unico atto è l'assassinio del fratello Abele (Gen 4,8). In questo senso, dunque, l'*Ipostasi degli arconti* fornisce un retroscena, una motivazione al comportamento di Caino. Il suo comportamento è mostruoso perché egli è figlio di un mostro.

Nell'*Ipostasi degli arconti*, Abele, il secondo figlio di Eva, è il frutto dell'unione tra Eva e il primo uomo, Adamo. Quest'ultimo è un essere composito: è sarchico ma possiede anche un elemento spirituale, ciò che gli gnostici generalmente chiamano "psichico", dal greco *psyché*, che indica qualcosa di molto simile all'anima. Conseguentemente il loro figlio Abele è il capostipite di una seconda categoria di esseri umani, gli psichici o "dotati di anima".

Nella *Genesi* si dice che da Adamo ed Eva nacquero tre figli: dopo l'uccisione di Abele da parte di Caino, Eva partorisce un terzo figlio, Set, che rimpiazza Abele (Gen 4,25). L'*Ipostasi degli arconti* non contiene sviluppi narrativi relativi a Set. Al pari di Abele, Set è il frutto dell'unione di Eva con Adamo. Il testo racconta però una storia "segreta", assente nella *Genesi*, ma presente in alcune tradizioni giudaiche antiche. In questo racconto, Eva dà alla luce un quarto figlio, anzi una figlia, di nome Norea. A differenza di quanto accade con gli altri figli, il padre di Norea non viene nominato in termini espliciti: lo si indica soltanto attraverso l'ambiguo pronome "egli".

Di nuovo Eva fu incinta, generò Norea, e disse: “Egli generò per me una vergine come aiuto per generazioni e generazioni di uomini”. Questa è la vergine che nessuna forza ha contaminato (*Ipostasi degli arconti* 91,34-92,3).

Norea è pura come lo era sua madre prima di essere contaminata dagli arconti; ma, cosa più significativa, è puro spirito. Norea diviene così il prototipo di una terza razza umana, quella spirituale o pneumatica (dal greco *pneuma*, “respiro”, “soffio”, “spirito”). È abbastanza sapiente da riconoscere la propria superiorità rispetto agli arconti e rifiuta di farsi intimidire da loro:

Gli arconti andarono a trovarla allo scopo di trarla in inganno. Il capo supremo disse: “Tua madre Eva è venuta a noi”. Norea però si rivolse loro dicendo: “Siete voi i capi dell’oscurità, siete maledetti. Non avete conosciuto mia madre, ma il vostro corrispondente di sesso femminile. Io non discendo da voi; è dal mondo superiore che sono venuta” (*Ipostasi degli arconti* 92,20-26).

Ancora una volta Ialdabaoth si rivolge a lei in maniera minacciosa e la sua faccia diventa nera dalla rabbia. Le chiede di donarsi a lui come già aveva fatto sua madre. La voce di Norea si effonde in una supplica: prega per essere salvata. Al culmine del racconto, che diviene una narrazione fatta da Norea in prima persona, compare il grande angelo Eleleth. Questi viene per parlare a Norea della sua radice, ossia della sua origine spirituale. Incomincia con il raccontarle la storia del mondo prima della creazione e termina con l’esperienza stessa che Norea ha fatto degli arconti. È lei, quindi, a porre la questione centrale dell’opera: «Signore, vengo anch’io dalla loro materia?». La risposta di Eleleth è un vero e proprio certificato di origine:

Insieme alla tua discendenza tu vieni dal Padre che è dal principio: le vostre anime vengono dall’alto, dalla luce perenne. Le potenze non possono avvicinarle in virtù dello spirito di verità che dimora in esse; tutti coloro che hanno conosciuto questa via esistono infatti in eterno in mezzo a esseri umani mortali (*Ipostasi degli arconti* 96,18-28).

Possiamo immaginare che queste parole toccanti fossero pronunciate ad alta voce come una sorta di credo, oppure da un leader religioso, ad esempio un vescovo, davanti alla comunità.

Chi è Norea?

Prima della scoperta della biblioteca di NH, la figura di Norea, menzionata da Epifanio nel *Panarion* (26,1.3-9), era oscura. Epifanio riporta il contenuto di un testo perduto intitolato *Norea* o *Noria*, dicendo che era usato dai setiani e che raccontava la storia di un personaggio identificato con la Pirra del mito greco. In questo mito Pirra è la moglie di Deucalione, una sorta di Noè che sopravvive a un grande diluvio. In *Norea*, dice Epifanio, Dio manda il diluvio e Noè cerca di mettersi in salvo; una figura divina di nome Norea, però, incendia l'arca causandone la distruzione, e non una, ma tre volte.

Gli studiosi sono stati pertanto soddisfatti nello scoprire a NH un testo intitolato *Il pensiero di Norea*; tuttavia esso non sembra essere lo stesso conosciuto da Epifanio, in quanto il sunto di quest'ultimo non corrisponde al suo contenuto. Forse Epifanio possedeva uno dei libri, oggi perduti, menzionati all'interno del trattato *Sull'origine del mondo*: il *Discorso di Oraia* e il *Primo libro di Noraia*.

Con le scoperte di NH abbiamo imparato alcune cose in più sul personaggio di Norea. Nell'*Ipostasi degli arconti* Norea è figlia di Eva. Quando Ialdabaoth cerca di mandare il diluvio sulla terra e Noè costruisce l'arca per mettersi in salvo, una figura di nome Orea cerca di imbarcarsi; Noè, però, glielo impedisce ed essa inizia a sputare fiamme sull'arca distruggendola. Questo racconto è simile a quello di Epifanio, al punto che sembrano condividere la stessa fonte. In fin dei conti, però, Norea/Orea è l'eroina dell'*Ipostasi degli arconti*; a differenza dei suoi fratelli, è composta di puro spirito e, secondo questo testo, è destinata a essere la progenitrice della «grande razza inamovibile».

Il nome di Norea è forse connesso con il termine siriano che significa "fuoco" e "luce", *nur*. Oppure potrebbe rimandare all'ebraico *na'amah*, "piacevole" (cfr. "Naama, sorella di Tubalkain" in Gen 4,22); ma anche essere riferito al termine greco che significa "bella", *horaia*, che è del resto quello con cui la Settanta traduce *na'amah*. È quindi possibile che per coniare il nome di Norea si sia impiegata la "n" di *na'amah* e che vi si sia aggiunto il termine greco che significava la stessa cosa, *noraia*. Il manoscritto che contiene l'*Ipostasi degli arconti*, nell'usare entrambi i nomi di Norea e di Orea indica che lo scriba ha confuso le due figure e che nel quarto secolo Norea stava ormai per essere dimenticata.

Da dove proviene la tripartizione del genere umano presente in questi testi?

Alcuni anni fa Elaine Pagels ha notato che questa «antropologia tripartita» (ossia la divisione degli esseri umani in illici, psichici e spirituali) sembra derivare da una fonte insospettabile, la *Prima lettera ai Corinzi*, nella

quale Paolo fornisce un'interpretazione della *Genesis*. In un passo piuttosto interessante egli dice:

Sta scritto infatti che il primo uomo, Adamo, divenne un essere vivente, ma l'ultimo Adamo divenne spirito datore di vita. Non vi fu prima il corpo spirituale, ma quello animale, e poi lo spirituale. Il primo uomo, tratto dalla terra, è fatto di terra; il secondo uomo viene dal cielo. Come è l'uomo terreno, così sono quelli di terra; e come è l'uomo celeste, così anche i celesti (1 Cor 15,45-48).

Il contesto di questo passo consiste in una discussione sulla risurrezione della carne; alcuni membri della comunità alla quale Paolo si rivolge erano preoccupati dall'idea di morire prima della seconda venuta di Cristo, mentre altri a Corinto insistevano sul fatto che non vi era alcuna possibilità di risorgere. Paolo rassicura la comunità affermando che tutti sarebbero risorti alla fine dei tempi e che la risurrezione della carne esisteva davvero.

Nel passo citato sopra, Paolo curiosamente sembra fare una citazione imprecisa dalla *Genesis*: sembra citare Gen 2,7, il cui testo dice «e l'uomo divenne un essere vivente», ma non dice nulla riguardo a un “primo Adamo” e a un “ultimo Adamo”; da dove vengono fuori questi due Adamo? Probabilmente mediante l'espressione «ultimo Adamo» Paolo vuole indicare metaforicamente Gesù, anche se non tutti i lettori antichi sarebbero stati d'accordo con tale interpretazione. Il punto più importante è che Paolo contrappone a un primo «uomo di polvere» (il testo greco letteralmente recita «l'uomo coico») un Adamo che è un essere spirituale (il testo greco dice «pneumatico»). Egli introduce poi una terza categoria, l'essere «fisico». Conformemente a un'interpretazione di questo passo circolante nell'antichità, Paolo si riferirebbe qui o alle diverse creazioni di Adamo individuabili nella *Genesis*, o a una concezione antropologica basata sul progenitore e prototipo di tutti gli esseri umani, Adamo.

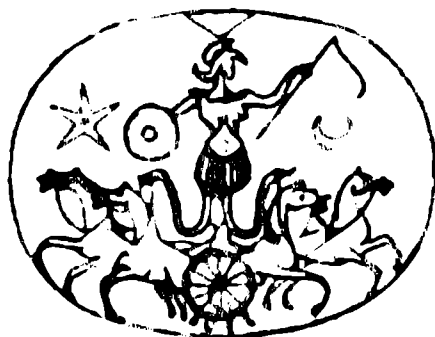
È degno di nota che l'*Ipostasi degli arconti* si apra proprio con una citazione di Paolo, tratta dalla *Lettera agli Efesini*: «La nostra battaglia infatti non è contro la carne e il sangue, ma contro i Principati e le Potenze, contro i dominatori di questo mondo tenebroso, contro gli spiriti del male che abitano nelle regioni celesti» (Ef 6,12). Anche in *Colossesi* 1,13 ci si riferisce agli arconti come al «potere delle tenebre». Paolo fu un leader dinamico e influente nell'ambito del movimento dei seguaci di Gesù nella metà del primo secolo. L'autore dell'*Ipostasi degli arconti* lo considerava «il grande apostolo», attribuendogli davvero un grande onore. Si può dunque

guardare all' *Ipostasi degli arconti* come a un' esegesi non della *Genesi* ma delle lettere di Paolo, a partire dalla citazione dalla *Lettera agli Efesini*. In quest'ottica l' *Ipostasi degli arconti* si sforza di fornire una spiegazione del significato recondito di testi che erano considerati vere e proprie autorità: la *Genesi*, dall'Antico Testamento, e Paolo, le cui lettere due secoli più tardi sarebbero diventate larga parte del NT.

L'intronizzazione di Sabaoth

Una delle scene più notevoli presenti in questi due miti della creazione è l'installazione su un trono dell'arconte pentito Sabaoth. Questo termine ebraico significa "potenze" e "eserciti", ma era anche un nome tradizionalmente usato per indicare Dio. L'immagine di Dio seduto su un carro celeste è pure antica ed è presente nel *Libro di Ezechiele*. In altre parole è Sabaoth e non Ialdabaoth che corrisponde in questo testo al Dio giudaico.

Sabaoth è una figura affascinante perché, a differenza di suo padre Ialdabaoth/Saklas/Samael, si pente, riconosce l'ignoranza del suo genitore e invoca sua madre Sophia. Questo atto di pentimento induce Sophia a salvarlo e a porlo a capo del settimo cielo.



C D B A W

Nell'immagine è raffigurato un amuleto greco-egizio che reca il nome «Sabao[th]». Qui, come nella maggior parte delle sue raffigurazioni su amuleti magici, Sabaoth è vestito come un imperatore romano pronto per la battaglia a bordo di una quadriga, un carro trainato da quattro cavalli. Tra questa immagine di Sabaoth e la figura di cui si parla nell' *Ipostasi degli arconti* e nel trattato *Sull'origine del mondo* non vi è un legame diretto, tuttavia le fonti letterarie e la fonte iconografica concordano sul suo nome e sul suo statuto di arconte.

L'immagine di Sabaoth intronizzato su un carro-trono circondato da angeli fiammeggianti deriva dalla tradizione giudaica antica della *merkavah* (il termine ebraico per “carro”), la cui prima attestazione appare in Ez 1,4-26. Lì è il Dio dei giudei a sedere su un trono circondato da quattro cherubini (angeli con quattro ali). Gli autori dell'*Ipostasi degli arconti* e del trattato *Sull'origine del mondo* sembrano conoscere questa tradizione; concepiscono il dio che siede sul trono celeste soltanto come un arconte, posto su un trono per governare il cosmo, ma per sempre nascosto in una nube luminosa che cela le sue fattezze mostruose.

La conclusione della storia

Sia l'*Ipostasi degli arconti* sia il trattato *Sull'origine del mondo* si concludono con una ierofania, una manifestazione del divino. Le due ierofanie sono però piuttosto differenti. Al termine del primo testo, l'eroina del racconto, Norea, prega per essere salvata dagli empi arconti, la cui vera natura le viene rivelata dall'angelo Eleleth. Norea teme di venire a conoscenza del fatto che nell'ordine cosmico lei stessa e gli arconti condividano un'identica genealogia, siano fatti della stessa sostanza. Eleleth rivela a Norea che ha un'origine diversa ed è fatta di una sostanza spirituale più elevata. Il caos e l'oppressione prevalgono, ma Eleleth le rivela che alla fine lei e la sua discendenza (con la quale si identificano i lettori del testo) saranno vittoriose.

Coloro che ascoltavano questo racconto quando veniva letto ad alta voce ne erano confortati: imparavano che anche se si verificavano eventi dolorosi, tutto accadeva in conformità a un disegno divino: «Tutte queste cose si verificano per volontà del Padre del Tutto» (*Ipostasi degli arconti* 96,11). Imparavano che alla fine la discendenza di Norea sarebbe stata vendicata, in quanto sarebbe diventata spiritualmente immortale: «Tutti coloro che conoscono questa via della verità non conoscono la morte, in mezzo a un'umanità che muore» (*Ipostasi degli arconti* 96,26). Le linee conclusive sono occupate da un poema, o più probabilmente da un inno, che si conclude così:

La verità del Padre è giusta;
 il Figlio è al di sopra del Tutto e con ciascuno, per sempre e per sempre.
 Santo! Santo! Santo! Amen.
 (*Ipostasi degli arconti* 97,17-21)

La triplice ripetizione del termine “Santo” in greco si dice *trisagion* (da *tri-*, “tre” e *hagion*, “santo”). È un’antica preghiera, presente nella Bibbia ebraica (Is 6,3) e anche nel NT (Apoc 4,8), utilizzata ancor oggi nella liturgia cristiana, in particolare dalle chiese ortodosse.

La fine del trattato *Sull’origine del mondo* è una vera e propria apocalisse che descrive la distruzione del cosmo:

Prima della fine [dei tempi] questa intera regione sarà scossa con forti tuoni. Gli arconti piangeranno perché avranno [paura di] morire, e gli angeli si affiggeranno per gli esseri mortali, i demoni piangeranno sui loro tempi e stagioni e la loro gente si lamenterà e piangerà per la loro morte.

Quindi il tempo verrà, ed essi saranno disturbati. I loro re saranno ebbri della spada fiammeggiante e dichiareranno guerra l’uno all’altro, in modo che la loro terra sarà ebra del sangue che vi si riverserà. I mari saranno scossi dalla guerra. Il sole si oscurerà e la luna perderà la sua luce (*Sull’origine del mondo* 125,32-126,10).

Il testo prosegue con i medesimi toni per un po’, e risulta alquanto spaventoso e terrificante. Si deve però notare che curiosamente (e in maniera affatto diversa da quanto accade nell’*Apocalisse* canonica) non parla di persone uccise o punite per i loro peccati o per il fatto di non credere nel Cristo; questa apocalisse consiste invece nel crollo totale di tutte le forze cosmiche che governano il destino degli esseri umani: le stelle e le loro traiettorie, le divinità del Caos e l’abisso stesso. A un certo punto, significativamente, la «luce prevarrà sulle tenebre e le sconfiggerà. Le tenebre saranno come qualcosa che mai è stata» (126,35). La salvezza è per tutti, non solo per i giusti (qui chiamati “perfetti”).

Sia nell’*Ipostasi degli arconti* sia nel trattato *Sull’origine del mondo* l’apocalisse ha un effetto positivo, lo stesso delle apocalissi giudaiche e cristiane. Sebbene in entrambi i trattati la visione del mondo sia piuttosto pessimista, gli autori assicurano ai loro lettori o ascoltatori che Dio e le sue potenze mantengono ancora il controllo sull’universo. Per citare i celebri *Desiderata* dello scrittore americano Max Ehrmann, «l’universo si sta dispiegando come dovrebbe». Sebbene la situazione sembrasse disperata, coloro che si facevano istruire da questi testi nutrivano la convinzione che se avessero mantenuto la fede le cose si sarebbero volte al meglio. Questa credenza sembra correggere la caratterizzazione nichilista e pessimista data allo gnosticismo da Hans Jonas.

Chi è Eleleth?

Quando alla fine dell'*Ipostasi degli arconti* Norea invoca le potenze celesti affinché la salvino dagli arconti, riceve aiuto da parte di un personaggio singolare: il grande angelo Eleleth. Ci saremmo aspettati l'intervento di Gesù (si faccia un raffronto, ad esempio, con l'*Apocrifo di Giovanni* e l'apparizione del «Salvatore» al culmine del racconto), o magari dello stesso principio spirituale femminile che prima nell'*Ipostasi degli arconti* aveva fatto entrare il serpente nel giardino. Eleleth compare anche in altri testi setiani di NH, ma in nessun altro svolge un ruolo importante come nell'*Ipostasi degli arconti*.

Per approfondire

Ipostasi degli arconti

KAREN KING, *Ridicule and Rape, Rule and Rebellion: The Hypostasis of the Archons*, in James E. Goehring et al. (eds.), *Gnosticism and the Early Christian World: In Honor of James M. Robinson*, Polebridge, Sonoma, CA, 1990, pp. 3-24.

GERARD P. LUITTIKHUIZEN, *Gnostic Revisions of Genesis Stories and Early Jesus Traditions*, "Nag Hammadi and Manichaean Studies" 58, Brill, Leiden 2005.

ANNE MCGUIRE, *Virginity and Subversion: Norea against the Powers in the Hypostasis of the Archons*, in Karen King (ed.), *Images of the Feminine in Gnosticism*, Fortress Press, Philadelphia 1988, pp. 239-58.

ELAINE PAGELS, *Pursuing the Spiritual Eve: Imagery and Hermeneutics in the Hypostasis of the Archons*, in Karen King (ed.), *Images of the Feminine in Gnosticism*, Fortress Press, Philadelphia 1988, pp. 187-206.

Sull'origine del mondo

EZIO ALBRILE, ... *In principiis lucem fuisse ac tenebras: Creazione, caduta e rigenerazione spirituale in alcuni testi gnostici*, in "A.I.O.N.: Annali dell'Istituto Universitario Orientale di Napoli", 17 (1995), pp. 109-55.

LOUIS PAINCHAUD, *The Literary Contacts between the Writing without Title On the Origin of the World (CG II,5 and XIII, 2) and Eugnostos the Blessed (CG III,3 and V,1)*, in "Journal of Biblical Literature", 114 (1995), pp. 18-101.

ID., *L'écrit sans titre: Traité sur l'origine du monde (NH II,5 et XIII,2 et Brit. Lib. Or. 4926 [1])*, avec deux contributions de Wolf-Peter Funk, "Bibliothèque copte de Nag Hammadi Section Textes" 21, Les Presses de l'Université Laval-Peeters, Québec-Louvain-Paris 1995.

Un classico dello gnosticismo

Apocrifo di Giovanni

(NHC II,1; III,1; IV,1; BG 2)

Il trattato noto come *Apocrifo* (“libro segreto”) *di Giovanni* è uno dei pochi testi gnostici che gli studiosi conoscevano già prima della scoperta della biblioteca di NH. Esso sembra aver goduto di una certa fortuna e autorità a partire dal secondo secolo: possiamo affermarlo in quanto possediamo quattro diverse versioni (o recensioni) del testo, e questo non è affatto comune. Tre provengono da NH (NHC II,1; III,1; IV,1), una si trova in un manoscritto conservato a Berlino, il Papyrus Berolinensis 8502 noto anche come Codex Berolinensis Gnosticus o BG 2. Ireneo di Lione e altri eresiologi conoscevano probabilmente questo testo, in quanto alludono a numerosi elementi del mito che esso racconta; di conseguenza possiamo datarlo con approssimazione a prima del 180 e.v. (data della composizione dell’opera di Ireneo). Sappiamo inoltre che almeno un gruppo, gli Audiani della Mesopotamia, lo utilizzava ancora nell’ottavo secolo. Le differenze presenti nelle varie versioni indicano che il testo è stato più volte adattato alle situazioni contingenti dei diversi gruppi e ai rispettivi orientamenti teologici.

L’*Apocrifo di Giovanni* si incentra su una semplice domanda: come sono entrati nel mondo il male e l’inganno? Per dare una risposta, il testo, nella sua forma attuale, fonde esegesi della *Genesi*, frammenti della scuola stoica e di quella platonica, echi paolini, teologia giovannea e altri materiali provenienti da fonti meno facilmente identificabili e riuniti a formare un complesso racconto mitologico della creazione.

Tali nuove cosmologie mitologiche sono riconducibili a uno sforzo intellettuale che lo studioso israeliano Gedahliou Stroumsa ha finemente definito «l’ultima significativa espressione del pensiero mitologico nell’antichità» (G. Stroumsa, *Another Seed: Studies in Gnostic Mythology*, Brill, Leiden 1984, p. 1), in quanto gli autori che operavano nei circoli gnostici nel cui ambito è stato composto l’*Apocrifo* con creatività trasformarono principi filosofici astratti in personaggi e protagonisti di un grande dram-

ma cosmico. In definitiva il contenuto dell'*Apocrifo di Giovanni* copre una parte immensa della storia del mondo, che va dalle origini del cosmo alla salvezza individuale del credente alla fine dei tempi.

I manoscritti dell'*Apocrifo di Giovanni*

Una versione greca dell'*Apocrifo di Giovanni* è stata a un certo punto tradotta in copto da due traduttori che hanno lavorato indipendentemente l'uno dall'altro. Questa versione era breve e ometteva molti dei termini tecnici e delle elencazioni che erano invece presenti in un'altra versione greca del testo. Delle due traduzioni copte, una è finita nella biblioteca di NH (NHC III,1), l'altra è stata copiata nel manoscritto oggi conservato a Berlino. In seguito (o forse prima: non possiamo dirlo con certezza), un altro traduttore ha volto in copto un'altra versione greca, più lunga, e questa traduzione copta è stata poi a sua volta copiata da altri scribi. Troviamo due di queste copie nella biblioteca di NH (NHC II,1; NHC IV,1). Il quadro è piuttosto complesso: possediamo oggi quattro copie dell'*Apocrifo di Giovanni*, tre versioni del testo e due recensioni (breve e lunga) (si veda la TAB. 12.1). Ciò implica che, quando si legge una traduzione dell'*Apocrifo di Giovanni* in una lingua moderna, si tratta generalmente di una versione risultante dall'armonizzazione o dalla sintesi delle quattro copie esistenti. Questa situazione può sembrare problematica (generalmente le traduzioni moderne degli altri testi copti non si distaccano molto dagli originali, che sono quasi sempre copie uniche), ma in realtà corrisponde esattamente a quanto si verifica con le traduzioni moderne dei testi del NT. Ogni traduzione moderna (come quelle inglesi "di Re Giacomo", "New International Version", "Revised Standard Version", "New Revised Standard Version" [o quelle italiane della CEI del 1974 e del 2008, o la "Nuovissima versione della Bibbia" pubblicata tra il 1967 e il 1980, *N.d.C.*], o qualunque altra versione) non è basata su un solo manoscritto del NT greco, ma su molti, nessuno dei quali è identico a un altro: sulla base di questi numerosi manoscritti è stato realizzato un unico testo, il "miglior testo possibile" dal punto di vista filologico.

Comprensibilmente il lavoro condotto dagli studiosi sul testo dell'*Apocrifo di Giovanni* si è prolungato nel tempo; l'edizione critica, con i quattro testi disposti su colonne parallele, è stata pubblicata soltanto nel 1995, cinquant'anni dopo la scoperta di NH. Il confronto tra le diverse

TABELLA 12.1

Le recensioni dell' *Apocrifo di Giovanni* a confronto

| | NHC II, ₁ | NHC III, ₁ | NHC IV, ₁ | BG 8502, ₂ |
|----------------------------------|-------------------------------------|---|---|---|
| Recensione | Lunga | Breve | Lunga | Breve |
| Posizione all'interno del codice | Primo dei sette trattati del codice | Primo dei cinque trattati del codice | Primo dei due trattati del codice | Secondo dei quattro trattati del codice |
| Stato di conservazione del testo | Buono | Cattivo | Molto cattivo | Buono |
| Scrittura | Regolare, verticale | Particolare, molto elegante e leggibile | Analoga a quella della maggior parte dei codici di NH | Irregolare ma di una mano esperta |
| Trasmissione del testo | | Copiato da un testo copto | | Copiato da un testo copto |
| Dialetto | Subachmimico e sahidico | Sahidico | Sahidico | Sahidico |

versioni di un testo (che si può chiamare “critica della redazione”) è molto usato negli studi neotestamentari. Può insegnarci molte cose sulla funzione assegnata al testo, sulla sua trasmissione, e, in alcuni casi, anche sugli scribi che lo hanno copiato e le loro comunità. Per farsi un'idea di come funzioni questo tipo di analisi si può vedere la TAB. 12.2. Confrontando le quattro versioni dello stesso passo, il racconto della cacciata di Adamo ed Eva dal paradiso terrestre, si può constatare innanzitutto che si trova soltanto in tre dei quattro manoscritti. La disposizione su colonne parallele fa emergere le somiglianze e le differenze.

Abbracciare questi passi in una visione d'insieme fa emergere le difficoltà che i traduttori e gli editori del testo incontrano nel ricostruire una narrazione coerente a partire da quattro versioni che differiscono tra loro. È stato Ialdabaoth o è stata la terra a maledire Adamo ed Eva? Gli angeli di Ialdabaoth hanno avuto coscienza della sua ignoranza o no? Chi ha cacciato Adamo ed Eva fuori del paradiso? Gli angeli o Ialdabaoth? Ma queste sono soltanto le differenze di minor conto. Si considerino altri elementi risultanti dal raffronto: il testo del codice II dice che Eva si prepara

TABELLA 12.2

Il racconto della cacciata di Adamo ed Eva dal paradiso terrestre nell' *Apocrifo di Giovanni*

| NHC III, 30.22-31.9 | BG 61.7-62.8 | NHC II 23.33-2.4.13 | NHC IV 37.1-23 |
|--|--|---|---|
| <p>Ora, Ialdabaoth notò che essi si erano allontanati da lui [e li maledisse].</p> <p>Inoltre egli aggiunse a proposito della [donna]: "Tuo marito regnerà su di te" (Gen 3,17) [perché quello (Ialdabaoth) non conosce il mistero che [è stato deliberato] per sacro decreto dall'alto. Ed essi avevano paura di maledirlo e di rivelare la loro ignoranza ai suoi angeli.</p> <p>Ed egli li spinse fuori del paradiso e li rivestì di dense tenebre. Quindi egli vide la vergine davanti ad Adamo.</p> <p>Ialdabaoth era pieno di ignoranza e voleva crescere un seme da quella.</p> | <p>Ora, Ialdabaoth notò che essi si erano allontanati da lui e li maledisse.</p> <p>E inoltre egli aggiunge a proposito della donna che suo marito regnerà su di lei (Gen 3,17), perché quello (Ialdabaoth) non conosce il mistero che è stato deliberato per sacro decreto dall'alto. Ed essi avevano paura di maledirlo e di rivelare la sua ignoranza.</p> <p>Tutti i suoi angeli li spinsero fuori del paradiso. Egli li rivestì di dense tenebre. Quindi Ialdabaoth vide la vergine davanti ad Adamo.</p> <p>Egli era pieno di ignoranza e voleva crescere un seme da quella.</p> | <p>Epinoia apparve loro come una luce e risvegliò i loro pensieri. E quando (1)aldabaoth vide che si erano allontanati da lui e li maledisse. Trovò la donna come se si stesse preparando per il marito.</p> <p>Egli era signore su di lei anche se non conosceva il mistero che è stato deliberato per sacro decreto.</p> <p>Ed essi avevano paura di accusarlo e quello mostrò ai suoi angeli la sua ignoranza, che è in lui.</p> <p>E li spinse fuori del paradiso e li rivestì di dense tenebre.</p> <p>E l'arconte capo vide la vergine che stava davanti ad Adamo e il riflesso luminoso della vita le apparve. E (1)aldabaoth fu pieno di ignoranza.</p> | <p>(il manoscritto è corrotto e manca del passo in questione)</p> |

Ireneo ha letto l'*Apocrifo di Giovanni*?

Intorno al 180 e.v. Ireneo offre un racconto del mito cosmogonico gnostico che ha alcuni punti di contatto con l'*Apocrifo di Giovanni*: Barbelo è il Principio primo; i primi coni sono il Primo Pensiero, la Prescienza e l'Indistruttibilità; Autogene è un'immagine della grande luce primordiale ed è associato con Verità.

Ireneo conosceva forse il testo dell'*Apocrifo*? Oppure ha tratto questi elementi da un altro testo simile? Ecco un buon esempio dei numerosi interrogativi ai quali sono chiamati a rispondere gli studiosi dello gnosticismo antico.

per suo marito. Perché gli altri testi hanno eliminato questo particolare? Dall'altra parte, includono un'allusione a Gen 3,17 assente nel codice II. Il passo intende offrire una spiegazione della subordinazione di Eva al suo uomo (e, per estensione, della subordinazione delle donne agli uomini) presentandola come il frutto dell'iniziativa di un arconte ignorante. La recensione lunga del codice II omette queste parti, ma è l'unica ad affermare chiaramente che Ialdabaoth riconosce l'elemento spirituale che risplende in Eva, e non solo che egli desidera soltanto procreare da lei.

Nel presente volume le quattro diverse versioni dell'*Apocrifo di Giovanni* vengono ricondotte a un unico testo e trattate in maniera unitaria. In ogni caso, l'esempio contenuto nella TAB. 12.2 mostra che nella recensione lunga vi sono significative variazioni e aggiunte rispetto alle altre versioni. Nell'antichità, in ogni caso, la maggior parte dei lettori non conosceva la versione lunga dell'*Apocrifo di Giovanni* di cui disponiamo oggi; essa, del resto, sembra consonante con alcuni indirizzi teologici di una forma particolare di cristianesimo tipica di certe comunità monastiche dell'Egitto del quarto secolo: potrebbe dunque trattarsi dell'espansione e della revisione relativamente tarda di un testo che aveva già due secoli di storia alle spalle, una revisione realizzata da alcuni monaci egiziani.

Il *Libro segreto di Giovanni* e le sue rivelazioni "non così segrete"

L'*Apocrifo di Giovanni* presenta una cornice narrativa che ha la funzione di rivelare la struttura e l'origine del cosmo. Questa cornice intende conferire al testo una chiara impronta cristiana, che lo contraddistingue rispetto

ad altri racconti simili presenti a NH, come quelli dell'*Ipostasi degli arconti* e del trattato *Sull'origine del mondo*.

La cornice racchiude un dialogo di rivelazione tra il Salvatore e Giovanni, figlio di Zebedeo (menzionato in Mt 4,21, Mc 1,19, Lc 5,10), contenente molte allusioni al *Vangelo di Giovanni*. Ad esempio, Giovanni si chiede: «Perché il Salvatore è stato mandato nel mondo dal Padre che lo ha mandato?», mentre nel *Vangelo di Giovanni* leggiamo: «Dio ha mandato il Figlio nel mondo» (Gv 3,17). Proprio come in Gv 1,5 («la luce risplende nelle tenebre») e in 1,9 («veniva nel mondo la luce vera, quella che illumina ogni uomo»), l'apparire del Salvatore a Giovanni illumina tutta la creazione. Nell'*Apocrifo*, tuttavia, il Salvatore è identificato come Autogene, l'"auto-generato", mentre in *Giovanni* Cristo è l'unigenito del Padre e la luce. Questi sono soltanto alcuni dei punti di contatto con il *Vangelo di Giovanni*, che ci indicano che quest'ultimo è stato una fonte decisiva per la composizione dell'*Apocrifo di Giovanni*. È del resto possibile che il titolo del trattato nell'antichità fosse considerato allusivo a una storia segreta, un retroscena, un racconto parallelo a quello noto attraverso il *Vangelo di Giovanni*. Il testo potrebbe dunque essere stato considerato come un'integrazione, o in un certo senso una critica, o magari un superamento degli insegnamenti contenuti nel vangelo incluso nel NT.

L'*Apocrifo* racconta che Giovanni, mentre si trova nel deserto, assiste a una ierofania, ossia una manifestazione del divino. Una lama di luce squarcia i cieli, e in essa egli vede la figura di un giovane. Mentre lo guarda, però, il giovane diventa un anziano e poi un'«apparenza» che assume tre diverse forme. Più avanti nel testo si scoprirà che queste forme sono «il Padre, la Madre e il Figlio». Come interpretare questo elemento? Verosimilmente in questo passo l'autore cercava di trasmettere diversi messaggi. Innanzitutto intendeva affermare la piena trascendenza del Salvatore (che nel trattato non è mai chiamato Gesù); sebbene abbia l'aspetto di un uomo non è infatti umano, è qualcosa d'altro. Ci sono altri testi del secondo secolo nei quali l'aspetto di Gesù è mutevole: nel *Vangelo di Giuda*, ad esempio, Gesù assume le sembianze di un bambino. Questa rappresentazione di Gesù può sembrarci bizzarra, ma nell'antichità era semplicemente un modo di esprimere la sua natura trascendente. Ci sono però altre possibili implicazioni. In alcune correnti mistiche del giudaismo era diffusa l'idea che nel cielo ci fossero due potenze: Dio e un angelo potente, talvolta chiamato Metatron. Una delle forme con

cui quest'ultimo si presentava era quella di un giovane. In qualità di detentore del potere supremo nei cieli, Dio è spesso rappresentato nella letteratura apocalittica giudaica come un anziano seduto su un trono (ad esempio nella visione del trono di Ez 1). Con lo svilupparsi della dottrina cristiana, si pose la fondamentale questione del rapporto tra Gesù e Dio, e alcuni si domandarono se quella seconda potenza nei cieli di cui parlavano le fonti giudaiche fosse proprio Gesù. A questo proposito, l'*Apocrifo di Giovanni* vuole mostrare che nel Salvatore sono visibili due distinte forme dell'unico Dio: egli è sia Dio (l'anziano) sia Gesù (il giovane). Nel secondo secolo queste idee erano ancora piuttosto fluide; soltanto nel quinto secolo si affermò il dogma cristologico della dottrina cattolica secondo il quale Gesù è pienamente umano e pienamente divino e il Figlio è identico al Padre (ossia della stessa sostanza e della stessa natura).

Gesù inteso come sembianza del Padre ci porta all'altra sorprendente caratterizzazione del Salvatore nell'*Apocrifo di Giovanni*: egli è Padre, Figlio e Madre. Questo ci permette di affermare che nel periodo in cui questo testo è stato composto per alcuni cristiani la Trinità era concepita come una sorta di nucleo familiare, mentre la sua configurazione in "Padre, Figlio e Spirito Santo" non era ancora universalmente accettata. La forma di Trinità che troviamo in questo testo è più affine al pensiero giudaico, in quanto la Madre è associata con lo spirito e il soffio creatore del Padre (il termine ebraico che indica il respiro, *Ruach*, è grammaticalmente femminile). Il Figlio viene descritto come «l'unigenito figlio generato del Metropater ("Madre-Padre"), l'unico frutto, l'unigenito del Padre, la luce pura». Questo linguaggio riecheggia il prologo del *Vangelo di Giovanni*, ma l'*Apocrifo*, a differenza di quello, contempla all'interno della fonte primaria divina la presenza di un'entità femminile.

La teologia apofatica e il problema della creazione

Nella parte iniziale della cornice dell'*Apocrifo di Giovanni*, il Salvatore rivela a Giovanni la natura del Grande Spirito Invisibile. Il linguaggio usato per descrivere Dio non proviene dalle Scritture giudaiche, ma dalla tradizione filosofica greca. Il Grande Spirito Invisibile è una monade, un principio astratto unico, non una persona o un essere vivente. Come si può descrivere una monade? Il Salvatore propone una serie di aggettivi: è eterna, illimitata, imperscrutabile, incommensurabile, invisibile, ineffabi-

 Chi è Barbelo?

Al pari di altri nomi presenti nella biblioteca di NH, il nome di Barbelo non significa nulla; sappiamo però che non si tratta di un termine greco. Potrebbe essere legato al verbo copto *berber* (“inondare”, “traboccare”); in effetti questa sarebbe una caratterizzazione appropriata per Barbelo, il quale consiste nella sovrabbondanza delle energie creative della Monade. Barbelo, il più significativo essere attivo nel Pleroma, ha anche altri nomi all’interno dell’*Apocrifo di Giovanni*: lo Spirito verginale, Metropater (“Madre-Padre”), il Triplice maschio, il Tre volte nominato.

le, innominabile. Questo modo di parlare del divino si definisce “teologia apofatica” e consiste nel caratterizzarlo (ma l’uso del genere maschile può essere qui fuorviante) dicendo ciò che non è. La teologia apofatica è spesso chiamata *via negationis*, la via per arrivare alla conoscenza attraverso la negazione. Essa intende trascendere la limitatezza del linguaggio e del pensiero umano per raggiungere qualcosa di molto più profondo di quanto noi siamo in grado di descrivere o di concepire.

In questo modo di pensare Dio come completa perfezione e assenza di “assenze” vi è un problema intrinseco: risulta difficile spiegare *a*) la creazione e *b*) le differenze e il processo di differenziazione esistenti nell’universo. Perché mai un essere completo e perfetto dovrebbe aver bisogno di creare qualcosa? Forse non è davvero completo in sé stesso? Inoltre, come spiegare le differenze nell’universo? Ci sono chiaramente cose che non sono perfette: come sono nate e come si sono diversificate dalla perfezione e dalla completezza? Lo sforzo maggiore che si avverte all’interno delle cosmogonie come questa o quelle dell’*Ipostasi degli arconti* e del trattato *Sull’origine del mondo* è quello profuso per spiegare come sono nati il male e le cose imperfette, data la preesistenza di un Principio primo perfetto. L’autore dell’*Apocrifo di Giovanni* prende a prestito alcune metafore e immagini dal medioplatonismo. Eccone, a titolo di esempio, due.

1. Immaginiamo la forza cosmica originaria come un occhio gigante. Tutto ciò che fa è guardare, e quando guarda non vede altro che sé stesso riflesso nelle acque primordiali. Questo riflesso, questa immagine, non è il Principio primo, ma una sua riproduzione naturale, un Principio secondo. Si tratta pertanto di una forma di differenziazione: non è la

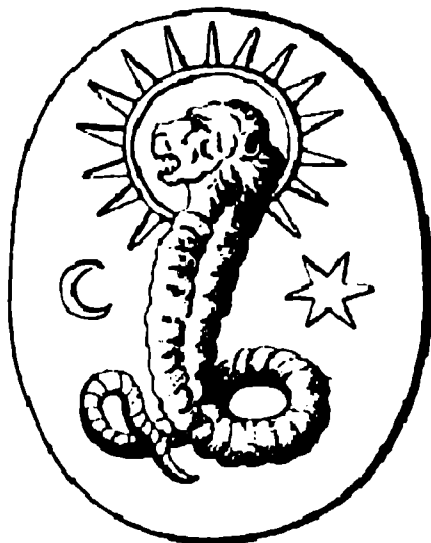


Immagine presente su un amuleto greco-egizio che raffigura un potente essere chiamato Chnoubis. Si notino il suo corpo di serpente e la sua testa leonina: queste caratteristiche lo avvicinano a Yaltabaoth/Ialdabaot.

cosa originaria, ma il suo riflesso. In questo modo il Principio primo originario può creare, e in effetti crea, in maniera asessuata, dando origine di fatto a una differenziazione. Il riflesso è inferiore all'originale, perché è un suo derivato. Quindi più lontano si va nella derivazione riflessa o rifratta a partire da un originale, più differenze ci saranno in essa rispetto all'originale.

2. Immaginiamo la forza originaria come un cervello gigante. Nell'*Apocrifo di Giovanni* e in altri testi di NH, il Grande Spirito Invisibile è una sorta di mente illimitata, eterna, incorporea. Questa mente fa ciò che fanno le menti: pensa. Più precisamente, pensa il cosmo. Tutta la creazione, nelle sue parti più elevate, deriva da questo atto del pensare (non da un atto procreativo, per il quale sarebbero necessari corpi e differenze di genere, cose estranee al Grande Spirito Invisibile e delle quali non ha bisogno).

La principale influenza intellettuale rintracciabile nell'*Apocrifo di Giovanni*, così come in molti altri testi di NH, va quindi rintracciata nel medioplatonismo. In molti casi, come in questo, la filosofia greca fornisce gli strumenti per la strutturazione del pensiero cristiano.

La struttura del cosmo

Le regioni superiori

Il Grande Spirito Invisibile (qui chiamato anche Barbelo, in quanto principio e forza creativa del medesimo) pensa il suo primo pensiero, che nel testo è chiamato Pensiero Primo (Protennoia). Il Pensiero Primo si unisce alla Prescienza (Pronoia) e ad altri tre principi: Indistruttibilità (Aphtharsia), Vita (Zoe) e Verità (Aletheia).

Insieme, questi costituiscono la Pentade degli Eoni, il gruppo di entità primarie presenti nelle parti superiori del cosmo. Ciascuno di questi elementi della Pentade ha un suo corrispettivo maschile (Protennoia, Pronoia, Aphtharsia, Zoe, Aletheia in greco sono tutti nomi astratti di genere femminile). Queste coppie di corrispondenti sono chiamate sizigie (singolare *sizigos*); insieme esse formano i componenti di base delle regioni superiori del cosmo. La Pentade costituita di cinque ipostasi e dei loro cinque corrispondenti maschili si configura così come un insieme di dieci eoni chiamato Decade.

Si noti che si tratta di concetti astratti tratti dalla filosofia greca, ma qui sono qualcosa di più che semplici idee: sono esseri o divinità. Questo processo di trasformazione di concetti astratti in esseri si chiama ipostatizzazione. La presenza di esseri o personaggi ipostatizzati è piuttosto comune negli scritti filosofici del secondo secolo.

Fino a questo punto l'immagine del cosmo fornita dall'*Apocrifo di Giovanni* riflette un'idea di armonia e unità divina costruita mediante una serie di coppie di un elemento maschile e un elemento femminile. Questa immagine è però destinata a cambiare.

La creazione delle regioni inferiori del cosmo

Un arconte di genere femminile, «Sophia di Epinoia», inizia a pensare in luogo del Grande Spirito Invisibile. Agendo in assenza di un consorte e non avendo il consenso del suo Metropater, questa crea un essere differente nella forma rispetto alla madre: il mostruoso Ialdabaoth, che ha l'aspetto di un serpente e la testa di un leone. Provando disgusto e vergogna per la sua stessa creatura, Sophia la getta fuori dal più alto eone, pone intorno ad essa una nube luminosa e la colloca su un seggio in mezzo alle nubi in modo che nessuno, eccetto lo Spirito Santo, possa vederla. Ialdabaoth

Il *Timeo* di Platone

Probabilmente non vi è testo antico che sia stato studiato quanto il celebre dialogo di Platone intitolato *Timeo*. Questo si apre con un gruppo di amici riuniti per intrattenersi con il loro ospite Socrate in occasione della festa di Atena. Uno di questi, di nome Timeo, viene scelto per tenere un discorso sulla natura e la struttura del mondo. Egli inizia enunciando tre principi: 1) il Demiurgo o creatore del mondo, 2) le Idee e 3) la Materia. Il Demiurgo viene anche chiamato Dio o la Monade; è assolutamente buono e crea un mondo anch'esso assolutamente buono e che riflette l'ordinamento del mondo superiore. Le Idee sono i modelli sulla base dei quali viene creato il mondo, mentre la Materia è la sostanza e il principio della Molteplicità.

Il *Timeo* distingue tra Essere e Divenire, e il primo è assolutamente superiore al secondo: «L'Essere sta al Divenire come la Verità sta all'Opinione» (*Timeo* 29C). In ogni caso, anche il mondo del Divenire si basa sulla bontà e sull'ordine, sebbene sia un riflesso del mondo superiore. Di conseguenza, il Demiurgo crea il miglior mondo possibile, dotato di ordine e di armonia. Gli esseri umani possiedono una triplice natura, essendo dotati di un'anima mortale, di una immortale e di una animale. Inoltre, gli esseri umani sono microcosmi in rapporto al macrocosmo del regno divino creato nel miglior modo possibile e direttamente collegato a Dio attraverso la mente, l'anima, la ragione. Di per sé, dunque, il quadro del cosmo e degli esseri umani che hanno parte in esso è armonico e razionale.

L'*Apocrifo di Giovanni* raccoglie molti elementi del *Timeo*, ma la sua visione del mondo è radicalmente differente. Non più riflesso del Bene, il cosmo è scomposto al suo interno, e le sue regioni inferiori sono popolate di esseri ridotti in schiavitù.

a sua volta crea dodici arconti: Athoth, Harmas, Kalila-Oumbri, Yabel, Adonaiou o Sabaoth, Caino o il Sole, Abele, Abrisene, Iobel, Armoupieel, Melceir-Adonein, Belias o «Colui che è sopra le profondità dell'Ade». Questi sono evidentemente connessi con i segni zodiacali; del resto il nome di almeno uno di loro, Iobel, corrisponde in ebraico a quello di un segno zodiacale, l'Ariete. Sette di questi arconti sono posti sui sette cieli e cinque sopra le profondità dell'abisso, conformemente alla tradizionale suddivisione del mondo. Ciascun arconte crea sette potenze, e ciascuna di queste crea sei angeli finché non si arriva a contarne 365. Al di là del fatto che il conto non sia corretto, il senso di tutto ciò è mostrare che sia il

tempo sia lo spazio sono interamente sotto il controllo delle forze demoniache. A questo punto il racconto della creazione del cosmo prosegue, ma incomincia a configurarsi come un'esegesi, ossia un'interpretazione del significato, di Gen 1-4.

La creazione di Ialdabaoth e il pentimento di Sophia

La drammatica vicenda di Sophia occupa una porzione consistente del racconto e merita una certa attenzione: poiché il fine del testo è di illustrare come è nato il male, il momento nel quale il male compare per la prima volta è particolarmente significativo. Fino al momento in cui entra in scena Sophia, l'universo viene "emanato" o differenziato armonicamente. Di fatto, l'intero cosmo è armonia, essendo basato su una serie di coppie di maschio e femmina. A un certo punto, però, Sophia decide, senza averne il permesso e senza un partner maschile, di dare vita a una propria discendenza. Il risultato, suo figlio Ialdabaoth, costituisce l'origine di una rottura profonda nell'equilibrata gerarchia cosmica.

A differenza di quanto accade nella tradizione cristiana, dove l'origine del male viene ricondotta al comportamento di Adamo ed Eva o alla tentazione da parte del serpente nel giardino dell'Eden, qui a introdurre il male nel mondo non è il peccato o la debolezza umana. Secondo questo trattato il male nasce molto prima, ed è stato un essere divino, non un essere umano, ad aver causato questo problema.

Una significativa, anche se breve, parte del racconto dell'*Apocrifo di Giovanni* riguarda il pentimento di Sophia. Il testo dice che quando si rende conto del fatto che suo figlio è quell'essere arrogante e mostruoso che chiama sé stesso l'unico dio, essa piange e si pente di ciò che ha fatto. La sua angoscia è avvertita nel Pleroma, il regno divino, e lo Spirito Santo si riversa su di lei per «correggere la sua manchevolezza». Essa viene quindi collocata su un eone superiore rispetto a quello nel quale si trova suo figlio fino a quando non si sia pentita completamente. La scena è importante perché Sophia rappresenta il pentimento e la conversione del singolo credente. Il pentimento di Sophia, inoltre, preannuncia il grande insegnamento e la rivelazione del Primo Uomo in forma umana (presumibilmente, anche se il testo non è chiaro su questo punto, questi va identificato sia con Adamo sia con Gesù).

 I sette arconti e i pianeti nell' *Apocrifo di Giovanni*

L' *Apocrifo di Giovanni* fornisce due elenchi di sette arconti. Quelli presenti nel primo elenco sono quasi tutti teriomorfi (hanno la forma di un animale):

Athot: faccia di pecora

Eloaiou: faccia d' asino

Astaphaios: faccia di iena

Yao: faccia di serpente con sette teste

Sabaoth: faccia di dragone

Adonin: faccia di scimmia

Sabbede: faccia di fuoco.

Nel secondo elenco a ciascun arconte è associata una qualità:

Athot: bontà

Eloaio: prescienza

Astaphaio: divinità

Yao: signoria

Sabaoth: regno

Adonein: invidia

Sabbateon: comprensione.

Alcuni studiosi si sono interrogati sui possibili referenti di questi arconti. Conosciamo alcuni elementi: innanzitutto questi nomi e queste liste di sette elementi non sono esclusivi dell' *Apocrifo di Giovanni*, ma emergono in molte altre fonti che spaziano dagli scritti di NH (il *Vangelo degli Egiziani*, *Sull'origine del mondo*) alle lapidi funerarie romane e agli amuleti. In secondo luogo, nelle diverse versioni del testo le liste non corrispondono, il che indica che i copisti hanno cercato di dare un senso a ciò che a loro appariva oscuro. In terzo luogo esse appaiono legate o allo zodiaco o ai pianeti, ma non è chiaro in che modo. Una chiave, in ogni caso, è data dall'ultimo arconte, Sabbede/Sabbateon, che va messo in relazione con il termine ebraico Sabbath, quindi con la settimana. Da questo indizio possiamo ipotizzare che forse i sette arconti non erano direttamente connessi con le sfere celesti del cosmo, bensì con i giorni della settimana (che pure si pensava fossero governati da specifici pianeti: si vede un riflesso di ciò nei nomi dei giorni nella lingua inglese: Sun-day "giorno del Sole", Mon[Moon]-day "giorno della Luna" ecc.). Questi elenchi sembrano dunque indicare non che il mondo si trovava completamente in balia delle forze del male, ma che era il tempo ad essere governato dagli arconti.

Il corpo di Adamo nell'*Apocrifo di Giovanni*

Solo la recensione lunga del testo contiene le liste dei demoni con le parti del corpo che governano; al lettore moderno questa lista può sembrare un po' eccessiva e financo comica. Come ci sono demoni associati ad alcune parti del corpo, ve ne sono altri associati a particolari sensazioni, come il piacere, il desiderio, il dolore, la paura. Queste liste sembrano derivare da due fonti: 1) gli insegnamenti della filosofia stoica sulla natura delle emozioni umane; 2) i papiri magici e i testi funerari greci ed egizi; i nomi di alcuni demoni sembrano del resto avere una radice egizia.

Queste liste avevano probabilmente una funzione pratica dal punto di vista medico: aiutavano a diagnosticare le malattie e a curarle attraverso riti di guarigione e pratiche magiche. Va osservato che questo corpo primordiale possiede gli organi riproduttivi maschili, non quelli femminili, ma ha comunque un utero. Probabilmente l'idea soggiacente era quella di un essere primordiale androgino: anche questo elemento è riconducibile alla filosofia platonica.

La creazione del genere umano

L'*Apocrifo di Giovanni* riprende ed elabora le parole di Yahveh in Gen 1,26: «Facciamo l'uomo a immagine di Dio e a nostra somiglianza»; sorprendentemente, però, a parlare non è qui Yahveh, il dio buono del giudaismo, ma l'arrogante e mostruoso Ialdabaoth, che si rivolge agli arconti a lui subordinati. I sette arconti allora iniziano a plasmare Adamo partendo dall'interno e procedendo verso l'esterno, e gli trasmettono sette anime: un'anima di ossa dalla Bontà, un'anima di tendini dalla Prescienza, un'anima di carne dalla Divinità, un'anima di midollo dalla Signoria, un'anima di sangue dalla Regalità, un'anima di pelle dall'Invidia, un'anima di capelli dalla Comprensione. A noi tutto ciò appare curioso, ma per un individuo del secondo secolo non suonava affatto strano. Nel *Timeo* Platone descrive la creazione dell'essere umano primordiale da parte del Demiurgo in collaborazione con sette divinità minori associate ai pianeti, ciascuna delle quali contribuisce alla composizione dell'essere umano con un particolare tipo di anima.

Nell'*Apocrifo di Giovanni*, analogamente, possiamo individuare tali corrispondenze (si veda la TAB. 12.3). Si noti che le potenze sono generalmente benevole, e ciò non è scontato, viste le loro corrispondenze de-

TABELLA 12.3

I sette arconti e le loro corrispondenze nel cosmo

| Arconti | Potenze | Pianeti | Sostanze corporee |
|------------|--------------|----------|-------------------|
| Iaoth | Pronoia | Luna | Midollo |
| Eloaios | Divinità | Mercurio | Ossa |
| Astaphaios | Bontà | Venere | Tendini |
| Iao | Fuoco | Sole | Carne |
| Sabaoth | Regalità | Marte | Sangue |
| Adoni | Comprensione | Giove | Pelle |
| Sabbataios | Sapienza | Saturno | Capelli |

moniache. Forse l'autore dell'elenco intendeva rivelare i falsi nomi sotto i quali si celavano gli arconti malvagi. L'autore sembra qui armonizzare due testi particolarmente autorevoli, Gen 1,26 («Facciamo l'uomo a nostra immagine») e *Timeo* 73B-76E, senza ravvisare una particolare tensione tra le rispettive concezioni teologiche. Ma egli compie anche un'altra operazione significativa e inattesa: assume la caratterizzazione positiva del Demiurgo nel *Timeo* e quella parimenti positiva di Yahveh come dio creatore nella *Genesi* e rovescia completamente il quadro, facendo dell'arconte capo un essere malvagio e inferiore.

Il passo termina con un piccolo gioco di parole: «Così essi ordinarono l'uomo tutto». Il verbo "ordinare" (*kosmein*) è in relazione con il termine greco che indica il cosmo, *kosmos*, che di per sé significa "ordine", "decoro" (il termine "cosmetico" deriva dalla medesima radice: è qualcosa che dà "ordine" o "decoro" al viso). Così, nell'*Apocrifo di Giovanni*, Adamo viene "ordinato" e "reso cosmico" allo stesso tempo. In diversi ambiti del sapere antico, incluso quello medico, si credeva che gli esseri umani riflettessero la stessa forma del cosmo: che fossero, in altre parole, microcosmi ("piccoli universi") rispetto al macrocosmo dato dall'universo intero.

Quando Ialdabaoth insuffla in Adamo lo spirito vitale di sua madre Sophia, Adamo non solo prende vita, ma risplende di una luce divina. La sua superiorità rende gli arconti così gelosi da scaraventarli nelle regioni inferiori dell'universo, ossia sulla terra. Metropater ha pietà di Adamo e gli invia in aiuto l'eone luminoso chiamato Epinovia, che lo dovrà istruire.

 Che cos'è il *Libro di Zoroastro*?

Nell'*Apocrifo di Giovanni*, a 17,63, si dice che la configurazione delle stelle si trova nel *Libro di Zoroastro*: ora, esiste un libro con questo titolo? Se esiste, non è stato ancora scoperto. Si tratta di uno dei due libri menzionati nell'*Apocrifo*; l'altro è il *Libro della configurazione dei dodici sotto i cieli*. Negli scritti di NH, come anche nelle opere degli eresiologi, sono menzionati numerosi testi antichi oggi perduti. Alcuni di quei titoli potrebbero essere stati inventati al fine di conferire al trattato un'aura misteriosa e dotta; forse, però, è soltanto una questione di tempo: è possibile che prima o poi quei libri saranno scoperti. Ad esempio, prima della sua scoperta negli anni settanta, anche il *Vangelo di Giuda* era nella lista di libri perduti e ritenuti "mitologici".

 Lo spirito di falsità

Un tratto distintivo dell'*Apocrifo di Giovanni* è la descrizione che fa di uno "spirito falso" che esercita una funzione fuorviante nei confronti degli uomini. Il testo dice che «opprime le anime e le induce a commettere le opere delle tenebre e le getta in uno stato di oblio» (NHC II,26,39). Quando Giovanni domanda da dove è uscito lo spirito falso, il Rivelatore risponde con una sintesi del mito della creazione. Ialdabaoth, invidioso nei confronti dei figli della generazione perfetta, si unisce con la Sapienza per generare il Fato. Questo rende «cieca tutta la creazione». Questa è però soltanto la prima parte del crudele piano di Ialdabaoth: egli manda gli angeli sulla terra, questi fingono di essere i mariti delle donne e le violentano, contaminandole con lo spirito di falsità. Esse quindi «generano figli dell'oscurità, dall'immagine dei loro spiriti, e i loro cuori si fanno chiusi e induriti con la durezza dello spirito di falsità, fino al tempo presente» (30,7-11).

La storia degli angeli che scendono sulla terra e si accoppiano con le donne è molto antica; la si trova anche in un testo giudaico del terzo secolo a.e.v. noto come il *Libro dei Vigilanti*, racchiuso nel *Primo libro di Enoch*. Si possono riconoscere alcune tracce di questo mito anche in Gen 6,1, dove si dice che i figli di Dio si uniscono alle figlie degli uomini e l'iniquità umana cresce sollecitando così l'intenzione di Dio di mandare il diluvio. Nel secondo secolo e.v. questo racconto era molto popolare e lo si utilizzava per spiegare l'origine di diversi tipi di conoscenza aberrante: secondo l'*Apocrifo di Giovanni* gli angeli portano «oro, argento, doni, rame, ferro, metalli e ogni sorta di materiale grezzo». Per estensione, quindi, l'autore stigmatizza questi elementi della civiltà materiale umana riconducendoli a un'origine oscura.

A questo punto Adamo viene creato una seconda volta: gli arconti, quando vedono che pur trovandosi nelle regioni inferiori è ancora un essere superiore (non possono accorgersi che Epinoia agisce in lui poiché non hanno la capacità spirituale di riconoscere ciò di cui essi mancano), lo gettano «nell'ombra della morte», quindi riplasmano l'uomo con la materia, l'oscurità, il desiderio e il «falso spirito». Questa nuova creatura è l'Adamo terrestre, il personaggio di cui parla la *Genesi*. Perché Adamo viene creato due volte? Questo accade perché nella *Genesi* si dà conto di due creazioni: una in 1,26-27, dove si dice che Dio «maschio e femmina li creò» (apparentemente con l'aiuto di qualcuno, visto l'uso della prima persona plurale in 1,26) e l'altra in 2,7, dove si dice che Dio crea Adamo con la polvere e il fango. Quindi questa doppia creazione di Adamo discende dalla volontà di risolvere il problema posto dalla *Genesi*, dove la creazione dell'uomo è raccontata in due forme diverse.

L'esegesi biblica nell'*Apocrifo di Giovanni*

L'*Apocrifo di Giovanni* è particolarmente importante in quanto può essere considerato uno dei più antichi testi di esegesi cristiana della Scrittura. Il libro di cui offre un'interpretazione è la *Genesi*; incomincia, infatti, con il raccontare che cosa è accaduto prima del racconto della creazione contenuto nella *Genesi*. L'*Apocrifo di Giovanni* offre una lettura esoterica, o segreta e spirituale, della *Genesi* che si contrappone a una sua interpretazione letterale. Racconta ai suoi ascoltatori la "vera storia" del mondo e della sua origine. Ad esempio, in Gen 2,21, prima di estrarre Eva dal suo fianco, Dio fa cadere Adamo in un sonno profondo: questo viene interpretato come un sonno dello spirito indotto in Adamo da Ialdabaoth; in altre parole, si vuole dire che Adamo dimentica la sua origine spirituale. L'autore offre a questa lettura spirituale il supporto di Is 6,10: «Renderò duri i loro cuori in modo che diventino insensibili e non vedano» (22,26). Questa rivelazione di una certa materia rende ragione del titolo del libro: si tratta di una storia segreta che spiega il senso delle cose, una storia narrata in un "libro segreto".

Sotto un altro punto di vista, l'autore insegna al lettore come interpretare le Scritture al di là del loro senso superficiale. In sostanza questo stesso atto dipende dal pensiero del lettore, che è quanto fa il Grande Spi-

rito Invisibile. Per pensare in maniera adeguata, il lettore deve utilizzare gli strumenti che il Grande Spirito Invisibile gli ha messo a disposizione: la conoscenza, la percezione, la memoria. L'atto stesso dell'interpretare la Scrittura è quindi, in un certo senso, salvifico: ci permette di accedere alle verità supreme racchiuse nelle Scritture, verità che gli arconti inferiori che controllano gli esseri umani non sono in grado di raggiungere, perché, diversamente da noi, sono privi del discernimento spirituale.

L'inno a Pronoia

La recensione lunga dell'*Apocrifo di Giovanni* termina con un poema assonante con un altro trattato di NH: *Tuono: mente perfetta*. In questo poema il grande angelo Eleleth rivela la chiamata e la discesa di Pronoia sulla base della concezione giudaica della Sapienza come figura salvifica. Nelle bibbie dei cattolici e degli ortodossi è presente un testo che gli Ebrei considerano apocrifo: la *Sapienza (di Salomone)*; in esso si legge: «Inviata dai cieli santi, mandala dal tuo trono glorioso, perché mi assista e mi affianchi nella mia fatica e io sappia ciò che ti è gradito. Ella infatti tutto conosce e tutto comprende: mi guiderà con prudenza nelle mie azioni e mi proteggerà con la sua gloria» (Sap 9,10-11). In un altro testo giudaico, il *Siracide* o *Ecclesiastico*, la Sapienza parla in prima persona come se si trattasse di un personaggio: «Avvicinatevi a me, voi che mi desiderate, e saziatevi dei miei frutti, perché il ricordo di me è più dolce del miele, il possedermi vale più del favo di miele (...) chi compie le mie opere non peccherà» (Sir 24,19-10.22b).

I testi sapienziali giudaici come il *Siracide* e la *Sapienza di Salomone*, oggi sconosciuti ai più, offrono importanti testimonianze del fatto che nel giudaismo antico la Sapienza era concepita come un personaggio femminile che aveva una particolare relazione con Dio. Gli studiosi che si sono occupati dell'inno a Pronoia hanno tuttavia notato che in esso vi sono punti di contatto anche con un testo ben più famoso che pure si colloca nella tradizione sapienziale giudaica: il prologo del *Vangelo di Giovanni*. Tra i due testi vi è certamente un rapporto, anche se non è così chiaro. Si tratta di inni cristiani che attingono alla tradizione giudaica con modalità simili; entrambi, inoltre, sono stati incorporati in un secondo tempo all'interno dei testi nei quali figurano oggi. Il prologo giovanneo è stato inserito all'inizio del vangelo, per il quale funge appunto da introduzione; l'inno a Pronoia è stato inserito

al termine dell'*Apocrifo di Giovanni*: a un certo punto un redattore ne ha modificato il testo per renderlo più consonante con il nuovo finale aggiunto.

Le vie per uscire dalla schiavitù

Un insegnamento centrale dell'*Apocrifo di Giovanni* è che gli esseri umani hanno una sorta di duplice natura: da un lato hanno corpi o componenti inferiori che hanno avuto origine nella materia e nella sostanza degli arconti, dall'altro hanno dentro di loro una sostanza più raffinata, divina, proveniente dagli eoni superiori, che è stata trasmessa loro da Sophia. Alla luce di ciò, l'*Apocrifo di Giovanni* riflette su questa tragica duplicità della natura umana e sul fatto che gli individui sono divisi interiormente. Un "sonno esistenziale" opprime gli esseri umani; gli arconti li controllano generando in essi le emozioni, che quelli scambiano per appetiti e impulsi propri. Gli arconti sono anche responsabili dei desideri sessuali, che impediscono e vanificano il loro desiderio di ricongiungersi con la loro origine celeste. La sessualità è l'antitesi della spiritualità, e impedisce agli esseri umani di raggiungere la forma più sublime di unione spirituale.

Hans Jonas aveva interpretato il mito gnostico come essenzialmente pessimistico; tuttavia va detto che l'*Apocrifo di Giovanni* fornisce ai lettori alcune indicazioni sulle strade da percorrere per risvegliare la scintilla divina che hanno dentro: ciò è particolarmente evidente nella recensione lunga e nell'inno a Pronoia. Questo inno, che si ritiene fosse utilizzato in ambiti rituali o sacramentali, è incentrato sulla descrizione di almeno sei vie attraverso le quali è possibile aggirare l'inganno degli arconti e scoprire la propria origine spirituale:

1. Il sacramento del battesimo, che qui viene chiamato i "Cinque Sigilli". Di questo rito conosciamo poco; esso è menzionato in un certo numero di testi gnostici (il *Vangelo degli Egiziani*, la *Protennoia trimorfe* e il trattato privo di titolo contenuto nel Codice Bruce. Nel cristianesimo antico il termine "sigillo" era spesso usato per indicare il battesimo, ma poteva anche riferirsi all'unzione. Occorre ricordare che l'autore dell'*Apocrifo di Giovanni* si riferisce con esso a un rito che conferisce la salvezza.
2. La discesa del Salvatore e redentore sulla terra. Sebbene questo non sia mai indicato con il nome di Gesù, ci troviamo nell'ambito di un testo cristiano, quindi possiamo ragionevolmente pensare che il Salvatore vada

identificato con Gesù. Come nel prologo del *Vangelo di Giovanni*, egli discende dall'alto per portare la salvezza ai suoi figli.

3. Un retto comportamento e il controllo delle passioni. L'enucleazione delle origini dei diversi tipi di passioni presenti nel cosmo è molto comune nella filosofia del secondo secolo. L'idea di una vita vissuta in maniera corretta implicava il controllo delle proprie passioni, come insegnava la filosofia stoica (per questo ancora oggi definiamo "stoici" coloro che resistono alle proprie passioni). Gli stoici miravano a raggiungere l'*apatheia*, ossia l'assenza delle passioni. Similmente, la recensione lunga dell'*Apocrifo di Giovanni* raccomanda di mirare all'*apatheia*, e considera tutte le passioni e le emozioni fattori di provenienza demoniaca che contaminano l'anima.

4. La continenza o astinenza dal sesso. L'autore chiarisce a più riprese che il desiderio sessuale è la conseguenza del decadimento e del peccato cosmico. Nella sua grottesca imitazione della creazione per emanazione aessuata che caratterizza i livelli superiori del cosmo, Ialdabaoth si congiunge con Aponoia ("Follia") e genera gli angeli. Gli arconti violentano Eva, mentre gli angeli, insieme a loro, introducono nel mondo i rapporti sessuali al fine di schiavizzare gli esseri umani. Nello stesso tempo, però, nel testo c'è almeno una testimonianza del fatto che la sessualità non sia necessariamente un fatto negativo: quando gli arconti raggiungono Eva, questa si sta preparando «per suo marito». Ci si è domandati a lungo se qui non si alludesse a una sorta di rito di purificazione che precede il rapporto sessuale. Dall'altra parte il testo afferma che l'unione legittima tra Eva e Adamo è un mistero che può portare alla salvezza. In altre parole potrebbe essere negativo non ogni atto sessuale, ma soltanto quello che si verifica al di fuori del matrimonio. Se le cose stanno così, l'etica sessuale dell'autore non è orientata radicalmente verso l'astinenza, ma risulta essere abbastanza allineata agli insegnamenti proto-ortodossi sul fatto che l'attività sessuale sia permessa soltanto all'interno del matrimonio.

5. La conoscenza della natura e della struttura del cosmo, ivi inclusa la conoscenza di alcuni demoni. Non è del tutto certo che a questo tipo di conoscenza fosse attribuita una funzione salvifica; tuttavia sapere quali demoni fossero responsabili di specifici peccati e dolori doveva certamente essere ritenuto utile alle anime nel corso del loro viaggio celeste attraverso il cosmo verso il loro luogo di origine.

6. Ascoltare il racconto stesso e prestare orecchio alla chiamata di Sophia. Il testo contiene una rivelazione che era stata concepita per essere letta ad

alta voce. L'inno a Pronoia presente nella recensione lunga, in particolare, doveva produrre un certo coinvolgimento emotivo negli ascoltatori. In un certo senso, l'ascolto della chiamata di Sophia aveva la funzione di risvegliare gli ascoltatori dal loro sonno spirituale.

Queste diverse vie verso la salvezza potevano essere associate tra loro: l'*Apocrifo di Giovanni* veniva a fornire, così, un vero e proprio manuale che conteneva tutto ciò di cui gli ascoltatori avevano bisogno per essere in grado di riconoscere la natura del male e della schiavitù, e conseguentemente per volgersi a Dio.

L'autore e il suo pubblico

Si è a lungo discusso sull'appartenenza dell'*Apocrifo di Giovanni* all'ambito cristiano. La presenza di una cornice narrativa esplicitamente cristiana fa pensare all'eventualità che mediante la sua aggiunta un testo non cristiano abbia a un certo punto subito una revisione in senso cristiano. Coloro che hanno offerto questa ricostruzione hanno ipotizzato che il precedente testo fosse giudaico, in quanto il suo scopo era quello di offrire la giusta interpretazione delle Scritture giudaiche. Inoltre gli stessi studiosi aggiungono che l'autore o gli autori del racconto principale si erano probabilmente allontanati dal giudaismo ufficiale e avevano cominciato a diffondere l'idea che il Dio dei giudei fosse in realtà un arconte ignorante e malvagio.

Una più recente tendenza degli studi, il cui rappresentante principale è lo studioso olandese Gerard Luitikhuisen, sostiene invece che l'*Apocrifo di Giovanni* abbia visto la luce in un contesto cristiano. Luitikhuisen osserva, a questo proposito, che i cristiani del secondo secolo dibattevano spesso sul valore delle Scritture giudaiche: alcuni ritenevano che avessero un grande valore in quanto rivelavano o almeno facevano presagire la verità riguardo a Gesù, altri pensavano invece che non avessero valore, in quanto la venuta di Gesù nel mondo aveva annullato ogni precedente rivelazione e legge. Secondo Luitikhuisen, l'*Apocrifo di Giovanni* è stato scritto da cristiani i quali consideravano la *Genesi* un'importante fonte sulla salvezza, ma credevano altresì che affinché fosse efficace, dovesse essere letta e interpretata correttamente.

In molte occasioni l'autore dell'*Apocrifo di Giovanni* dice: «Non è come Mosè ha scritto». Luitikhuisen sostiene che non dobbiamo consi-

derare questa espressione come una negazione della validità delle proprie Scritture da parte di giudei (Mosè era tradizionalmente ritenuto l'autore della *Genesi*), ma come proveniente da cristiani in polemica con altri cristiani che fornivano della *Genesi* un'interpretazione letterale. Secondo tale lettura, ad esempio, per creare Eva, Dio aveva fatto cadere Adamo in un sonno profondo. L'autore dell'*Apocrifo di Giovanni* rifiuta questa lettura letterale e fornisce un'interpretazione allegorica o metaforica: gli arconti fanno cadere Adamo in un sonno metaforico, nel quale egli dimentica la sua origine divina. In altre parole, ciò su cui si dibatteva nel secondo secolo erano i diversi modi di leggere le Scritture giudaiche; si arriva così a un'interpretazione cristiana.

Rispetto alla narrazione mitologica della creazione presente nell'*Ipostasi degli arconti*, quella dell'*Apocrifo di Giovanni* pone meno problemi:

- gli arconti non sono così malvagi e sono rappresentati più come esseri divini con la funzione di creatori che come esseri prepotenti e ignoranti;
- il serpente non è una figura positiva, ma è causa del traviamiento di Adamo ed Eva;
- il ruolo di Salvatore è assegnato a Gesù, non alle figure di Eleleth e di Pronoia;
- Adamo ed Eva commettono chiaramente un errore nel cibarsi del frutto dell'albero della conoscenza del bene e del male;
- Ialdabaoth non commette la blasfemia di dichiararsi Dio;
- la nudità di Adamo ed Eva è connessa con il concetto di vergogna e non viene interpretata metaforicamente o spiritualmente.

Questi elementi mostrano che l'orientamento dell'*Apocrifo di Giovanni* è meno radicale rispetto a quello di altri testi cristiani antichi; questo dato ha probabilmente influito sulla sua fortuna.

L'*Apocrifo di Giovanni* nella cultura popolare

Una canzone contenuta nell'ottavo album della popolare cantautrice americana Tori Amos, *The Beekeeper* (2005) si ispira all'*Apocrifo di Giovanni*. Echi del testo sono presenti anche nel film *Vanilla Sky* diretto da Cameron Crowe (2001), basato a sua volta su un film spagnolo del 1997, *Abre los ojos*, diretto da A. Amenábar. Nel film la rivelatrice, una figura femminile, si chiama Sophia. La sentiamo pronunciare ripetutamente le parole «Apri gli occhi!» per spronare il protagonista a prendere coscienza del fatto che sta dormendo e del carattere irrealistico del mondo nel quale vive.

Per approfondire

STEVAN DAVIES, *Secret Book of John: The Gnostic Gospel, Annotated and Explained*, Skylight Paths Publishing, Woodstock, VT, 2005.

KAREN L. KING, *The Secret Revelation of John*, Harvard University Press, Cambridge, MA, 2006.

GERARD P. LUITTIKHUIZEN, *Gnostic Revisions of Genesis Stories and Early Jesus Traditions*, "Nag Hammadi and Manichaean Studies" 58, Brill, Leiden 2005.

ZLATKO PLEŠE, *Poetics of the Gnostic Universe: Narrative and Cosmology in the Apocryphon of John*, "Nag Hammadi and Manichaean Studies" 52, Brill, Leiden 2006.

GEDAHLIAU STROUMSA, *Another Seed: Studies in Gnostic Mythology*, "Nag Hammadi Studies", Brill, Leiden 1984.

La sezione monografica di "Adamantius", 18 (2012), curata da Alberto Camplani, è dedicata all'*Apocrifo di Giovanni*: Alberto Camplani, *Presentation of the Theme Section*; Claudio Gianotto, *Introduzione: L'Apocrifo di Giovanni*; Uwe-Karsten Plisch, *The Right and the Left Penis. Remarks on Textual Problems in the Apocryphon of John*; Bernard Barc, *Le mythe gnostique de Seth et de sa race est-il conforme aux Écritures hébraïques?*; Daniele Tripaldi, *Dio e gli dèi: tracce di teogonia egiziana nell'Apocrifo di Giovanni*; Jean-Daniel Dubois, *La tradition johannique dans l'Apocryphe de Jean*; Zlatko Pleše, *Intertextuality and Conceptual Blending in the Apocryphon of John*; Alastair Logan, *The Apocryphon of John and the Development of the 'Classic' Gnostic Myth*.

Un classico testo liturgico

Vangelo degli Egiziani (o *Libro del Grande Spirito Invisibile*)
(NHC III,2; NHC IV,2)

Del complesso trattato generalmente noto come il *Vangelo degli Egiziani*, a NH si trovano due versioni, una nel codice III e una, più frammentaria, nel codice IV. Si tratta di due traduzioni indipendenti l'una dall'altra e derivate da due differenti testi greci; si tratta quindi di due testi diversi e non di due versioni provenienti dallo stesso originale greco, né di due testi copiati a partire dal medesimo testo copto. Mettendoli a confronto possono venire alla luce i meccanismi che stanno alla base delle traduzioni; inoltre la comparazione è utile anche per colmare le rispettive lacune: laddove uno dei due testi risulta corrotto, l'altro può integrarlo. Nel complesso si può ricostruire circa il 90% del trattato.

Al pari del *Vangelo di Verità* e del *Vangelo di Filippo*, il *Vangelo degli Egiziani* non è affatto simile ai vangeli neotestamentari; del resto, il titolo non è antico, e non si tratta dello scritto con lo stesso titolo che viene citato da Clemente di Alessandria. Nel codice III il titolo del trattato è il *Libro del Grande Spirito Invisibile*, ma viene chiamato *Vangelo egiziano* nel colophon finale (NHC III,69,16-17); la forma corretta del titolo è molto probabilmente *Libro del Grande Spirito Invisibile*, ed è questa che viene preferita nelle traduzioni e negli studi più recenti; tuttavia per comodità continueremo a riferirci ad esso come *Vangelo degli Egiziani*.

Nel caso in cui si legga la biblioteca di NH continuativamente nell'ordine in cui compaiono i trattati, arrivando al *Vangelo degli Egiziani* probabilmente ci si troverà disorientati. Il testo mette in difficoltà il lettore con la sua complessa cosmologia piena di nomi sconosciuti. È praticamente impossibile capirne qualcosa senza possedere una conoscenza di base dello gnosticismo setiano (o setianesimo), che assume quale fulcro del suo sistema salvifico non Gesù, bensì Set, il salvatore della cosiddetta razza incorruttibile. Nel *Vangelo degli Egiziani* si dice che è stato Set in persona a

Che cos'è Domedon Doxomedon?

Domedon Doxomedon è il nome di un grande regno o eone celeste nel quale vi è un trono dove siede, circondato dalla corte celeste, il Figlio tre volte maschio. Il nome potrebbe significare qualcosa come "Signore della gloria" o "Signore della Casa". Questo linguaggio riprende antiche tradizioni della mistica giudaica, in modo particolare quella che sarebbe diventata più tardi una scuola mistica esoterica chiamata Merkavah o Merkabah (il "carro-trono"). Nell'ambito di questa scuola si credeva che *Ezechiele* e altri libri, se letti nel modo corretto e sotto la guida di esperti dotati di una preparazione specifica, contenessero una rivelazione segreta sulla natura di Dio. Nel *Vangelo degli Egiziani* molti elementi richiamano il misticismo Merkavah. Ciò significa che l'autore conosceva dall'interno queste tradizioni esoteriche del giudaismo e le utilizzava nel prospettare la natura di Dio agli altri membri della sua comunità che potevano comprenderne il linguaggio allusivo (il misticismo Merkavah era esclusivamente riservato a sapienti maschi).

comporre questo testo nell'arco di centotrenta anni, e quindi a porlo sulla sommità di un monte mitico, Charaxio, «sul quale il sole non è sorto e non sorgerà» (68,1). Il *Vangelo degli Egiziani* è un testo cristiano-setiano, in quanto menziona Gesù e lo associa a Set. Esso è però diverso da altri testi cristiano-setiani come l'*Apocrifo di Giovanni*: la sua cosmologia è più complessa, e differente è il modo in cui viene prospettato il raggiungimento della salvezza.

La funzione e la struttura del testo

Il *Vangelo degli Egiziani* contiene tre differenti sezioni: una cosmogonia, un racconto dell'azione di Set nel mondo, un manuale liturgico contenente i nomi degli esseri viventi che presiedono al battesimo. Esso si conclude con un inno di lode per i neofiti e neobattezzati. Nel complesso il *Libro Sacro* non era inteso essere studiato, bensì consultato da coloro che si accingevano a celebrare il battesimo. Può essere utile pensare a esso come a un manuale per una celebrazione liturgica setiana. Il rito battesimale dei Cinque Sigilli, di cui si parla nella parte finale, viene indirettamente giustificato e spiegato nella prima parte, che presenta nel dettaglio l'architettura cosmica e gli esseri invocati nel corso del rito stesso.

La cosmologia

Nella prima parte del trattato viene presentata una straordinaria cosmologia: il cosmo è ritratto in maniera vivida; è il luogo dove avvengono movimenti frenetici ed è brulicante di esseri celesti. Possiamo immaginarlo come pieno di colori e di suoni. Il dato più importante da tenere a mente è che si tratta di un cosmo che emana: contrariamente alla teoria sull'origine del cosmo detta del "Big Bang", in questo trattato il cosmo è concepito come una serie di emanazioni, un continuo espandersi dell'originaria fonte dell'essere, il Grande Spirito Invisibile. È un universo che si espande verso l'esterno e verso il basso, e ogni suo reame è pieno di esseri e potenze (il reame più alto è il Pleroma, che letteralmente indica la "pienezza").

Nel mondo antico c'erano differenti modi di concepire l'universo. Secondo il modello che oggi ci risulta più familiare, i corpi celesti (i pianeti, le costellazioni dello zodiaco e le stelle fisse) erano incastonate in sfere concentriche. Questo modello deriva dall'astronomia greca e ha costituito tradizionalmente la base per la nostra concezione dell'universo. Ma nell'antichità c'erano anche altri modelli, uno dei quali concepiva l'universo come una sorta di corte, con palazzi e templi. Secondo questo modello, i palazzi e i templi sulla terra erano i corrispondenti terrestri di un piano o un ordine divino. Tale modello era diffuso nel Vicino Oriente; ne parlano fonti babilonesi, egizie e giudaiche.

Nel *Vangelo degli Egiziani* troviamo un modello del cosmo costituito da una grande corte celeste, comprendente un palazzo, troni celesti e schiere di ministri e cortigiani. Esso si basa su precedenti modelli giudaici, attestati in Ez 1,4-26, ma anche nell'*Apocalisse*. Il fulcro di questa corte celeste è l'eone Domedon Doxomedon, al cui centro vi è il trono sul quale siede Set, qui chiamato il "Figlio-Tre-Volte-Maschio". Nella sala del trono, esseri celesti cantano inni e litanie, alcuni dei quali sono riprodotti nel testo.

Nel *Vangelo degli Egiziani* compaiono figure conosciute e meno note. Il personaggio principale di questo universo è il Grande Spirito Invisibile, accompagnato da due manifestazioni della sua potenza creatrice, Barbelo (chiamato anche Silenzio e Pronoia) e il Figlio-Tre-Volte-Maschio. Mentre in altri testi setiani questi esseri (o meglio queste tre manifestazioni di un unico essere) costituiscono la triade primaria dalla quale sono emanate tutte le cose, nel *Vangelo degli Egiziani* compaiono in realtà ben sei triadi primarie, emanate dalla triade originaria.

Questa serie di triadi, molto simile alla serie di esseri viventi del trattato

TABELLA 13.1

I quattro luminari e i loro ministri

| Luminare | Qualità | Angelo con funzione di ministro | Qualità dell'angelo | Essere presente nel regno del luminare |
|-----------|--------------|---------------------------------|---------------------|--|
| Harmozel | Grazia | Gamaliele | Memoria | Adamas |
| Oroiael | Percezione | Gabriele | Amore | Set, Figlio dell'Uomo |
| Daveithai | Intelligenza | Samblo | Pace | Discendenza di Set |
| Eleleth | Prudenza | Abrasaks | Vita eterna | Anime della discendenza |

Zostriano, dà vita, a sua volta, a una serie di importanti esseri: Set, Adamas, il Figlio autogenerato e infine il seme di Set. In un'ulteriore serie di emanazioni, Prophanà ("Rivelazione") genera i quattro luminari, i loro quattro corrispondenti e altri esseri divini (cfr. TAB. 13.1). Questi esseri, insieme ai loro ministri, costituiscono il cosmo superiore: sono potenti e positivi.

Il cosmo inferiore e gli esseri che lo popolano

A differenza di quanto accade nell'*Ipostasi degli arconti*, dove l'angelo Eleleth è identificato con il Salvatore, qui esso evoca gli esseri creati per regnare sui reami inferiori del cosmo. Rispetto agli altri testi setiani, il *Vangelo degli Egiziani* fornisce un resoconto diverso della creazione di questi esseri. Non riporta il racconto della creazione di Sophia, l'eone il cui consapevole atto creativo produce il mostro Ialdabaoth (si vedano l'*Apocrifo di Giovanni* e l'*Ipostasi degli arconti*): qui essa si affaccia solo brevemente da una nube luminosa, mentre di Ialdabaoth non si parla affatto.

Gli angeli Gamaliele e Gabriele creano evocandola una coppia costituita da un elemento maschile e uno femminile, Sakla e Nebruel, che generano i loro assistenti angelici inviati a governare sui reami inferiori. I loro nomi sono: Athoth, Harmas, Kalila, Iobel, Adonaios (chiamato anche Sabaoth), Caino il Sole, Abele, Akiressina, Ioubel, Harmoupiel, Archeir-Adonein, Belias. Questa lista si trova anche in altri testi di NH, come l'*Apocrifo di Giovanni* e *Sull'origine del mondo*. Questi dodici angeli sono evidentemente connessi con i dodici segni zodiacali e con i pianeti

(si noti che Caino è il Sole, cfr. CAP. 12). A questo punto il palcoscenico è pronto per l'ingresso di Set, che seminerà il suo seme nel cosmo e investirà quattrocento angeli del compito di custodirlo.

Il racconto di una storia sacra in una celebrazione setiana

Può essere utile pensare al *Vangelo degli Egiziani* come a un libro che un vescovo o una persona di simile autorità teneva in mano durante una celebrazione liturgica. Possiamo immaginare lo svolgimento di questa liturgia come un susseguirsi di momenti che hanno puntuali corrispondenze nel testo:

1. Una dossologia iniziale che descrive e rende onore al Grande Spirito Invisibile (40,12-41,7).
2. La lettura del racconto di come tre potenze (il Padre, la Madre, il Figlio) sono state generate dal Grande Spirito Invisibile (41,7-42,4).
3. La recita della lista dei nomi degli esseri prodotti dalla prima Ogdoade (Pensiero, Parola, Incorruttibilità, Vita Eterna, Volere, Mente, Prescienza e il Padre androgino) e dalla seconda Ogdoade (tra i quali vi sono la Madre, Barbl, Epititiokh [...], Memeneaimen, Adonai e l'ineffabile Madre dell'eone Domedon Doxomedon) (42,5-21).
4. Un momento di silenzio in onore del comparire dell'ineffabile Madre e del suo compiacimento nel «silenzioso silenzio» (42,21).
5. La recita della lista degli esseri della terza Ogdoade (il Figlio, la Corona, la Gloria del Padre e la Virtù della Madre).
6. L'inno o il recitativo delle sette voci (o vocali) (43,8).
7. La descrizione dell'eone Doxomedon, con momenti di silenzio alternati all'intonazione di suoni vocalici (44,13).
8. Inni di lode o dossologie rivolte al Grande Spirito Invisibile e al vergine Youel per la generazione del grande Cristo e il rito celeste dei Cinque Sigilli (44,13).
9. La recita della successiva serie di emanazioni (angeli, potenze, glorie) (IV 58,23-59,29).
10. Inni di lode di gloria agli esseri divini, cantati insieme agli angeli del cielo (IV 58,23-59,29).
11. Una lettura sul comparire nel mondo della Parola, insieme con l'enunciato sacro («...AIA...THATHSTH... Figlio del [grande] Cristo, Figlio del silenzio ineffabile...») (IV 59, 29).

 La "razza" nel *Vangelo degli Egiziani*

In alcuni testi di NH si parla di una "razza incorruttibile" o di una "razza celeste". Queste espressioni potrebbero sembrarci inappropriate, in quanto il termine "razza" ha nel mondo moderno una certa connotazione. In ogni caso la traduzione "razza" è un po' fuorviante. Il termine greco (e anche copto) è *genea*, che significa letteralmente "generazione", e non ha nulla a che vedere con la categoria moderna di "razza". Esso condivide, invece, la stessa radice del termine "progenie", e quest'ultimo non rappresenta affatto una cattiva traduzione del termine *genea*, anche se nella maggior parte delle versioni moderne si utilizza "razza".

Nell'ambito del cristianesimo antico, numerose comunità ricollegavano la loro origine spirituale a vari personaggi dei racconti biblici. I cristiani credevano, al pari dei giudei, che tutta l'umanità discendesse da Adamo ed Eva, i primi esseri umani. Nel mito setiano, tuttavia, le storie di Adamo ed Eva erano più complesse di quanto non lo siano nella *Genesi*. Ad esempio, nell'*Ipostasi degli arconti* Eva viene stuprata dagli arconti malvagi e ignoranti, e da questa violenza nasce Caino, mentre Abele è figlio di Adamo. Un altro figlio, o meglio una figlia, di Eva, si chiama Norea: è la sua discendenza spirituale, concepita senza un padre umano (questa storia è simile a quella del concepimento verginale di Gesù). Alcune comunità, pertanto, facevano risalire la loro origine, ossia la loro "razza", a Norea, che per loro rappresentava la capostipite spirituale. Anche nel caso del *Vangelo degli Egiziani* il capostipite spirituale della comunità è il terzogenito di Adamo ed Eva, che però non si chiama Norea, ma Set, menzionato nella *Genesi* (4,25). Come se le cose non fossero abbastanza complicate, tutti questi personaggi avevano corrispondenti o gemelli celesti: i testi setiani parlano di un Adamo celeste (Adamas) e di un Set celeste, il Set divino che è il vero antenato spirituale della "razza immortale".

12. Un momento di silenzio (IV 60,30).
13. Recita del racconto della comparsa di Adamas e enunciazione della lode («Tu sei Uno, Tu sei Uno, Tu sei Uno, EA, EA EA») (IV 60,30).
14. Inno di lode agli esseri celesti (III 50,17).
15. Oscuramento della sala assembleare («il mondo assomiglia alla notte») in preparazione alla rivelazione di quattro grandi luminari (51,1-5).
16. Le luci compaiono nella sala assembleare per celebrare la nascita di Harmozel, Oroiael, Daveithai e Eleleth insieme ai loro angeli (50,17-55,16).
17. Recita di un racconto sulla creazione della materia e sulla "Caduta" e recita dei nomi di una serie di venti angeli sopra l'Ade e il Caos (56,22-60,2).
18. Lettura di un racconto sulla creazione del genere umano (58,23-60,2).

(*alfa*) $\bar{\Omega}$ (*omega*). Il nome IEOU corrisponde al nome di Dio in alcuni testi del terzo secolo, come i *Libri di Jeu* (Jeu = Ieou). La lettera *epsilon* (E) potrebbe indicare il numero cinque (è la quinta lettera dell'alfabeto greco e viene in effetti usata per scrivere il numero cinque). Il cinque simboleggiava la pienezza e potrebbe rappresentare la pentade originaria degli esseri dell'etere superiore. Infine *alfa* e *omega* sono la prima e l'ultima lettera dell'alfabeto greco e pertanto simboleggiano anch'esse la pienezza di Dio. Nell'*Apocalisse* canonica Gesù si definisce «Alfa e Omega, il primo e l'ultimo, l'inizio e la fine» (Apoc 22,13). In sintesi, questa serie di vocali non è un canto privo di significato, ma ha un valore simbolico: indica Dio o il suo nome ineffabile.

Più avanti nel testo c'è un'altra serie vocalica: *uaeiieisaeieioeieiosei*. Anch'essa può sembrarci priva di senso; in greco, tuttavia, le vocali possono essere separate come segue: *u aei eis aei ei o ei ei os ei*, che significa: “[Tu] che esisti come Figlio per sempre. Tu sei ciò che sei, tu sei chi sei”.

Per quanto, dunque, queste serie vocaliche possano suonarci prive di senso, coloro che le ascoltavano nell'antichità le interpretavano diversamente: i loro erano suoni spirituali connessi con i suoni del cosmo e degli esseri celesti, ma soprattutto venivano interpretati. Ad esempio, in un altro testo greco, la *Pistis Sophia*, Gesù parla attraverso *voces magicæ* che vengono interpretate a beneficio dei lettori o degli ascoltatori del testo:

E Gesù gridò quando vide i quattro angoli del mondo con i suoi discepoli ... e disse: “IAO IAO IAO”. Questa è la spiegazione: iota, perché il Tutto è venuto all'esistenza; alfa, perché ritornerà di nuovo, omega, perché ci sarà il compimento dei compimenti (136).

Non è certo quella che si dice una spiegazione chiara, ma in ogni caso il senso è che il suono mistico di Gesù significa davvero qualcosa per coloro che hanno orecchie per ascoltarlo.

Le tre discese di Set nel mondo

Nella seconda parte del *Vangelo degli Egiziani* si narra di tre discese di Set sulla terra. La prima si verifica in occasione del diluvio universale di cui parla Gen 6. Set poi ritorna quando vengono distrutte le città di Sodoma e Gomorra (Gen 19) e infine in occasione del giudizio degli arconti, per

salvare la sua discendenza spirituale, il Seme di Set. Questa triplice discesa è un tema mitico che ha alcuni parallelismi in altri testi setiani come l'*Apocalisse di Adamo*, l'*Apocrifo di Giovanni* e la *Protennoia trimorfe*. Per quanto possa sembrare strano che un salvatore discenda sulla terra ben tre volte, questo schema riprende un modello antico; del resto è possibile riconoscerne un'eco anche nel prologo del *Vangelo di Giovanni* (si veda in proposito il CAP. 15).

Nel *Vangelo di Giovanni* Gesù discende come *Logos* (Parola); nel *Vangelo degli Egiziani* Set compie la sua terza discesa in un corpo umano generato dal *Logos*. Questo corpo umano è la persona che noi chiamiamo Gesù di Nazareth, che viene con un compito preciso: egli sconfiggerà le potenze del tredicesimo eone. Gesù porta a compimento questo incarico introducendo il rito dei Cinque Sigilli, il cui scopo è evidentemente quello di trasformare o sostituire i corpi corruttibili degli esseri umani con corpi incorruttibili composti di luce.

Il battesimo

Si può affermare che l'obiettivo principale del *Vangelo degli Egiziani* è di fornire istruzioni sul battesimo: perché esiste, quali sono i suoi effetti, quali formule bisogna pronunciare durante la celebrazione e quali esseri celesti vi presenziano. Rispetto all'ultimo punto, il testo presenta una lista particolarmente lunga e dettagliata di esseri che presiedono al battesimo; alcuni di questi nomi si ritrovano in altri testi setiani, altri compaiono soltanto qui (cfr. TAB. 13.2).

La TAB. 13.2 ci dà alcune indicazioni: i nomi utilizzati sono piuttosto comuni nell'ambito della magia greca e romana. Alcuni hanno una forma greca (ad esempio *Theopemptos*, "inviato da Dio"), altri sono simili a nomi ebraici (ad esempio *Isauel*), ma la maggior parte di loro non è riconducibile né all'una né all'altra lingua. Inoltre si può riflettere sulla possibilità che l'ordine in cui compaiono questi nomi sia intenzionale. È evidente che l'anima della persona battezzata sta per intraprendere un viaggio celeste, sotto forma di un essere luminoso. L'anima incontra i guardiani di differenti zone geografiche, come le «porte delle acque» (presumibilmente le acque primordiali) e i luoghi dove il sole sorge e tramonta. Sebbene in questo vangelo non vi sia nulla di specificamente egizio, la menzione dei guardiani del luogo dove il sole sorge e tramonta ricorda le istruzioni pre-

TABELLA 13.2
Gli esseri celesti collegati al battesimo

| Nome | Titolo, o ambito al quale è preposto | Occorrenza in altri testi |
|--|--|---------------------------|
| Iseus Mazareus Iessedekus | l'Acqua Viva | <i>Zostriano</i> |
| Jacob, Teopemptos, Isauel | «i sovrani» | <i>Zostriano</i> |
| Mikheus, Mikhar, Mnesinous | «le sorgenti della verità» | <i>Protenoia trimorfe</i> |
| Seseggen-Barpharaggas | «il purificatore» | |
| Miseus, Mikhar | «coloro che controllano le porte delle acque della vita» | |
| Seldao, Elainos | ascesa | <i>Zostriano</i> |
| Gamaliel, Gabriele, Samblo, Abrasaks | i ministri dei grandi luminari | |
| Olsen, Hymneus, Heurymaious | «coloro che presiedono al sorgere del sole» | <i>Zostriano</i> |
| Phritanis, Mikhsanter, Mikhaor | «coloro che presiedono al calare del sole» | |
| Akraman, Strempsoukhos | guardiani delle anime elette | <i>Zostriano</i> |
| Telmakhael Telmakhael Eli Eli Makhar Makhar St | il «grande potere» | |
| Harmoziel (con Adamas) | Grande luminare | molti testi setiani |
| Oroiael (con Set e Gesù il Vivente) | Grande luminare | molti testi setiani |
| Daveithai (con la discendenza del grande Set) | Grande luminare | molti testi setiani |
| Eleleth (con le anime della discendenza) | Grande luminare | molti testi setiani |
| Iocel | Eone, che presiede al Nome santo | |

senti in un antico testo egizio, il *Libro dei Morti*, chiamato *Amduat*, che significa "aldilà". Questo libro segue il corso del dio del sole, Ra, nel suo viaggio sotto le acque quando il sole tramonta e durante il passaggio nelle dodici ore della notte (a ciascuna è associato un guardiano specificamente nominato nel testo), fino a quando sorge di nuovo. L'*Amduat* era una sorta di offerta liturgica al faraone defunto che avrebbe seguito Ra nel suo viaggio nell'aldilà.

Questo non significa che l'autore del *Vangelo degli Egiziani* conosca o magari abbia deliberatamente copiato l'*Amduat*, anche se il testo lo ricorda da vicino. Va osservato che qualunque tipo di viaggio celeste nel *Vangelo degli Egiziani* è collocato nell'ambito del rito battesimale, non è un'ascesa tra le sfere concentriche dell'universo quale era concepito dagli antichi Greci e Romani. Il modello del cosmo qui è differente: le sue parti inferiori possiedono acque e porte; secondo l'*Amduat*, inoltre, il mondo inferiore è denso di acque, oscuro, e popolato di guardiani.

La disposizione degli esseri che presiedono al battesimo sembra obbedire a una certa dinamica spaziale. Alla fine dell'elenco incontriamo i nomi di quattro luminari che risiedono negli eoni con altri esseri celesti e con anime umane. L'ultimo personaggio ad essere menzionato si chiama Ioel o Youel, e corrisponde a uno degli eoni che componevano la Pentade originaria. Quindi si pensava che l'anima di colui che veniva battezzato attraversasse in un certo senso il cosmo fino a giungere alla sua fonte primordiale, la fonte di ogni essere e del tempo.

Purtroppo non si può dire molto di più sulle modalità di svolgimento del rito. Questo chiaramente contemplava il canto, l'intonazione dei suoni vocalici e la declamazione di alcuni testi. Al centro dell'inno battesimale compare un'indicazione interessante: deve essere «un'altra voce» a continuarlo (67). Questa espressione potrebbe voler dire che a continuare nella lettura doveva essere un altro lettore, oppure che il lettore doveva utilizzare un'intonazione diversa. In IV 79,1, inoltre, si dice che il battezzando deve distendere entrambe le mani. Difficile aggiungere altro: non sappiamo nemmeno se per questo tipo di battesimo fosse utilizzata l'acqua. Certo, uno degli esseri celesti, Iesseus Mazareus Iessedekus, è invocato come «Acqua Viva», ma questo non implica necessariamente che il rito fosse celebrato con l'acqua. Esso potrebbe essere visto come un "battesimo celeste", nel quale un credente viene simbolicamente battezzato nei cieli senza che a ciò corrisponda un battesimo realmente celebrato sulla terra.

Il *Vangelo degli Egiziani* è un testo cristiano?

Nel testo si trovano numerosi riferimenti al Cristo o all'Unto (*Christos*), presentato come un personaggio dei reami superiori dell'universo. C'è anche una menzione di Gesù, il quale, però, sembra essere inteso come un personaggio diverso dal Cristo. Si dice che Set, quando compie la sua terza e ultima discesa salvifica nel mondo, indossa Gesù come una veste. Il Cristo di cui si parla qui è forse inteso propriamente come una forma assunta da Set? Oppure Set è diverso e superiore rispetto al Cristo o a Gesù? Purtroppo il testo non fornisce chiarimenti su questo punto. Tuttavia non ci sono dubbi sul fatto che lo scriba che lo ha copiato nel codice III fosse cristiano e lo considerasse evidentemente un testo cristiano. Egli ci dice il suo nome, Concessus, e scrive l'acrostico IXTHUS, composto dalle prime lettere dell'espressione che in greco significa "Gesù Cristo Figlio di Dio, Salvatore" (III 69,6-17). Ciò che è più interessante, però, è che lo scriba Concessus dice di possedere anche un altro nome, un nome spirituale: Eugnosto, che in greco significa "ben conosciuto". Questo nome non era molto comune; è quindi curioso che corrisponda al titolo di un altro trattato di NH, *Eugnosto* appunto, noto anche come *Eugnosto il Beato*. Ad ogni buon conto, è chiaro che nel copiare il testo Concessus/Eugnosto compie un atto sacro, in quanto si rivolge ai suoi fratelli spirituali dicendo, non senza un certo timore reverenziale e un certo orgoglio, che il libro che sta copiando, il *Sacro Libro del Grande Spirito Invisibile*, è stato scritto da Dio in persona.

Per approfondire

EZIO ALBRILE, *La maculazione redentrice: uno studio sull'Evangelium Aegyptiorum*, in "Muséon: Revue d'études orientales", 115 (2002), pp. 57-68.

WERNER FORMAN, STEPHEN QUIRKE, *Hieroglyphs and the Afterlife in Ancient Egypt*, University of Oklahoma Press, Norman 1996.

MARVIN MEYER, *The Baptismal Ceremony of the Gospel of the Egyptians*, in Willis Barnstone, Marvin Meyer (eds.), *The Gnostic Bible*, Shambhala, Boston-London, 2003, pp. 218-23.

Confrontarsi con la morte

Prima apocalisse di Giacomo (NHC V,3)

Seconda apocalisse di Giacomo (NHC V,4)

Apocrifo di Giacomo (NHC I,2)

Trattato sulla risurrezione (NHC I,4)

Gli esseri umani sono mortali. La morte è la parte più dolorosa della realtà umana. La morte, o anche soltanto il pensiero che noi e i nostri cari siamo destinati a morire, è all'origine di alcune delle nostre emozioni più forti: paura, sconcerto, tristezza. Tuttavia molti di noi si confrontano con la morte soltanto raramente. La maggior parte dei decessi si verifica negli ospedali, e i corpi dei nostri cari vengono presi in consegna da professionisti che li sottraggono alla nostra vista. Molti di noi non hanno un'esperienza personale della morte; magari non hanno mai visto un cadavere e non hanno mai visto qualcuno morire.

Pensiamo ora alla realtà del secondo secolo, quando sono stati composti quasi tutti i testi di NH. In quel mondo dominato da Roma la morte era meno nascosta e certamente meno "addomesticata" di quanto non lo sia oggi. L'aspettativa di vita media si aggirava intorno ai 24 anni per gli uomini, un po' meno per le donne (negli Stati Uniti d'America del 2006 l'aspettativa di vita media era di 77,7 anni). Questo non significa certo che tutti morissero all'età di 25 anni; la cifra è così bassa anche perché era molto elevato il tasso di mortalità infantile. Ad esempio, nel terzo secolo, a Roma, un terzo dei bambini nati vivi moriva entro il primo anno di vita, la metà entro il quinto anno, l'ottanta per cento entro il quarantanovesimo anno e il novantadue per cento entro il sessantaduesimo anno. I fortunati (o forti) che riuscivano ad arrivare all'età adulta avevano dunque buone probabilità di vivere piuttosto a lungo.

I tassi di mortalità erano determinati da alcuni fattori geografici, sociali ed economici. Nell'ambito del Mediterraneo, una città come Alessandria d'Egitto offriva un ambiente più salutare rispetto a Roma, dove le torbide acque del Tevere portavano spesso tifo e malaria. L'espansione militare ed economica di Roma favorì il diffondersi nell'Impero di malattie prima sconosciute che decimarono la popolazione. Al tempo di Marco Aurelio,

il periodo nel quale furono scritti la maggior parte dei testi di NH, le legioni romane portarono con sé dalle regioni orientali dell'Impero malattie per le quali la popolazione non possedeva anticorpi, e ne fu pertanto decimata. Gli uomini morivano in battaglia, le donne di parto. Probabilmente gli schiavi vivevano meno a lungo degli uomini liberi e le loro vite erano generalmente più difficili; dall'altra parte gli individui molto ricchi soffrivano di malattie provocate dai loro stessi eccessi. Altre malattie, più semplicemente, colpivano in maniera indiscriminata le varie fasce della popolazione: in conclusione, nell'Impero si moriva in molti modi orribili e la maggior parte della gente aveva un'esperienza della morte diretta e personale.

Concezioni dell'aldilà nell'Impero romano

Nell'Impero coesistevano opinioni differenti sul destino delle anime dopo la morte. Si cessava semplicemente di esistere? O si diventava come le "ombre inquiete" dell'aldilà omerico? Ci si reincarnava oppure le anime andavano a finire tra le stelle, dove vivevano per l'eternità? Le anime esistevano davvero? In termini generali, nessuno, a quei tempi, credeva che una parte di noi continuasse a vivere dopo la morte. Del resto, centinaia, se non migliaia, di lapidi funerarie romane contengono tristi epitaffi che intendono la morte come qualcosa di definitivo. Uno di questi riassume un atteggiamento laconico: *Sum, non sum, fui, non fui, non curo* ("Io sono, non sono; fui, non fui, non me ne curo"). Questo pensiero era così comune che talvolta lo si scriveva in forma abbreviata: *SNSFNFC!*

Tuttavia in quest'epoca le idee sull'aldilà si stavano trasformando. Il cristianesimo nascente offriva ai suoi credenti la promessa di un'esistenza perpetua dopo la morte, e fu soprattutto questa promessa, nel concreto, ad attirare sempre nuovi fedeli. Per citare il filosofo Thomas Hobbes, la vita nell'Impero romano era «solitaria, povera, disgustosa, brutale e breve»: non stupisce affatto che la promessa cristiana di una vita nel paradiso abbia avuto un tale successo.

A Roma molti differenti gruppi religiosi offrivano ai loro adepti la promessa di una vita eterna e felice, ma nessuno lo faceva con altrettanta energia, efficacia e speranza dei cristiani. Pur condividendo la convinzione che non bisognasse temere la morte perché dopo si sarebbe

vissuti nel riposo eterno (il termine latino era *refrigerium*, “refrigerio”), i cristiani dibattevano tra loro sulla forma dell’aldilà e su che cosa bisognasse fare prima della morte al fine di assicurarsi la vita eterna. Era sufficiente essere buoni? Oppure per conseguire la salvezza c’era bisogno di sacramenti come il battesimo e l’unzione crismale? La risurrezione era fisica e concreta (la carne stessa sarebbe stata ricomposta) oppure era da intendere in senso metaforico e spirituale? Dove andava a finire l’anima? In paradiso? Oppure in un reame fisico, come l’alone lunare o un’altra sfera planetaria? Esisteva la reincarnazione o l’anima partiva per un viaggio senza ritorno verso una dimora celeste dove sarebbe rimasta per sempre?

Il problema della morte nei testi di Nag Hammadi

Abbiamo preso in considerazione modi diversi di suddividere o classificare i testi di NH utili a comprendere quali motivi ne ispirarono la composizione. È possibile raggruppare alcuni testi che condividono la medesima ispirazione dottrinale, come ad esempio i testi valentiniani (cfr. CAPP. 6-8) e quelli setiani (CAPP. 10-12), oppure utilizzare il criterio del genere letterario, come ad esempio l’apocalittica (CAPP. 18-19). Tuttavia alcune idee sono presenti in maniera trasversale pressoché in ogni categoria, orientamento dottrinale, genere: la morte costituisce il principale di questi temi. Il problema della morte era ineludibile nell’epoca in cui sono stati scritti i testi di NH, e può essere utile riflettere sui diversi modi nei quali viene affrontato, direttamente o indirettamente, in alcuni di essi. Possiamo identificare tre diverse problematiche:

1. la risurrezione;
2. il martirio;
3. l’aldilà.

È senz’altro possibile prendere in considerazione ciascuno dei testi di NH dal punto di vista di ciò che afferma riguardo alle problematiche relative alla morte; tuttavia alcuni trattati riservano un particolare motivo di interesse in quanto affrontano questi tre temi in maniera diretta. Li prenderemo ora in considerazione uno per uno e vedremo come vengono affrontati nella *Prima apocalisse di Giacomo*, nella *Seconda apocalisse di Giacomo*, nell’*Apocrifo di Giacomo* e nel *Trattato sulla risurrezione*.

La risurrezione

Il cristianesimo si differenziava radicalmente dalle altre religioni del mondo antico in quanto insegnava che Gesù era tornato in vita, ovvero era risorto dalla morte. Una formula di fede molto antica affermava che Gesù aveva sofferto ed era morto, ma che poi era stato letteralmente riportato alla vita. Credere che ciò fosse possibile divenne un elemento chiave di quanto comportava l'essere cristiano. Da questa affermazione, tuttavia, si generano molti problemi. Di che tipo di risurrezione si trattava? Gesù era un cadavere rianimato, oggi diremmo una sorta di *zombie*? Le cose non sembravano stare in questi termini; ma allora come poteva rianimarsi il corpo di un defunto? O forse la sua risurrezione non era letteralmente una risurrezione della carne, ma un fenomeno più paranormale, simile all'apparizione di un fantasma o, per usare un linguaggio del tempo, di un'ombra?

Questa dottrina aveva poi alcune implicazioni per i credenti. Tutti erano destinati a risorgere o solo Gesù? Se tutti lo erano, allora che dire di coloro i cui corpi erano stati cremati? Nel secondo secolo la cremazione era del resto il trattamento più comune riservato ai cadaveri. E che cosa accadeva ai morti annegati in mare o a quelli divorati dai pesci o da altri animali? I risuscitati avrebbero avuto il medesimo aspetto che avevano al momento della morte, o la risurrezione li dotava di un corpo perfetto? Se uno aveva perso – poniamo – un arto, questo gli sarebbe stato restituito? Se i corpi dei risorti non erano simili a *zombies*, ma erano corpi perfetti e angelici, avrebbero ancora avuto bisogno dei denti o dei genitali? Non avevano del resto necessità di mangiare né di procreare.

Nel secondo secolo si discuteva animatamente su ciascuna di tali questioni, come attestano numerosi scritti, il più famoso dei quali è il *Trattato sulla risurrezione* composto da Atenagora di Atene intorno al 180 e.v. Tuttavia il problema era iniziato prima, già con gli scritti nel NT, dove in modo talvolta enigmatico si parla della morte e della risurrezione di Gesù e della possibilità della risurrezione dei suoi seguaci. Prendiamo ora in considerazione alcuni di questi problemi nei termini in cui vengono posti nei testi.

La risurrezione di Gesù

Uno dei più antichi "credo" cristiani (in un "credo" sono condensate alcune verità di fede in formulazioni da mandare a memoria) si trova nel capitolo 15 della *Prima lettera ai Corinzi* di Paolo. Questa lettera si può

datate alla metà del primo secolo, a solo trent'anni dalla morte di Gesù. Il "credo" sintetizza in questo modo la visione "ortodossa":

- Cristo è morto per i nostri peccati come è stato annunciato nelle Scritture ebraiche (1 Cor 15,3, 4);
- Cristo è stato sepolto e poi è risorto il terzo giorno, come pure preannunciavano le Scritture (15,4);
- è apparso a Cefa (Simon Pietro) e quindi ai dodici apostoli (15,5).

La morte di Gesù era quindi centrale nella dottrina del tempo, come lo rimane oggi. Questa dottrina è stata però ulteriormente sviluppata. Riporiamo qui di seguito un estratto del credo niceno, che è tuttora utilizzato nella liturgia cristiana. In esso si trovano condensate alcune affermazioni sulla morte e risurrezione di Gesù Cristo:

Per noi e per la nostra salvezza è disceso dal cielo, e per opera dello Spirito Santo si è incarnato nel seno della Vergine Maria e si è fatto uomo. Fu crocifisso per noi sotto Ponzio Pilato; morì e fu sepolto, e il terzo giorno è risuscitato secondo le Scritture. È salito al cielo e siede alla destra del Padre. Di nuovo verrà nella gloria a giudicare i vivi e i morti, e il suo regno non avrà fine.

Tra il primo e il quarto secolo i cristiani svilupparono l'idea dell'ascensione di Gesù al cielo, della sua seconda venuta e del giudizio dei morti: i dettagli di queste credenze rimanevano materia di discussione.

Che cosa è, dunque, la risurrezione? I vangeli inclusi nel NT non offrono una risposta chiara. In *Giovanni*, ad esempio, si dà conto di numerose apparizioni del Gesù risorto. In uno di questi racconti (Gv 20), Maria Maddalena si reca a visitare la tomba di Gesù ma la trova vuota e vede che lì accanto c'è un uomo, che lei scambia per il custode del cimitero. Soltanto quando questi le parla, essa si rende conto che si tratta di Gesù. Perché prima non lo ha riconosciuto? Soltanto perché non si aspettava di trovarlo lì? Oppure c'è qualche altra ragione? Forse il suo aspetto era diverso da quello che aveva prima di morire? Un elemento del testo suggerisce che la seconda alternativa è corretta: quando Maria si avvicina a Gesù e cerca di abbracciarlo, questi la respinge ammonendola duramente: «Non trattenermi, perché non sono ancora asceso al Padre» (Gv 20,17). Nessuno sa di preciso che cosa significhi questa espressione. Perché Maria non può toccare Gesù? Che cosa succederebbe se lo facesse? Forse lo contaminerebbe in qualche modo precludendogli la possibilità di ascendere al Padre? Perché Gesù non è ancora salito al Padre, visto che era già morto da

tre giorni? Dove è stato nel frattempo? Oppure se Maria avesse provato ad abbracciarlo non ci sarebbe riuscita, stringendo tra le sue braccia nient'altro che un fantasma?

Non risulta più chiara un'altra apparizione, sempre nel *Vangelo di Giovanni*. Al discepolo Tommaso, che non vuole credere che è risorto dai morti, Gesù dice di mettere le sue dita nella ferita che ha nel fianco, in modo che possa credere (Gv 20,24-29). Non vi è modo più efficace di questo per convincere un uditorio del fatto che il corpo del Risorto era lo stesso che Gesù aveva prima di morire e che non si trattava di un fantasma. Tuttavia, poco prima si dice che Gesù appare ai discepoli «a porte chiuse» (Gv 20,19). Ora, se il suo corpo è fisico, concreto, come può egli apparire in una stanza chiusa, senza entrare attraverso la porta? In questo passo Gesù sembra più un'apparizione miracolosa di un individuo il cui corpo è spirituale, non fatto di carne.

I racconti delle apparizioni del Risorto nei vangeli mostrano che fin dall'inizio i credenti si confrontavano con un'idea che appariva folle, irrealizzabile: che Gesù Cristo fosse risorto da morte nel suo *corpo*. Ai tempi dell'Impero romano, la gente non era più credulona di quanto lo sia oggi, e la risurrezione non era considerata dalla maggior parte delle persone che come un'assurdità, addirittura come qualcosa di grottesco. La dottrina della risurrezione, dunque, risultava essere l'ostacolo maggiore nel percorso di fede dei credenti: era pertanto necessario trattarla in modo ragionevole e sensato.

La risurrezione dei morti

I cristiani che noi chiamiamo "gnostici" avevano di norma un'istruzione di alto livello ed erano versati in particolare nella filosofia greca: mentre in pochi contestavano l'idea dell'immortalità dell'anima, alla maggior parte di loro riusciva problematico accettare quello che sarebbe diventato uno dei principali assunti della fede cristiana: che i corpi sarebbero risorti e che la risurrezione era reale. Questa idea andava al di là della ragione, e coloro che la sostenevano non avevano nemmeno a disposizione passi scritturistici che la affermassero chiaramente. Alcuni credevano che la risurrezione si fosse già verificata e che fosse un evento spirituale. Per evento "spirituale" costoro intendevano qualcosa di "metaforico", in quanto l'idea della risurrezione della carne era assurda. Questa interpretazione era molto antica:

l'autore della *Seconda lettera a Timoteo* ne parla come di un'idea offensiva e la attribuisce a coloro «i quali hanno deviato dalla verità, sostenendo che la risurrezione è già avvenuta e così sconvolgono la fede di alcuni» (2 Tm 2,18). Ne troviamo un'ampia discussione in un trattato di NH intitolato *Trattato sulla risurrezione*.

Il *Trattato sulla risurrezione* (NHC I,4)

Questa breve lettera contenente istruzioni, della quale non si conosce la data di composizione, offre una particolare interpretazione della risurrezione. Il suo anonimo autore credeva che Cristo stesso gli avesse fornito le risposte alle domande che comunemente ci si poneva al riguardo (49,41-50,2). Un cristiano di nome Regino, curioso rispetto a quanto ha appreso circa la dottrina valentiniana sulla risurrezione, interroga l'autore per saperne di più. La risposta consiste in un'esposizione in forma di lettera, fondata principalmente sul lessico tecnico valentiniano, che l'autore si propone di spiegare nella seconda fase dell'insegnamento. L'autore sembra essere un valentiniano, nella misura in cui si mostra coerente con il ritratto di Valentino fornito da Tertulliano, che gli attribuiva l'insegnamento secondo cui la risurrezione era già avvenuta (*De praescriptione haereticorum* 33,7; *De resurrectione mortuorum* 19,2-7).

L'autore propone due argomentazioni:

1. per risorgere si deve credere nella risurrezione di Gesù e nella vittoria di Gesù sulla morte;
2. la risurrezione non è la risurrezione di un corpo spirituale nella seconda venuta di Cristo; si tratta, piuttosto, di una forma di gnosi o di risveglio spirituale e della presa di coscienza del carattere irreal e illusorio del mondo (48,19).

Questo trattato è interessante in particolar modo perché, oltre ad affermare che «la risurrezione è già avvenuta» (uno dei segni distintivi dell'eresia secondo Ireneo, cfr. *adv. haer.* 2,31,2), enuncia ciò che a prima vista sembra del tutto in linea con la prospettiva del successivo cristianesimo ortodosso. Si considerino questi passi:

Il Figlio di Dio, o Regino, era il Figlio dell'Uomo; egli era le due cose, possedeva sia l'umanità sia la divinità, così da essere in grado di sconfiggere la morte (44,22-27).

Il Salvatore ha inghiottito la morte [...] quindi, proprio come ha detto l'Apostolo, "noi abbiamo sofferto con lui, siamo risorti con lui e abbiamo raggiunto il cielo con lui" (45,15-29, cfr. 1 Cor 15,54; 2 Cor 5,4).

Se c'è qualcuno che non crede, non può essere persuaso. Ciò infatti appartiene alla fede, figlio mio. Non è questione di essere persuasi: i morti risorgeranno! [...] Abbiamo conosciuto il Figlio dell'Uomo e abbiamo creduto che è risorto dai morti... Grandi sono coloro che credono! (46,3-21).

Nel primo passo si dice che Gesù ha sia una natura umana sia una natura divina. Inoltre, ciò che questo autore ha da dire sull'incarnazione di Gesù, ossia che egli è venuto per sconfiggere la morte, significa qualcosa di diverso da quanto possiamo aspettarci; egli prosegue mettendo in relazione la morte non con il peccato, ma con il mondo corruttibile. Come in quella che sarà la successiva dottrina ortodossa, il trattato esorta ad avere fede nel fatto che i morti risorgeranno e che Gesù stesso è risorto dai morti. Anche a questo proposito, tuttavia, l'autore intende probabilmente una cosa che può sembrarci poco usuale. Utilizzando un vocabolario paolino (dice che Gesù «ha inghiottito» la morte), l'autore vuole indicare che Gesù ha rivelato il carattere illusorio del mondo visibile. Soltanto l'esistenza spirituale è reale – sostiene –, e prendere coscienza di ciò corrisponde a risorgere. Il trattato, dunque, riprende le controverse questioni che nel secondo secolo animavano il dibattito sulla risurrezione e le rivisita in un modo che riflette un insegnamento esoterico, sostituendo un'interpretazione letterale della risurrezione di Gesù "nella carne" con una metaforica. La risurrezione equivale a un risveglio spirituale, a riconoscere il carattere illusorio del mondo; non implica affatto il morire, ma consiste sostanzialmente in un cambiamento della propria visione del mondo.

L'idea della risurrezione dei morti era provocatoria. Andava contro la logica, e i cristiani sostenevano che poteva essere accettata soltanto grazie alla fede. Del resto, la classica contrapposizione tra "fede" e "ragione" attorno alla quale tuttora ruotano i dibattiti teologici ebbe inizio probabilmente in questo periodo, quando i cristiani del primo e del secondo secolo cercavano di immaginare come dovesse di fatto avvenire la risurrezione. Nel secondo secolo la questione più urgente ruotava intorno alla possibilità che la risurrezione fosse concreta o metaforica e, per estensione, se fosse già avvenuta (come metafora per il risveglio spirituale o gnosi) o se dovesse ancora giungere come un evento concreto. La posizione classica dello

gnosticismo, secondo i suoi avversari, rifiutava la realtà della risurrezione di Gesù dai morti e considerava la risurrezione dei fedeli come un fatto già verificatosi. Il *Trattato sulla risurrezione* mostra, però, che la questione era più complessa.

Il martirio

Il cristianesimo è nato da un evento particolare: la morte volontaria di Gesù per mano delle autorità romane. In virtù di ciò, il cristianesimo ha avuto fin dal principio un carattere antagonistico: alcuni cristiani vedevano in Roma, che aveva di fatto torturato e suppliziato il Figlio di Dio, una potenza demoniaca. Quando il cristianesimo cominciò a diffondersi e a manifestarsi con un volto pubblico, alcuni credenti, in particolare quelli che prendevano posizione contro Roma intesa come entità politica, venivano arrestati e messi a morte, proprio come Gesù. Si pose quindi la questione del martirio: era un requisito necessario per essere un “vero” cristiano? Era un atto nel quale si esprimeva l’imitazione di Gesù? O forse il sacrificio di Gesù aveva reso inutile ogni altro sacrificio? Il martirio è un atto estremo: la maggior parte dei cristiani aveva al riguardo un atteggiamento più moderato e sceglieva, se poteva, di non rischiare la propria vita. L’attribuzione di un carattere necessario al martirio era anche legata alla concezione che si aveva della natura del corpo di Gesù e dell’incarnazione. Ad esempio, coloro che abbracciarono il docetismo, la dottrina secondo la quale Gesù non era stato davvero umano, ma era un essere spirituale soltanto in apparenza umano, non credevano che avesse realmente sofferto e fosse morto, perché è impossibile che un dio muoia. Questa idea è presente in numerosi testi di NH come la *Parafrasi di Shem*, il *Secondo trattato del Grande Set*, l’*Apocalisse di Pietro* e, in misura minore, nel *Vangelo di Filippo*.

Un problema legato al martirio riguardava il comportamento da tenere nel caso in cui si fosse stati arrestati, torturati e condannati a morte. Tra i cristiani si diffusero alcuni insegnamenti utili per affrontare l’agonia: alcuni includevano istruzioni pratiche per controllare il dolore, attraverso una forma di autoipnosi. Ad esempio Cipriano consigliava di concentrarsi sugli strumenti di tortura piuttosto che sul dolore. Circolavano, inoltre, parole rassicuranti sul fatto che il dolore non sarebbe in realtà stato così forte

o che la ricompensa ricevuta nei cieli sarebbe stata talmente grande che al confronto il martirio era solo un piccolo prezzo da pagare. Circolavano anche testi che fornivano ai credenti formule e preghiere da imparare per farsi trovare pronti nell'eventualità che dovessero affrontare il martirio.

Generalmente, ma semplificando le cose in maniera eccessiva, si pensa che gli gnostici fossero contrari al martirio. Questa idea fu enunciata per la prima volta nel 1954 in un celebre articolo di un illustre storico del cristianesimo delle origini, W. H. C. Frend, intitolato *The Gnostic Sects and the Roman Empire*. Frend raccolse una serie di testimonianze antiche che lo facevano ritenere che gli gnostici per lo più rifiutassero la vocazione al martirio. Le testimonianze appaiono sulle prime piuttosto convincenti:

- Giustino (103-165 e.v.) sostiene che gli gnostici non erano «né perseguitati né messi a morte».
- Ireneo afferma che i valentiniani si prendevano gioco dei martiri cristiani (*adv. haer.* 3,18,5) e che i seguaci di un altro maestro gnostico, Basilde, rinnegavano il Cristo per evitare di essere sottoposti a tortura (*adv. haer.* 1,24,6).
- Tertulliano etichettava gli gnostici come «oppositori del martirio» e lamentava il fatto che nel pieno delle terribili persecuzioni dei cristiani essi continuarono a fare la vita di sempre.

Sulla base di tali dati Frend concludeva che soltanto i “veri” cristiani avevano affrontato coraggiosamente le fiere, mentre gli gnostici avevano elaborato strategie per sottrarsi all'estremo sacrificio. Questa visione implicava che fosse possibile distinguere i “veri” cristiani da quelli che non lo erano (in altre parole il vero cristianesimo dall'eresia) esaminando il loro atteggiamento nei confronti del martirio. Con la scoperta di NH, però, si ebbero per la prima volta a disposizione tanti testi classificati fin da subito come gnostici che non rinnegavano completamente il martirio; al contrario, alcuni fornivano addirittura indicazioni sul comportamento da tenere nel caso in cui ci si trovasse a dover fronteggiare le autorità imperiali e le fiere. Poiché, se pensiamo al clima politico dell'Impero, fornire questo tipo di raccomandazioni poteva essere pericoloso, i testi parlano di solito dei martiri subito dai primi discepoli di Gesù per mano delle autorità giudaiche: spostando l'attenzione dall'autorità romana a quella giudaica, la carica sovversiva di questi scritti risultava mitigata. È per lo stesso motivo che i tre trattati di NH che si occupano specificamente del martirio non parlano della situazione ad essi contemporanea, ma di Giacomo, il fratello di Gesù. Nell'ambito di NH, il primo testo in cui si dà voce a una sorpren-

dente accettazione del martirio e del fatto che Gesù ha sofferto, è morto ed è risorto, è il breve trattato del codice I intitolato *Apocrifo di Giacomo*.

L' *Apocrifo di Giacomo* (NHC I,2)

Dell' *Apocrifo di Giacomo* a NH è presente una sola copia, ben conservata, che si trova all' interno del codice I. Il testo occupa sedici pagine ed è la traduzione di un originale greco. Si presenta come una lettera inviata dall' apostolo Giacomo a un destinatario a noi ignoto (purtroppo nel luogo in cui compariva il suo nome il manoscritto è danneggiato). Esso contiene una rivelazione segreta della quale si dice che Gesù vuole rivelarla soltanto a pochi discepoli. Questa lettera è presentata come scritta 550 giorni (ossia un anno e mezzo) dopo la crocifissione, quando i discepoli si riuniscono per mettere per iscritto quanto ricordano delle parole di Gesù (2,7-15). Questo "libro segreto" (in greco *apocryphon*, 1,10) presenta un' immagine di Gesù che non risulta molto familiare ai lettori del NT. Molti elementi, in realtà, ricordano i vangeli: personaggi noti (Gesù, suo fratello Giacomo, Simon Pietro, i dodici discepoli), un Gesù che parla in parabole (e allude a parabole presenti nel NT), e apparizioni postpasquali. Inoltre il lessico e lo stile ricordano da vicino il cosiddetto "discorso di addio" del *Vangelo di Giovanni* (13,31-17,26), nel quale poco prima della sua passione Gesù parla ai discepoli del regno di suo Padre. Tuttavia altri elementi sono poco familiari: gli insegnamenti di Gesù, ad esempio, riguardo alla necessità di «diventare pieni» o alla poco chiara distinzione tra spirito e anima, non hanno veri riscontri all' interno del NT.

Uno dei passi più particolari contiene insegnamenti di Gesù sul martirio: Gesù afferma chiaramente che per seguirlo è necessario «disprezzare la morte» e «diventare cercatori della morte». All' udire queste parole i discepoli rimangono sconcertati, ma Gesù ribadisce che per conseguire la salvezza è necessario il martirio:

Il Signore rispose e disse: "In verità vi dico, nessuno sarà salvato a meno che non creda nella mia croce, poiché il regno di Dio appartiene a coloro che hanno creduto nella mia croce. Siate cercatori della morte, come la morte che cerca la vita, poiché quanto essi cercano sarà a loro manifesto. E che cos' è che provoca in loro sconcerto? Quanto a voi, quando cercate la morte, vi istruirà su che cosa significa essere scelti. Vi dico la verità: nessuno di coloro che hanno paura della morte sarà salvato, poiché il regno della morte appartiene a coloro che si mettono a morte" (6,1-19).

Questi perturbanti insegnamenti avevano una valenza concreta in un'epoca nella quale la persecuzione dei cristiani, sebbene non onnipresente, era una tragica realtà. L'*Apocrifo di Giacomo*, pertanto, mostra che almeno alcuni gnostici insegnavano che il Signore esortava ad andare incontro alla morte con coraggio. Il testo non giunge ad offrire un resoconto del martirio di Giacomo; rappresenta, invece, una scena che evoca i racconti dei vangeli canonici della trasfigurazione di Gesù, un evento soprannaturale in occasione del quale Giacomo, Pietro e Giovanni assistono, su un monte, alla trasformazione di Gesù in un essere luminoso che parla con Mosè ed Elia (Mt 17,19; Mc 9,28; Lc 9,28-36). Alla fine del trattato, Giacomo e Pietro fanno esperienza di un'ascesa al cielo nel corso della quale vedono e ascoltano esseri angelici, quindi ritornano dai propri discepoli a Gerusalemme. In ogni caso, anche gli altri due trattati presenti a NH che recano nel titolo il nome di Giacomo offrono indicazioni esplicite a coloro che si trovino ad affrontare il martirio. Parleremo ora di uno di questi, la *Seconda apocalisse di Giacomo*, mentre ci riserviamo di parlare dell'altro, la *Prima apocalisse di Giacomo*, quando tratteremo dell'aldilà, un tema rispetto al quale quest'ultimo trattato offre esplicitamente una serie di informazioni non comuni e particolarmente interessanti.

Perché Giacomo?

Giacomo, il protagonista di alcuni testi di NH, è spesso conosciuto come "il giusto", titolo che rimanda al suo impegno per una vita ascetica sancito mediante un voto. Il suo nome in ebraico suona "Jacob". Lo troviamo nell'*Apocrifo di Giacomo*, nella *Prima apocalisse di Giacomo* e nella *Seconda apocalisse di Giacomo*, ma viene menzionato in altri testi, come nel detto numero 12 del *Vangelo di Tommaso*, dove – sorprendentemente – viene designato quale successore di Gesù: «Da qualunque parte voi veniate, andrete da Giacomo il Giusto, per il quale sono stati fatti il cielo e la terra», e nel codice Tchacos, che contiene una copia della *Prima apocalisse di Giacomo*. Nella letteratura cristiana delle origini – tanto per complicare le cose – sono tre i personaggi che si chiamano Giacomo: il fratello di Gesù (Gal 1,19), il figlio di Alfeo e il figlio di Zebedeo, che fanno parte dei Dodici (Mt 10,1-4). Non è affatto certo, comunque, che queste tre figure fossero tenute sempre ben distinte tra loro; sembra però che il Giacomo a cui fanno riferimento i testi di NH sia il fratello di Gesù.

La (Seconda) apocalisse di Giacomo (NHC V,4)

Questo trattato contenuto in forma frammentaria all'interno del codice V non è un testo sul martirio né, come suggerisce il titolo, un'apocalisse, bensì un discorso di rivelazione, un genere nel quale Gesù pronuncia insegnamenti sul regno. In effetti vi è davvero poco nella forma attuale del testo che faccia pensare a un'apocalisse. Il trattato contiene un racconto piuttosto dettagliato dell'esecuzione capitale di Giacomo mediante lapidazione. Da altre fonti sappiamo che la lapidazione di Giacomo fu un evento storico, accaduto nel 62 e.v. La lapidazione era la pena capitale che nel giudaismo del primo secolo si comminava, tra gli altri motivi, per il reato di blasfemia. A differenza di quanto accadde a Gesù, giustiziato mediante la crocifissione, una pena genuinamente "romana", generalmente utilizzata per giustiziare coloro che si erano macchiati di crimini contro Roma, il tipo di morte subito da Giacomo ci dice che questi divenne oggetto dell'interesse, per così dire, dei sommi sacerdoti di Gerusalemme e dell'organo giudiziario chiamato Sinedrio. Secondo le fonti antiche, l'attività missionaria di Giacomo, condotta nel nome di Gesù (parlare di "cristianesimo" sarebbe qui anacronistico; sia Gesù sia Giacomo erano giudei) provocò l'avversione del Sinedrio. La preghiera di Giacomo durante la sua lapidazione presenta ai cristiani un esempio di come ci si dovrebbe comportare trovandosi in una situazione analoga e offre quindi ai perseguitati un conforto e un insegnamento. La presenza nel testo di questa preghiera ci fa capire un dato importante: gli gnostici che lo leggevano, al contrario di quanto sostenevano i loro nemici, certamente non credevano che il martirio fosse un atto irragionevole e in quanto tale da evitare. La *Seconda apocalisse di Giacomo* offriva, al contrario, una guida pratica per coloro che dovevano affrontarlo.

La *Seconda apocalisse di Giacomo* approfondisce il rapporto tra Gesù e Giacomo, sul quale ci fornisce più informazioni di qualunque altro testo. Specifica che i due sono fratellastri, ossia hanno la stessa madre, ma padri differenti. La relazione tra i due è caratterizzata da una profonda intimità: la madre dice a Giacomo di non temere Gesù, perché i due si sono nutriti del medesimo latte; poi, come un fratello con il fratello, Gesù bacia Giacomo sulla bocca. Il fatto che questo testo più di ogni altro si soffermi sulla relazione tra Gesù e Giacomo è evidente anche nell'uso intensivo di un lessico legato all'ambito familiare; termini come padre, fratello, madre, figlio vi contano numerose occorrenze.

Nel testo Gesù è costantemente presentato come un essere potente e preesistente, diverso da Giacomo, che invece è completamente umano. Lo scritto intende quindi dare conto di questa particolare relazione tra due fratelli, dei quali l'uno è di natura celeste e l'altro di natura umana. Gesù è presentato come colui che viene direttamente dal Pleroma: egli «ha spogliato sé stesso» ed è diventato mortale. Al pari del suo testo "gemello", la *Prima apocalisse di Giacomo*, questo scritto contiene alcuni frammenti di inni molto probabilmente anteriori. Questi frammenti si incentrano sull'incarnazione e la discesa di Gesù nel mondo, e in essi si dice che Gesù «si è spogliato» oppure si è «rivestito»: questo lessico convenzionalmente era utilizzato per descrivere la discesa dell'anima in un corpo e l'abbandono di quest'ultimo al momento della morte. Tra i più antichi frammenti di questi inni ci sono il prologo di *Giovanni* (1,1-14) e il celebre inno di *Filippesi* 2,6-11.

In quanto essere celeste, Gesù può spostarsi liberamente nelle varie regioni del mondo inferiore e traccia, in effetti, una sorta di parabola: discende dal Pleroma, assume un corpo umano, questo corpo viene messo a morte, quindi la sua natura divina ritorna donde è venuta. Anche Giacomo affronta il martirio e invoca l'aiuto di Gesù per superare quelle traversie: in quanto umano, non può compiere lo stesso percorso di Gesù. Ma è in questa occasione che Giacomo diventa un esempio importante per tutti i credenti: coloro che si trovavano a dover affrontare una morte terribile, probabilmente si sentivano maggiormente confortati dalla vicenda di Giacomo che non da quella di Gesù.

L'aldilà

I cristiani del secondo secolo non erano necessariamente portati a dedicare molto tempo a riflettere su come doveva essere l'aldilà inteso quale spazio fisico; la cosa importante era sapere che i propri cari riposavano in pace in quel luogo in attesa della risurrezione. L'arte paleocristiana non raffigura mai qualcosa di simile alle vedute del paradiso tipiche di epoche successive; si limita per lo più a rappresentare i defunti in un ambiente pastorale o in un giardino. Nei testi emerge però un certo interesse per il viaggio celeste dell'anima dopo la morte attraverso lo spazio fisico verso il luogo del suo riposo eterno presso Dio.

Un tema piuttosto comune negli scritti del secondo secolo riguarda i

pericoli che l'anima corre dopo la morte e il fatto che venga richiamata verso la sua origine, nella parte superiore del cosmo. Questi pericoli erano di diverso tipo; in molte fonti gnostiche assumono la forma di mostruosi arconti che possono catturare l'anima e trattenerla in una zona intermedia, chiamata nel *Vangelo di Filippo* il "Mezzo", ossia un luogo che si trova a metà strada fra la Terra e il Pleroma. Nell'antichità si pensava che il viaggio dell'anima verso il cielo fosse irto di difficoltà; è possibile riconoscere in questa credenza l'influsso di tradizioni egizie che parlano del viaggio dell'anima nell'aldilà e del suo incontro con esseri ostili. Fra il terzo e il quarto secolo, importanti teologi cristiani come Origene, Atanasio e Cirillo di Alessandria parlano dell'esistenza di esseri ostili che mettono alla prova le anime. Negli scritti del quarto secolo questi esseri generalmente vengono rappresentati sotto forma di leoni o di serpenti. La pietra tombale di un cristiano di nome Beratius Nikatoras, del quarto secolo, a Roma, raffigura Gesù come il buon pastore, con un agnello sulle spalle; alla sua destra vi è un leone dalle fauci spaventose, alla sinistra un mostro con un uomo che penzola dalla sua bocca. Nell'Africa del Nord, Agostino pregava per la sua defunta madre, Monica, con queste parole:

Nessuno la strappi dalla tua protezione. Non si frapponga tra voi, né con la forza né con l'astuzia, "il leone e il drago": ella non risponderà di non avere alcun debito, per paura di essere confutata e assegnata a un accusatore scaltro (*Confessioni*, 9,13,36, trad. di G. Chiarini [in sant'Agostino, *Confessioni*, vol. III: *Libri VII-IX*, testo criticamente riveduto e apparati scritturistici di M. Simonetti, traduzione di G. Chiarini, commento a cura di G. Madec, L. F. Pizzolato, Fondazione Lorenzo Valla-Arnoldo Mondadori, Milano 1994, p. 157]).

Nei testi del secondo secolo spesso gli esseri maligni che perseguitano l'anima assumono la forma di particolari inclinazioni negative come la paura e l'invidia, in quanto i loro autori credevano che le passioni negative provenissero dal cosmo (ritenevano che non fossero generate all'interno del nostro corpo, ma che fossero inserite nel corpo come lo era l'anima, dall'esterno) e che fossero associate a determinati pianeti. Per quanto ciò possa sembrarci strano, anche nelle lingue moderne per descrivere alcuni tratti caratteriali si utilizzano aggettivi la cui origine è connessa a nomi di pianeti: una persona ombrosa e malinconica è detta "saturnina" (da Saturno), una persona allegra "gioviale" (da Giove) e una che muta spesso umore "lunatica"; in inglese una persona incostante è detta *mercurial* (da

Il destino delle anime secondo il pensiero classico

Nel secondo secolo, l'idea secondo la quale l'anima dopo la morte continuava a vivere aveva già una lunga storia alle spalle; ne aveva parlato, tra gli altri, Cicerone nelle *Tusculanae* (1,12,27). Tale idea aveva le sue radici nel platonismo. Tuttavia si dibatteva sul luogo nel quale l'anima andava a finire dopo la morte: alcuni pensavano alla luna, altri alla regione sublunare. Altri ancora credevano che le anime raggiungessero il cielo delle stelle fisse o diventassero esse stesse delle stelle. Altri pensavano che stazionassero temporaneamente in un'area celeste per poi reincarnarsi in altri corpi. Anche nell'ambito del cristianesimo i concetti di paradiso e di inferno non erano ancora completamente sviluppati e riflettevano questo stesso dibattito di matrice platonica.

Mercury, "Mercurio"). Alcuni ritengono che la lista dei sette vizi capitali (ira, avarizia, accidia, superbia, lussuria, invidia, gola) elaborata in seguito nella tradizione cristiana fosse originariamente associata con i pianeti (ad esempio, la lussuria sarebbe connessa con Venere e l'ira con Marte).

Gli antichi credevano che l'anima si muovesse verso l'alto nelle sfere celesti e che si liberasse di queste passioni negative rilasciandole all'altezza dei pianeti dai quali rispettivamente erano state originate. Il successo di questa operazione era tuttavia subordinato alla condotta che la persona aveva tenuto nel corso della sua vita terrena. Alcuni assunti della morale cristiana, quindi, si svilupparono non tanto perché si ritenesse importante comportarsi correttamente "per amore di Dio", o per cercare di emulare Gesù, o ancora perché si attendeva un'immediata ricompensa nei cieli, ma perché si credeva che non si sarebbe riusciti a raggiungere il cielo se i malvagi demoni che rappresentavano i vizi e gli influssi dei pianeti fossero riusciti a trattenere presso di loro l'anima che in vita si era comportata male.

La funzione dei sacramenti

Nel secondo secolo, molti tra i cristiani erano convinti che affinché l'anima dopo la morte raggiungesse la sua meta, ossia il riposo eterno, non fosse sufficiente comportarsi bene in vita. Per alcuni poteva essere utile imparare a contenere o a reprimere le passioni negative come l'invidia o la lussuria, mentre altri ritenevano che affinché l'anima potesse ritenersi del tutto al sicuro fosse necessario un rituale. Una delle principali funzioni

attribuite ai riti del battesimo e dell'unzione con il crisma era quella di proteggere l'anima dai demoni malvagi che ostacolavano la sua ascesa. A entrambi era attribuito il potere di trasformare le anime in esseri "leggeri", che riuscivano così a non essere visti dai demoni presenti nel cielo. Al di là della loro funzione protettiva ("apotropaica"), si riteneva che il celebrare questi rituali mettesse l'individuo in grado di pronunciare determinate parole o formule che potevano fungere da "parole d'ordine" e permettere all'anima di superare i demoni che le si frapponevano nel suo cammino, o formule magiche che avrebbero efficacemente respinto o annullato gli influssi malvagi di quei demoni. Questo tipo di conoscenza pratica di parole d'ordine e formule necessarie all'anima per ascendere costituisce un'altra categoria della gnosi; nei testi di NH, così come praticamente in tutti gli altri testi gnostici a noi noti, l'interesse per essa è diffuso. Alcuni tra i testi più lunghi in nostro possesso, come la *Pistis Sophia* e i *Libri di Jeu*, non sono altro che compilazioni di parole d'ordine, simboli, mappe, formule e altri esempi di conoscenza pratica per l'ascesa dell'anima. Poiché sembrano essere stati composti in Egitto, è agevole pensare ad essi come a una sorta di "Libro dei Morti" cristiano, ove è raccolta una grande quantità di antiche tradizioni egizie nelle quali si fornivano ai defunti istruzioni esplicite e dettagliate su come prepararsi per l'aldilà. Nell'ambito della biblioteca di NH, la *Prima apocalisse di Giacomo* raccoglie vari insegnamenti di questo tipo sul viaggio celeste dell'anima nell'aldilà.

La (*Prima*) *apocalisse di Giacomo* (NHC V,3)

All'interno del codice V due testi contigui sono intitolati *Apocalisse di Giacomo*; gli studiosi li distinguono premettendovi rispettivamente gli aggettivi "prima" e "seconda". I due testi non sono in relazione tra loro; entrambi, però, si presentano come rivelazioni fatte da Gesù al fratellastro Giacomo e comprendono un racconto del martirio di quest'ultimo. Di recente è stata identificata una seconda copia della *Prima apocalisse di Giacomo* all'interno del codice Tchacos, che contiene anche il *Vangelo di Giuda*. Il testo proveniente da NH è piuttosto lacunoso, e questa seconda copia ha permesso di ricostruirlo, in particolare nella parte finale, mancante nella copia di NH. Oggi, dunque, sappiamo che l'opera si conclude con un racconto del martirio di Giacomo: una grande scoperta per gli studiosi che per anni hanno lavorato sul testo cercando di capire quale fosse la sua forma originaria.

Il nucleo della *Prima apocalisse di Giacomo* consiste in una serie di formule o di “parole d’ordine” segrete trasmesse da Gesù a Giacomo e destinate ad essere pronunciate davanti ai “riscossori dei pedaggi” che questi, o meglio la sua anima, dopo la morte avrebbe incontrato durante la sua ascesa attraverso le sfere celesti fino alla sua meta, che corrisponde con la sua origine: “il Preesistente”. Gli studiosi si sono sorpresi di trovare qui tali formule, in quanto erano già conosciute: Ireneo riferisce che un gruppo valentiniano noto come i marcosiani usava le stesse formule durante i riti (*adv. haer.* 1,21,5). Il vescovo valentiniano le recitava direttamente nell’orecchio di coloro che stavano per morire, per prepararli all’inevitabile incontro con gli esseri celesti che erano loro ostili.

Nella *Prima apocalisse di Giacomo*, Gesù prepara Giacomo in vista del martirio rivelandogli che cosa incontrerà dopo la morte. Giacomo si mostra piuttosto preoccupato del fatto che gli arconti celesti lo attaccheranno, e Gesù lo corregge rivelandogli che i suoi nemici sono in realtà già impegnati su un doppio fronte: combattono tra loro e combattono anche contro Gesù stesso. Giacomo si effonde quindi in un inno che l’autore del testo trae da una fonte precedente, per noi perduta.

È particolarmente interessante il fatto che in questo resoconto del martirio di Giacomo troviamo espressa l’idea che un credente possa prepararsi in anticipo per ciò che gli accadrà dopo la morte. Anziché parlare del modo in cui sarà possibile per Giacomo sopportare le torture che gli infliggeranno i suoi aguzzini sulla terra, Gesù gli trasmette istruzioni esoteriche sul viaggio che la sua anima dovrà affrontare dopo la morte, suggerendogli le risposte che dovrà dare agli arconti che, nella loro veste di “esattori dei pedaggi”, interrogheranno la sua anima:

Arconte: «Chi sei? da dove vieni?»

Giacomo: «Sono un figlio e vengo dal Padre».

Arconte: «Che tipo di figlio? A quale padre appartieni?»

Giacomo: «Vengo dal Padre Preesistente e sono figlio nel Preesistente» (33, 16-25).

Il dialogo si interrompe a questo punto a causa di una lacuna del manoscritto, per poi proseguire con un lungo discorso (34,1-19). Le parole che l’anima doveva pronunciare di fronte a coloro che la interrogavano nelle sfere celesti costituiscono però qualcosa di diverso da un testo letterario. Le stesse parole si trovano infatti nella descrizione fatta da Ireneo di un gruppo valentiniano (*adv. haer.* 1,30), nel cui ambito sembra che fossero

utilizzate in un atto rituale prescritto, come un battesimo o un'unzione crismale. Passi come questo, utilizzati nei riti e nelle liturgie, sono piuttosto comuni nei testi cristiani antichi. Si può considerare, a questo proposito, il detto 50 del *Vangelo di Tommaso*, che si presenta come un dialogo:

Se vi chiedono: "Da dove venite"? Rispondete loro: "Siamo usciti dalla luce, dal luogo in cui la luce è venuta all'esistenza da sé stessa, si è levata e si è manifestata nella loro immagine". Se vi chiedono: "Siete voi?", rispondete: "Noi siamo i suoi figli e gli eletti del Padre vivente". Se vi chiedono: "Qual è il segno del Padre vostro in voi?", dite loro: "È il movimento e il riposo".

Quando leggiamo queste antiche formule per l'ascesa dell'anima al cielo di solito non pensiamo a come in pratica venissero utilizzate; è pertanto significativo il fatto che nella *Prima apocalisse di Giacomo* esse siano inserite nel contesto della narrazione del martirio dell'apostolo. Questa collocazione suggerisce due cose: innanzitutto che coloro che leggevano o ascoltavano questo testo verosimilmente sapevano che cosa fosse il martirio e magari avevano conosciuto altri cristiani che erano andati incontro a morte violenta per mano delle autorità imperiali; in secondo luogo, essi sapevano che il problema centrale del martirio non era il dolore e la sofferenza che si doveva subire a causa degli aguzzini: il vero rischio era che l'anima non ce la facesse a raggiungere la sua destinazione nei cieli. Per scongiurarlo era necessario prepararsi adeguatamente.

«Li rivelerai ad Addai»

Nella *Prima apocalisse di Giacomo* Gesù rivela a Giacomo alcuni segreti che gli saranno utili a sfuggire ai malvagi arconti celesti, e lo esorta a mantenere tali segreti senza rivelarli neanche agli apostoli. Sarà possibile rivelare questa conoscenza segreta soltanto a una persona, un certo Addai. Questo nome è tipicamente siriano, il che ci permette di avvicinare in qualche modo questo testo (composto in greco e oggi noto in traduzione copta) a colui che tradizionalmente è considerato il fondatore del cristianesimo siriano. È possibile che la comunità che utilizzava questo testo, o il redattore che lo ha assemblato a partire da scritti propri e da materiali preesistenti (come il frammento di un inno e i dialoghi liturgici nei quali si sentono echi di materiali di varia ascendenza) lo facesse risalire a uno scriba di nome Addai del quale in seguito si sono perse le tracce: un siriano che probabilmente aveva diffuso queste tradizioni nelle aree orientali dove si parlava greco.

Le pratiche funebri nell'Impero

La situazione tipica era quella in cui, quando una persona stava per morire, i parenti più stretti le rimanevano accanto nei suoi ultimi istanti di vita; al momento della morte, un familiare cercava di catturarne l'ultimo respiro o la baciava. Il defunto veniva sdraiato per terra, era nudo e con la testa rivolta verso l'ingresso: questa posizione era simbolicamente antitetica rispetto ai riti della nascita, quando il neonato veniva posto per terra davanti al padre. La salma veniva quindi composta, le venivano chiusi gli occhi e la bocca; il defunto era chiamato per nome in un rituale denominato *conclamatio mortis*, che aveva il fine di assicurare che la morte fosse davvero sopraggiunta. Questo rituale romano è tuttora presente all'interno dei riti che si celebrano quando muore un papa: il cardinale camerlengo per tre volte chiama a voce alta il pontefice defunto con il suo nome di battesimo, al fine di accertarne la morte. Nell'antica Roma il cadavere veniva quindi lavato, unto con oli aromatici e sul suo capo veniva posta una corona di foglie di lauro. Quindi seguivano le cerimonie funebri, le quali prevedevano che la salma fosse esposta da uno a sette giorni, a seconda dello *status* sociale del defunto, e che fosse trasportata su una speciale lettiga al luogo di sepoltura, fuori delle mura della città.

Nel secondo secolo, tanto i giudei quanto i pagani ritenevano che il contatto con un cadavere avesse un effetto contaminante dal punto di vista rituale, e ciò presumibilmente limitava i contatti con i morti. La repulsione dei giudei e dei pagani per la contaminazione dovuta al contatto con la morte viene recisamente condannata nei testi cristiani antichi; tuttavia i cristiani del secondo secolo e oltre manifestano differenti posizioni riguardo alla questione (che le è connessa) della sacralità del corpo, che consentiva loro di ignorare le ancestrali norme sulla purità e di prendersi cura dei cadaveri. Al tempo stesso l'affermazione dei cristiani secondo la quale soltanto loro ritenevano un cadavere degno di rispetto, forse era soltanto polemica; sebbene il contatto con un cadavere comportasse la contaminazione dal punto di vista rituale, anche le famiglie pagane prendevano parte alle pratiche funebri: si raccoglievano in casa per celebrare un rito di purificazione con l'acqua e il fuoco (chiamato *suffitio*), un periodo di purificazione (le *feriae denicales*) e la prima commemorazione del defunto con un banchetto chiamato *silicernium*. Nell'ambito del giudaismo, invece, gli effetti del contatto con un cadavere potevano essere annullati grazie a specifiche preghiere e purificazioni rituali.

In questo periodo i riti funebri cristiani erano praticamente identici a quelli pagani. L'unica differenza era che i cristiani non ponevano sul capo

dei loro morti corone di lauro; le altre pratiche erano le stesse. Mentre alcuni pagani osservavano l'antica prassi di origine greca di porre nella bocca del defunto una moneta che gli sarebbe servita per pagare Caronte, il nocchiero che avrebbe traghettato la sua anima al di là del fiume Stige, molti cristiani ripresero questa pratica, ma ponendo nella bocca del defunto un pezzo di pane eucaristico. Il nome latino di questa pratica è *Viaticum*, da *viaticus* ("qualcosa che serve per il viaggio").

Esistono prove del fatto che, nonostante la somiglianza delle loro pratiche funerarie con quelle pagane, i cristiani si affidassero spesso ai loro sacramenti per santificare la morte e per aiutare le anime dei loro cari a ottenere una vita eterna beata. A tal fine, i cristiani potevano celebrare il battesimo fino al momento della morte; innumerevoli iscrizioni funerarie di quest'epoca lo attestano. Ad esempio un'iscrizione latina di ambito cristiano dedicata alla piccola Tyche, la quale visse un anno, dieci mesi e quindici giorni, ci dice che la bambina morì lo stesso giorno in cui ricevette il battesimo. In un altro epitaffio romano la connessione tra battesimo e morte è più opaca: «Adesso che ho ricevuto la grazia divina, sarò accolto in pace come un neobattezzato».

I cristiani, inoltre, ungevano i loro morti con olio. Sia nell'ambito greco-romano sia in quello giudaico l'unzione rituale del cadavere era prevista, ma veniva comunemente effettuata prima della morte (si veda l'epitaffio di Flavia Sophe nel CAP. 7). L'unzione era anche chiamata "sigillo": si trattava di un rito di protezione per l'anima che si accingeva ad ascendere in cielo e che probabilmente intendeva trasformarla simbolicamente in un essere luminoso invisibile agli arconti malvagi. Il *Vangelo di Filippo* insegna che per sfuggire agli inquisitori celesti ci si doveva "rivestire" di luce attraverso un'unzione rituale (70,6-10). Nel romanzo cristiano di Santippe e Polissena, del terzo secolo, l'eroina Santippe morendo implora l'apostolo Paolo con queste parole: «Maestro, perché mi hai lasciata tutta sola? Ora, in fretta ungiimi, in modo che anche se la morte presto mi avrà io possa raggiungere Colui che è misericordioso e buono».

I rituali funebri gnostici

Alla luce della grande presenza, negli scritti di NH (ma anche in altri scritti cristiani al di fuori di NH, come la *Pistis Sophia* e i *Libri di Jeu*), di formule che l'anima avrebbe utilizzato nel viaggio celeste è opportuno

domandarsi se queste possano avere avuto una qualche applicazione pratica. Gli individui e le comunità che da più parti si definiscono “gnostici” (come i valentiniani) avevano forse loro rituali funebri nei quali si impiegavano tali formule?

Alcuni particolari riti tradizionalmente celebrati nell’ambito delle chiese cristiane si chiamano “sacramenti”; essi hanno la funzione di avvicinare l’individuo a Gesù Cristo o a Dio. È difficile spiegare come questi sacramenti si siano sviluppati. La gran parte delle pratiche sacramentali del secondo secolo rimane nell’ombra, ma ci sono importanti attestazioni del fatto che nell’ambito di alcune comunità si celebrassero particolari riti che avevano il fine di preparare l’anima al passaggio dal corpo alle sfere celesti e al suo ritorno al Pleroma. Questi riti potevano essere celebrati molto prima della morte, immediatamente prima della morte e anche dopo la morte: Ireneo afferma che presso il gruppo valentiniano dei marcosiani si sussurravano particolari preghiere nelle orecchie dei morenti e si ungevano i loro corpi (*adv. haer.* 1,21,5). Alcuni di questi riti – come il battesimo e l’unzione – erano comuni tra i cristiani. Sembra invece che altri due riti, quello della Redenzione (gr. *apolytroxis*) e quello della Camera nuziale, avessero un particolare significato escatologico e fossero celebrati soltanto dai valentiniani in particolari occasioni. Di questi riti le fonti parlano poco, di conseguenza sulle modalità con le quali si svolgevano possiamo solo formulare ipotesi. A proposito del rito della Redenzione, va detto che il suo nome, *apolytroxis*, ricorre di rado negli scritti di NH, e si trova quasi esclusivamente in una serie di testi identificati come valentiniani. La maggior parte delle occorrenze si concentra in due trattati valentiniani, il *Vangelo di Filippo* e il *Trattato tripartito*. Al di fuori di questi, il termine ricorre in due altri scritti valentiniani: una volta nel *Vangelo di Verità* (16,39) e una volta nel *Trattato sulla risurrezione* (46,26). Nell’ambito di NH, l’unico testo non valentiniano nel quale questo termine compare (almeno sei volte) è la *Prima apocalisse di Giacomo*, che ha molto da dirci riguardo alle modalità con le quali i cristiani si ponevano di fronte alla morte.

È significativo che un certo numero di espressioni presenti nel *Vangelo di Filippo* riguardino la morte o il processo subito dall’anima dopo la morte. In realtà, il testo affronta l’argomento molto presto: «Coloro che sono eredi dei morti sono essi stessi morti; essi ereditano ciò che è morto» (51,6-7). L’attenzione per la morte prosegue per molti righi successivi, nei quali l’autore dà voce a un particolare capovolgimento: il termine “morte” è fuorviante al pari di “vita”; è possibile essere spiritualmente

morti quando si è in vita come è possibile essere spiritualmente vivi dopo la morte (52,10). Tale lessico induce a pensare che “i morti” sia qui un’espressione metaforica indicante coloro che sono dormienti dal punto di vista spirituale. Tuttavia il fatto che si alluda spesso non solo alla morte intesa nella sua realtà o come categoria spirituale, ma a che cosa accade dopo la morte, fa aumentare le possibilità che il linguaggio utilizzato in questo testo non sia meramente metaforico. Il passo che si è citato sopra si conclude così: «Coloro che sono elevati sopra il cosmo sono indissolubili, eterni» (53,20-23). Forse si allude alla superiorità ontologica di coloro che sono diventati spiritualmente vivi, probabilmente in virtù dell’azione dei sacramenti. È però altrettanto agevole immaginare che queste parole, rivolte a una comunità, mirassero a confortare coloro che si trovavano nel lutto, e che fossero utilizzate nell’ambito di una cerimonia funebre. Con tali parole si voleva così invitare a non considerare la morte come un fatto definitivo e come un limite: i morti possono essere tali in senso terreno, ma dal punto di vista della soteriologia valentiniana sono molto più vivi di noi.

L’autore del *Trattato tripartito*, in un passo incentrato sulla natura della salvezza, si riferisce alla Redenzione come a una conseguenza delle istruzioni ricevute, in virtù delle quali coloro ai quali è stata affidata la promessa ritorneranno alla loro fonte e origine nel Padre. L’*apolytrosis* è «la liberazione dalla cattività e l’accettazione della libertà» (117,23-25). Benché non sia chiaro se questa liberazione sia effettivamente avvenuta grazie a riti o a sacramenti, l’autore in seguito associa la Redenzione al battesimo (127,30-128,19). In questo trattato il termine *gnosis* indica l’unione del cristiano con Dio, ed è la Redenzione a rendere possibile questa unione.

Per trattare della Redenzione, nel passo seguente l’autore del *Trattato tripartito* impiega un sorprendente linguaggio relativo alla spazialità:

[La Redenzione] non era soltanto liberazione dalla dominazione di quelli della parte sinistra, né era soltanto [fuga] dal potere di quelli della parte destra, da coloro dei quali pensavamo di essere schiavi e figli, dai quali nessuno si sottrae a meno di diventare di nuovo e subito loro; la redenzione è anche un’ascesa [ai] gradi che si trovano nel Pleroma e a coloro che hanno chiamato sé stessi e che hanno concepito sé stessi in conformità al potere di ciascuno degli eoni, ed (è) l’ingresso in ciò che è silenzio, dove non c’è bisogno di voce né di conoscere né di formare un concetto né di illuminazione, ma (dove) ogni cosa è luce e non c’è bisogno che sia illuminata (124,3-25).

È difficile stabilire se la Redenzione fosse effettivamente celebrata come un rito presso coloro nel cui ambito è stato composto e veniva letto il *Trattato tripartito*. Il susseguente dibattito riguardo a chi consentiva alle anime di ottenere la redenzione (il Salvatore? gli angeli?) e su quando questa sarebbe stata ottenuta (nel momento presente o alla fine dei tempi?) conferma quanto dice Ireneo rispetto al fatto che tra i gruppi valentiniani vi fossero considerevoli divergenze sul significato del termine “redenzione” sull’atto o gli atti che lo contrassegnavano. Tuttavia è chiaro che il sacramento della Redenzione aveva a che fare con l’ascesa dell’anima dopo la morte e con il suo ritorno al Padre.

Nel secondo secolo molti cristiani erano convinti che se uno voleva imparare qualcosa sulla vita successiva alla morte, non doveva che guardare a chi era morto e risorto: Gesù Cristo. Quindi, una domanda piuttosto naturale che un discepolo di Gesù avrebbe posto a quest’ultimo, se ne avesse avuto l’opportunità, era: “Che cosa c’è dopo la morte? Che cosa succede dopo la morte?”. I discorsi di rivelazione di cui si è parlato in questo capitolo sono stati composti per rispondere a queste domande; in questi discorsi Gesù stesso rivela ai suoi discepoli più stretti i segreti o i “misteri” del cosmo, per prepararli alla morte.

Per approfondire

CLAUDIO GIANOTTO, *Giacomo, fratello di Gesù*, il Mulino, Bologna 2013.

VALERIE HOPE, *Death in Ancient Rome: A Sourcebook*, Routledge, London 2006.

CARL SCHMIDT (ed.), *Pistis Sophia*, Brill, Leiden 1978.

CARL SCHMIDT, VIOLET MACDERMOT, *The Books of Jeu and the Untitled Text in the Bruce Codex*, Brill, Leiden 1978.

ALAN SEGAL, *Life After Death: A History of the Afterlife in Western Religion*, Doubleday, New York 2003.

JOCELYN M. C. TYNBEE, *Death and Burial in the Roman World*, Johns Hopkins University Press, Baltimore 1996.

Decostruzione del “femminile divino”

Tuono: mente perfetta (NHC VI,2);

Protennoia trimorfe (NHC XIII,1)

I due brevi testi provenienti da NH intitolati *Tuono: mente perfetta* e *Protennoia trimorfe* sono tra i più curiosi scritti del cristianesimo antico in nostro possesso. Di entrambi abbiamo un'unica redazione o versione, ed entrambi erano completamente sconosciuti prima del 1945. Il manoscritto di *Tuono* è piuttosto ben conservato; il testo, traduzione copta di un originale greco, si presenta come l'opera di un singolo autore nella quale sono confluiti materiali di diverso tipo: detti in prima persona, parti esortative, ammonizioni o avvertimenti. Al contrario, il testo della *Protennoia trimorfe* era piuttosto frammentario ed è stato parzialmente ricostruito dagli studiosi: tuttora mancano alcune linee. Dal punto di vista redazionale, il testo appare essere il frutto di un processo di “taglia e cuci”; gli studiosi sospettano che già all'originale greco abbiano messo mano diversi autori, editori e redattori. Questo ordito, se da un lato può essere motivo di un certo “divertimento” per i filologi, dall'altro può risultare sconcertante per i lettori moderni. Prima di procedere nella lettura del presente capitolo, quindi, si raccomanda di leggere integralmente i due testi, in modo da farsi un'idea delle loro particolarità. Nella lettura si ponga attenzione alle cerniere presenti nelle rispettive trame, ossia ai punti nei quali un autore ha assemblato differenti testi. La maggior parte dei lettori trova *Tuono* più facile da capire rispetto alla *Protennoia trimorfe*; i due scritti sono comunque in relazione tra loro, e leggerli insieme può aiutare a illuminare i loro numerosi punti oscuri. In questo capitolo li prenderemo in considerazione talvolta assieme, talvolta separatamente.

Incominciamo con il dire qualcosa sul genere letterario. Molti parlano di *Tuono* come di un poema, tuttavia, a questo proposito, è bene ricordare che la cultura del mondo antico era prevalentemente orale. I testi venivano scritti per essere letti a voce alta, quindi è corretto dire che si rivol-

gevano ad “ascoltatori” piuttosto che a “lettori”. Un poema è una forma letteraria, e non è del tutto chiaro se *Tuono* si possa etichettare come tale. Potrebbe trattarsi anche di un canto o di un inno, o di qualche altra forma di discorso di rivelazione conosciuta nel mondo antico, come quella di tipo oracolare. Se immaginiamo che il testo fosse recitato a voce alta o cantato, inoltre, dobbiamo domandarci chi potesse recitarlo, in quali occasioni, e quale tipo di reazioni questo potente monologo potesse provocare nel pubblico.

Anche la *Protennoia trimorfe* è in una certa misura una rivelazione, ma associa un'esortazione fatta in prima persona con un trattato sulla creazione e la salvezza. Il titolo ci fornisce una chiave per afferrarne il contenuto: esso significa “il Pensiero primo dalla triplice forma”. “Pensiero primo” (in greco *Protennoia*) è un concetto proprio della filosofia classica, e, nell'ambito di questo testo, si manifesta nel cosmo in diversi gruppi di tre diverse forme, come Padre, Madre, Figlio (37,22) e Voce, Spirito, Parola. Il testo cerca in parte di ricordare ai suoi illuminati lettori quale sorta di triplice forma la *Protennoia* abbia già assunto e continuerà ad assumere nel cosmo. A ogni sua manifestazione, il messaggio del Divino si articola più chiaramente. Il testo si conclude con un'apocalisse epifanica, un'apparizione del Divino che rivela sé stesso attraverso il cosmo. Quest'ultimo viene scosso dalla Voce di *Protennoia*, e questo suo scuotimento ricorda la Voce dell'anonimo maestro presente in *Tuono*, la quale rimbomba nel cosmo, appunto, come un tuono. La “mente perfetta” di cui parla la seconda parte del titolo del trattato è *Ennoia*, una delle forme di *Protennoia*.

Questi due trattati hanno quindi molto in comune. In entrambi c'è una voce parlante che è una forma di *Mente* o di *Pensiero* divino primordiale. Entrambi i monologhi divini che essi contengono si conformano a una forma di discorso simile. Entrambi, inoltre, presentano forme narrative che si immaginano prendere vita nel silenzio senza tempo del cosmo. Là, nel silenzio e nell'oscurità dello spazio, il Divino si rivela nella forma di luce e suono. Nella *Protennoia trimorfe* la rivelazione è così potente che devia dalle loro traiettorie le stelle e i pianeti. Nell'antichità era diffusa la credenza che le stelle e i pianeti governassero il destino degli individui; si riteneva pertanto che l'irrompere della *Mente* Divina nel cosmo avesse l'effetto di distruggere i vincoli imposti al destino stesso: si trattava di un evento salvifico dalla portata straordinaria. Ma l'elemento forse più sorprendente è che, secondo entrambi i testi, il Redentore divino non è un

essere maschile (sebbene la *Protennoia trimorfe* in un punto si riferisca ad esso come a Cristo, e in più occasioni come a un “essere perfetto” che viene chiamato “figlio”), ma un’entità di genere *femminile*.

Forse i cristiani che hanno scritto, che hanno trasmesso o che hanno ascoltato la lettura pubblica di questi testi credevano che Dio fosse di genere femminile, o che il Cristo fosse una donna? Non è esattamente così. Essi in realtà credevano che il Dio supremo nel cosmo, accanto a un aspetto maschile, avesse anche un aspetto divino femminile, e, poiché Dio comprendeva il Pleroma, aveva una “persona” femminile. Questo modo di concepire Dio era emerso in alcuni circoli giudaici in età ellenistica (ca. 330 a.e.v.), nel cui ambito la concezione greca di un Dio trascendente, perfetto, astratto, comprensivo del tutto, iniziò a soppiantare quella tradizionale, che emerge nella Bibbia ebraica, di Yahveh come un dio guerriero di genere maschile. In realtà la *Protennoia trimorfe* preserva un’antica concezione della Trinità cristiana che molto probabilmente risente dell’influsso giudaico: vi troviamo un Padre, una Madre, un Figlio (anziché il Padre, il Figlio, lo Spirito Santo). La stessa configurazione è presente in alcuni testi setiani; anche per questo la *Protennoia trimorfe* viene formalmente classificata come setiana.

La struttura narrativa di *Tuono: mente perfetta*

Studiando attentamente il testo, si vedrà che in *Tuono* confluiscono quattro diverse tipologie di materiale: *a*) detti in prima persona; *b*) domande ed esortazioni (nelle quali colui che parla pone domande o esorta i suoi ascoltatori a fare qualcosa); *c*) dichiarazioni formulate in prosa; *d*) ammonizioni o avvertimenti. Queste quattro tipologie di materiale sono organizzate in blocchi, come indicato sotto accanto alla prima linea di ciascuna sezione. Questo tipo di struttura è singolare nell’ambito di NH; il suo carattere regolare fa pensare a un inno e suggerisce che il testo potesse essere cantato.

Ecco come è strutturato il testo:

1. Introduzione
2. *a*: detti in prima persona («Poiché io sono il primo e l’ultimo»);
3. *b*: domande («Perché tu che mi odi mi ami?»);

4. *a'*: detti in prima persona («Poiché io sono conoscenza e ignoranza»);
5. *b'*: esortazioni («Presta attenzione alla mia povertà e alla mia ricchezza»);
6. *d*: avvertimenti («State in guardia!»);
7. *b'*: domande («Perché mi odiate nei vostri conciliaboli?»);
8. *a'*: detti in prima persona («Poiché io sono la sapienza dei Greci»);
9. *b'*: esortazioni («Ma ogni volta che voi nascondete voi stessi»);
10. *b'*: domande («Perché mi maledite e mi onorate?»);
11. *a'*: detti in prima persona («Ma io sono la mente di [...] e il resto di [...]»);
12. *c*: dichiarazioni in prosa («Coloro che sono senza legame con me»);
13. *a'*: detti in prima persona («[Io sono...] dentro»);
14. *b'*: esortazione («Ascoltami nella gentilezza»);
15. *a'*: detti in prima persona («Io sono colei che grida»);
16. *b'*: esortazioni («Voi mi onorate [...] e sussurate»);
17. *c'*: dichiarazioni in prosa («Ciò che è dentro di voi»);
18. *b'*: esortazioni («Guarda dunque alle sue parole»);
19. *a'*: detti in prima persona («Io sono l'ascolto che è credibile»);
20. *b'*: esortazioni («Fate attenzione alle sue parole»);
21. *d'*: avvertimenti («Fate attenzione, voi che ascoltate»);
22. *a'*: detti in prima persona («Poiché io sono l'unico che esiste da solo»);
23. *c'*: dichiarazioni in prosa («Poiché molte sono le forme graziose»).

La *Protennoia trimorfe*

La struttura della *Protennoia trimorfe* è maggiormente articolata rispetto a quella di *Tuono*, e reca tracce che indicano che il testo è stato compilato a partire da fonti differenti. John Turner, lo studioso che lo ha tradotto in inglese per il volume *The Nag Hammadi Library in English*, ritiene che il testo attuale sia stato assemblato in fasi successive (si veda il box nella pagina a fronte). Pensare a una serie di fasi successive ci aiuta a dare conto della complessità e del carattere talvolta contraddittorio del trattato. Particolarmente difficile da comprendere è l'idea del Cristo in esso presente: si tratta del Figlio unigenito? Oppure è parte di Sophia? O ancora l'empio prodotto di arconti ignoranti? Che cosa può volerci dire il testo?

 Le fasi compositive della *Protennoia trimorfe* secondo Turner

Prima fase

Una triade di detti in prima persona di Protennoia come Voce, Discorso, Parola:

- deriva da tradizioni sapienziali giudaiche;
- è in rapporto con l'inno di Pronoia che conclude la versione lunga dell'*Apocrifo di Giovanni*;
- probabilmente non è ancora un testo cristiano.

Seconda fase

Un non meglio identificabile cristiano "barbeloita", cioè un cristiano la cui teologia è incentrata sul mito di Sophia intesa come essere supremo identificato con Barbelo, aggiunge alcuni passi dottrinali relativi alla creazione del mondo e alla trinità primaria di Padre, Madre, Figlio.

Terza fase

Alcuni cristiani di orientamento docetico aggiungono passi cristologici nei quali si utilizza in funzione polemica un lessico derivato dal prologo del *Vangelo di Giovanni*; contestualmente si aggiungono termini quali "Cristo", "l'Amato", "Figlio dell'Uomo".

Deti sapienziali e detti in prima persona

Generalmente si ritiene che il giudaismo non contempli divinità femminili, ma le cose non stanno proprio così. Nel *Libro dei Proverbi*, ad esempio, ci sono riferimenti a una figura femminile che avrebbe assistito Dio nella creazione del mondo. Ecco che cosa dice questa figura:

Il Signore mi ha creato come inizio della sua attività,
 prima di ogni sua opera, all'origine.
 Dall'eternità sono stata formata,
 fin dal principio, dagli inizi della terra.
 Quando non esistevano gli abissi, io fui generata,
 quando ancora non vi erano le sorgenti traboccanti d'acqua;
 prima che fossero fissate le basi dei monti,
 prima delle colline, io fui generata,
 quando ancora non aveva fatto la terra e i campi
 né le prime zolle del mondo.
 Quando egli fissava i cieli, io ero là;

quando tracciava un cerchio sull'abisso,
 quando condensava le nubi in alto,
 quando fissava le sorgenti dell'abisso,
 quando stabiliva al mare i suoi limiti,
 così che le acque non ne oltrepassassero i confini,
 quando disponeva le fondamenta della terra,
 io ero con lui come artefice
 ed ero la sua delizia ogni giorno:
 giocavo davanti a lui in ogni istante,
 giocavo sul globo terrestre,
 ponendo le mie delizie tra i figli dell'uomo.
 (Pr 8,22-31)

Dal punto di vista grammaticale, in ebraico è chiaro che a parlare è una femmina. Il nome ebraico di Sapienza, *Hokma*, è femminile, al pari del greco *Sophia*. Nell'età ellenistica le tradizioni sapienziali giudaiche ebbero un certo sviluppo e, come mostra la biblioteca di NH, in seguito godettero di particolare fortuna nell'ambito di alcune comunità cristiane di età imperiale. In questo periodo, inoltre, il concetto di una Sapienza divina di sesso femminile si ipostatizzò, ossia si personificò in un essere: in altre parole, l'*idea* o il concetto della Sapienza divenne il *personaggio* della Sapienza.

La maggior parte della letteratura "sapienziale" non è soltanto una raccolta di detti sapienziali, come l'aggettivo sembra suggerire; comprende anche monologhi, come il seguente, nei quali è il personaggio della Sapienza a parlare:

Ascoltate l'esortazione e siate saggi,
 non trascuratela!
 Beato l'uomo che mi ascolta,
 vegliando ogni giorno alle mie porte,
 per custodire gli stipiti della mia soglia.
 Infatti, chi trova me trova la vita
 e ottiene il favore del Signore;
 ma chi pecca contro di me fa male a sé stesso;
 quanti mi odiano amano la morte.
 (Pr 8,33-36)

Come mostrano la *Protennia trimorfe* e *Tuono: mente perfetta*, le tradizioni sapienziali sono caratterizzate da dichiarazioni fatte in prima persona da un essere divino femminile:

Io sono Protennoia, il Pensiero che dimora nella Luce.

Io sono il movimento che dimora nel Tutto, colei nella quale il Tutto fonda il suo ragionamento, la primogenita tra coloro che sono, colei che esiste prima del Tutto...

Io sono invisibile nel Pensiero dell’Invisibile.

Io sono rivelata nelle [cose] incommensurabili, ineffabili.

Io sono incomprendibile, e dimoro nell’incomprendibile.

(*Protennoia trimorfe* 35,1-12)

Poiché io sono conoscenza e ignoranza. Io sono vergogna e audacia. Io sono senza vergogna e mi vergogno; io sono forte e ho paura. Io sono guerra e pace. (*Tuono: mente perfetta* 14,26-34)

Gli studiosi osservano che nell’antichità queste dichiarazioni o detti in prima persona erano una parte caratteristica delle “aretalogie”, elenchi di virtù attribuite a figure leggendarie. In greco antico, i pronomi con funzione di soggetto vengono di solito omissi. Si dice, ad esempio, “ho fame”, non “io ho fame”. Si aggiunge “io” se si vuole dare all’espressione un’ enfasi particolare, come per dire “io solo ho fame” oppure “forse tu no, ma io ho fame”. Una dichiarazione aretalogica ha dunque un’ enfasi particolare e insolita. Per dirla in termini semplici, nel mondo antico le persone non parlavano in quel modo: erano solo le divinità a farlo. Non è un caso che nel *Vangelo di Giovanni* spesso Gesù faccia delle dichiarazioni che iniziano con le parole “io sono” (ad esempio: «Io sono la via, la verità, la vita», 14,6). Chi ascoltava queste parole, giudeo o cristiano che fosse, le intendeva come esplicitamente dotate di autorità, non solo perché riecheggiavano le formulazioni sapienziali, ma anche perché questo era il modo in cui Dio stesso aveva parlato:

Mosè disse a Dio: “Ecco, io vado dagli Israeliti e dico loro: ‘Il Dio dei vostri padri mi ha mandato a voi’. Mi diranno: ‘Qual è il suo nome?’. E io che cosa risponderò loro?”. Dio disse a Mosè: “Io sono colui che sono!”. E aggiunse: “Così dirai agli Israeliti: ‘Io-Sono mi ha mandato a voi’”. (Es 3,13-14)

Nella versione greca della Bibbia ebraica detta dei Settanta (LXX), che era quella più diffusa sia tra i giudei sia tra i cristiani in età imperiale, Yahveh dice “Io sono” (in greco: *ego eimi*); anche Gesù nel *Vangelo di*

Giovanni dice “ego eimi”, e così pure la voce che parla in prima persona nella *Protennoia trimorfe* e in *Tuono* (anche se in copto la forza dell’espressione risulta attenuata). Tuttavia non è soltanto nell’ambito giudaico e cristiano che le espressioni che cominciano con “io sono” indicano che a parlare è un essere divino. Esiste una serie di oracoli attribuiti alla dea Iside che intendono rivelarne il potere (cfr. box nella pagina a fronte). Iside era venerata come una figura salvifica non soltanto in Egitto, ma in tutto l’Impero romano; secondo alcuni storici l’immagine di Iside che allatta il figlio Horus avrebbe ispirato la successiva iconografia della Vergine che allatta il Bambino. Nell’antichità un ascoltatore di *Tuono* avrebbe pensato prima a Iside, alla Sapienza o a Yahveh? È difficile rispondere. Forse nel complesso panorama religioso dell’Impero l’anonima voce che parla in *Tuono* avrebbe potuto essere Iside e la Sapienza allo stesso tempo. Questo potrebbe essere particolarmente vero se *Tuono* fosse stato scritto in Egitto, come è probabile.

Una delle caratteristiche più particolari (e insolite, anche nel mondo antico) delle aretologie di *Tuono* è il fatto che siano formulate come antitesi o dicotomie paradossali. La voce parlante è senza vergogna e al tempo stesso si vergogna; dice di possedere conoscenza e ignoranza, forza e paura, e così via. Tutto ciò trasmette un senso del divino come di qualcosa che comprende il tutto, la totalità dell’esistenza, dove ogni qualità è compensata dal suo contrario. Tale equilibrio degli opposti non è specificamente una caratteristica del genere femminile, tuttavia ha ispirato al pubblico contemporaneo, specialmente femminile, una certa visione della femminilità. La regista afroamericana Julie Dash fa iniziare il suo film *Daughters of the Dust* (“Figlie della polvere”) con una citazione tratta da *Tuono*; più di recente, nel 2005, in una pubblicità diretta da Jordan Scott per la *maison* Prada, una donna bella e giovane cita parole tratte da *Tuono*. Scott ha colto al volo l’opportunità offerta dallo scritto credendo di vedervi riassunte la complessità e la totalità di ciò che significa essere donna. La natura femminile, secondo alcuni, è tanto complessa da abbracciare in sé gli opposti, perfino gli estremi opposti.

Non è però affatto certo che gli autori di *Tuono* e della *Protennoia trimorfe* pensassero che il genere femminile incorporasse in sé gli opposti e che ciò fosse positivo. È più probabile che i paradossi di *Tuono* vogliano esprimere il concetto secondo cui soltanto il divino è grande

Parla la dea Iside

Io ho dato e ho disposto leggi per gli uomini che nessuno può cambiare,
Io sono la figlia maggiore di Crono.
Io sono la moglie e la sorella del Re Osiride.
Io sono colei che ha trovato il frutto per gli uomini.
Io sono la madre del Re Horus.
Io sono colei che sorge nella Stella del cane.
Io sono colei che è chiamata "dea" dalle donne.
Per me è stata edificata la città di Bubastis.
Io ho diviso la terra dal cielo.
Io ho indicato le traiettorie delle stelle.
Io ho disposto il corso del sole e della luna.
Io ho ideato quanto accade nei mari.
Io ho reso potente la destra.
Io ho riunito gli uomini e le donne.
Io ho stabilito che le donne partoriscono i loro figli nel decimo mese.
Io ho ordinato che i genitori siano amati dai figli.
Io ho disposto che siano puniti coloro che non hanno una predisposizione amoro-
revole nei confronti dei genitori.
Io con mio fratello Osiride ho posto fine al cannibalismo.
Io ho rivelato i miei misteri agli uomini.
(Da un'aretologia di Iside proveniente da Cyme, Grecia, II sec.)

abbastanza da contenere in sé tutto e il contrario di tutto. Gli esseri umani, al contrario, sono limitati e insignificanti in rapporto alla Totalità del divino. Per questo particolare modo di concepire i limiti degli esseri umani, i paradossi di Tuono assomigliano ai *kōan* del buddhismo zen, piccole frasi che hanno l'effetto di paralizzare la mente umana: "Che cos'è il suono di una mano che applaude?", "Senza pensare al bene e al male, mostrami il tuo volto originale prima che tuo padre e tua madre venissero al mondo". I *kōan* sono usati come strumenti per la meditazione; il loro scopo non è di sollecitare una risposta alle domande paradossali, ma di stimolare la capacità della mente umana di fare un discorso razionale, una capacità che può effettivamente essere di ostacolo alla nostra abilità nel raggiungere una piena consapevolezza della trascendenza della natura del Buddha. Il *kōan* lascia spazio all'intuizione, una forma di conoscenza che ci avvicina alla verità divina. I para-

dossi contenuti in *Tuono* possono avere lo stesso effetto: essi stimolano l'ascoltatore a usare una forma di conoscenza intuitiva, non logica, per accostarsi alla natura del divino. Questa conoscenza intuitiva è in sé un modo di definire la gnosi.

In ogni caso, è importante notare che le espressioni paradossali contenute in *Tuono* non riguardano soltanto il bilanciamento di qualità o nature opposte. Essi spesso sono simili a enigmi o a indovinelli che prendono in giro il lettore, implorandolo di risolverli:

Io sono colei il cui matrimonio è grande, e non ho preso marito. Io sono la levatrice e colei che non partorisce. Io sono il sollievo alle mie doglie. Io sono la sposa e lo sposo, ed è mio marito che mi ha generato. Io sono la madre di mio padre e la sorella di mio marito, e questi è la mia discendenza. (*Tuono: mente perfetta* 13,23-32)

Invece di lasciare semplicemente che questi paradossi stimolino la nostra conoscenza intuitiva, un approccio più attivo vorrebbe che ne cercassimo la risposta. Quale personaggio, nella storia sacra giudaica e cristiana, è sposato e celibe al tempo stesso? Chi ha sofferto le doglie senza avere partorito? Chi è stato sia sposa sia sposo e figlia di suo marito? In un bellissimo articolo, Bentley Layton ha preso sul serio i quesiti identitari posti da *Tuono* e ha cercato di rispondere. Se potessimo immaginare chi era figlia e madre del proprio marito ci troveremmo in un posizione migliore per identificare l'identità di *Tuono*. Riuscite a risolvere l'enigma?

Chi è Protennoia/Ennoia?

Partiamo da ciò che conosciamo. Nella *Protennoia trimorfe*, Protennoia si dà una serie di nomi, tra i quali l'Immagine dello Spirito Invisibile (38,11), Meirothea (38,15; questo nome può significare qualcosa come "dea del fato"), l'Utero incomprensibile (38,15), la Madre (38,13), la Vergine (38,14), Barbelo (38,9) e la Gloria perfetta (38,9). Questo ammassarsi di nomi è comune nei testi di NH. In *Tuono*, la voce che parla ha meno nomi o titoli, ma tra questi vi sono Verità (20,6), il "nome del suono" e il "suono del nome" (20,32-33).

Una possibile risposta all'enigma posto da *Tuono* è che a parlare sia la Sapienza stessa, la quale in molti scritti di NH si presenta come un perso-

naggio divino femminile, Sophia. Alcuni racconti della creazione come quelli dell'*Ipostasi degli arconti* (NHC II,4) e di *Sull'origine del mondo* (NHC II,5 e NHC XIII,2) narrano la storia della “caduta” di Sophia. Sebbene questo mito assuma svariate forme, il succo è che Sophia, l'ultima discendenza (eone) dell'essere divino supremo, dà origine alla materia nel cosmo in virtù della sua brama, del suo desiderio e della sua pena. Essa è anche la madre di Ialdabaoth, un malvagio dio creatore corrispondente a Yahveh, il dio della *Genesi*. Sophia ha la sua corrispondente in Eva, la prima donna, responsabile della “caduta” del genere umano. Se pensiamo a Sophia/Eva, come a due facce dello stesso personaggio, l'enigma di *Tuono* inizia a essere più comprensibile. Sophia è la madre del padre di Eva, Ialdabaoth/Yahveh («Io sono la madre di mio padre»); Eva è la sorella di Adamo, in quanto è stata creata dal medesimo padre («Io sono la sorella di mio marito»), ma Adamo è anche la discendenza di Sophia, in quanto in alcune cosmologie setiane Sophia è la santa Madre che anima Adamo con il suo spirito o con il suo respiro. *Tuono* allude, dunque, con un linguaggio paradossale, a un mito che doveva essere molto ben conosciuto al suo pubblico, un mito nel quale Sophia ed Eva costituivano rispettivamente il volto divino e il volto umano di una medesima entità femminile.

Sophia è inoltre strettamente legata a un altro personaggio che ci è noto attraverso le fonti antiche: il Logos o Parola. Il Logos, in ogni caso, è sempre maschile, mentre Sophia è di solito un personaggio femminile (essa può comunque assumere la forma maschile del Logos, come in *Protennoia trimorfe* 47,15-28). Secondo alcune teologie gnostiche Sophia è associata con la sua sizigia o corrispondente maschile Gesù, è identificata con lo Spirito Santo o perfino con la Madre della trinità composta da Padre-Madre-Figlio alla quale si fa riferimento in *Protennoia trimorfe* 37,22. Nonostante l'identificazione di Sophia con Cristo non sia la risposta all'enigma di *Tuono*, almeno per coloro che “hanno orecchi per intendere”, l'associazione della Parola con Sophia nella *Protennoia trimorfe* offriva di certo ad alcuni cristiani una chiave diversa per comprendere le sofisticate storie relative all'incarnazione (la “discesa nella carne”) di Cristo che stavano acquistando grande popolarità tra la fine del primo e l'inizio del secondo secolo. Alcuni, come l'autore del prologo di *Giovanni*, insistevano sulla preesistenza di Cristo e sul fatto che fosse l'unigenito del Padre: questa idea si scontrò con alcune precedenti tradizioni giudaiche adottate nell'ambito di alcuni gruppi cristiani per le quali l'unica figlia di Dio generata prima della creazione del mondo era la Sapienza.

I cristiani avevano quindi possibilità di scegliere:

1. potevano accettare la teologia di *Giovanni* e credere che fosse Cristo, non la Sapienza, a essere stato con Dio prima della creazione;
2. potevano continuare a credere che non fosse stato Cristo, ma la Sapienza ad assistere Dio nella creazione (per quanto ciò possa sembrare strano ad alcuni lettori moderni, si noti che il prologo di *Giovanni* non identifica mai esplicitamente l'unigenito Figlio di Dio come Cristo; questo lasciava spazio a diverse interpretazioni);
3. potevano armonizzare queste due tradizioni.

Ciascuna delle tre opzioni era praticabile, come attestano le fonti. L'autore della *Protennoia trimorfe* appare aver preferito la terza opzione, perché nel testo è chiaro che Cristo, o il Figlio, è una manifestazione della Sapienza/Protennoia, o una delle sue tre forme. In un certo senso, questa opzione ha a che fare con la questione teologica della mascolinità del Cristo. Evidentemente per l'autore della *Protennoia trimorfe* era difficile concepire un redentore che fosse soltanto maschio (come nel prologo di *Giovanni*), non perché pensava che le donne fossero superiori, ma perché la vera natura del Divino doveva secondo lui trascendere o abbracciare in sé tutti gli opposti (ivi inclusa la differenza tra i sessi). Inoltre l'autore probabilmente identificava l'unico agente creativo attivo di Dio con Sophia, che all'epoca della composizione del trattato era già da circa cinque secoli concepita come un'emanazione e una potenza divina di genere femminile.

Il finale della *Protennoia trimorfe*

Il trattato si chiude con breve passo piuttosto enigmatico:

Quanto a me, mi sono rivestito di Gesù. L'ho preso su di me dal legno maledetto e l'ho stabilito nelle dimore di suo Padre. E coloro che sovrintendono alle loro dimore non mi hanno riconosciuto; perché nessuno può trattenere né me né il mio seme, e disporrò il mio seme, che è mio, nella santa luce che è nel silenzio che non si può comprendere. Amen. (*Protennoia trimorfe* 50,12-20)

Gli studiosi sono propensi a credere che questo passo sia un'interpolazione, ossia un'aggiunta al testo originario. Un indizio è dato dalla presenza del termine "Gesù", che non ricorre altrove nel testo. Il passo, inoltre, non appare integrarsi bene nell'impianto generale dell'opera. Anche la cristologia (la descrizione della natura di Gesù) che emerge da esso è particolare;

l'idea che Protennoia "indossi" Gesù come si potrebbe indossare un costume o un mantello è problematica da interpretare. Protennoia non soltanto indossa Gesù, ma lo sottrae alla crocifissione (dal «legno maledetto») in modo che non soffra e non muoia, come invece generalmente credevano i cristiani. Questa particolare idea si definisce "docetismo", dal verbo greco *dokein*, "sembrare", "apparire". I doceti credevano che Gesù avesse avuto solo un'apparenza umana, che in realtà non si fosse incarnato in un corpo umano e che fosse una sorta di spirito. Conseguentemente, durante la crocifissione aveva sofferto soltanto in apparenza, e poiché non era fatto di carne non avrebbe potuto essere torturato né morire. Eresiologi come Ireneo ed Epifanio ritenevano il docetismo un'eresia dannosa, in quanto negava la realtà dell'incarnazione e il valore salvifico della passione di Gesù. Forse l'autore della *Protennoia trimorfe* (o la comunità nel cui ambito il testo fu prodotto) sposò la posizione docetista? Probabilmente le cose non stanno esattamente così; tuttavia l'inserzione del passo finale nel testo mostra che almeno alcuni tra i cristiani lo fecero e iniziarono a leggere il testo da tale punto di vista, in modo, cioè, da farlo concordare con questa particolare concezione della natura di Gesù.

La Protennoia trimorfe e il Vangelo di Giovanni

Di recente gli studiosi hanno iniziato a leggere testi come *Tuono* e la *Protennoia trimorfe* come repliche dirette alle concezioni teologiche cristiane che uscirono vincitrici dai dibattiti incentrati sulla natura del Cristo, o forse addirittura come loro precursori. Vediamo in che modo possono essere andate le cose.

Negli anni settanta e ottanta del secolo scorso, gli studiosi rilevarono nella *Protennoia trimorfe* alcune notevoli somiglianze con il prologo del *Vangelo di Giovanni* (Gv 1,1-14), nel quale si parla di un essere divino e preesistente, identificato come la Parola, che discende in un cosmo dove non è conosciuto e non viene riconosciuto. Analogamente, nella *Protennoia trimorfe* un essere chiamato il Figlio discende nel mondo come la Parola:

La terza volta mi sono rivelato a quelli nelle loro tende come Parola, e mi sono rivelato nell'aspetto della loro forma. E ho indossato le vesti di ciascuno e mi sono nascosto tra loro, e quelli non hanno conosciuto colui che mi ha reso potente. Poiché io dimoro tra tutte le Signorie e le Potenze, e tra gli angeli, e in ogni movi-

mento che esiste in tutta la materia. E mi sono nascosto tra loro fino a quando non mi sono rivelato ai miei fratelli. E nessuno di loro (le Potenze) mi ha conosciuto, sebbene sia io a operare in loro. Esse pensavano, al contrario, che il Tutto fosse stato creato da loro, poiché sono ignoranti, non conoscono le proprie radici, il luogo nel quale sono cresciute (47,13-28).

Il prologo di *Giovanni*, che a sua volta è un *midrash* cristiano di Gen 1,1, spiega che ciò che esisteva al principio era una Parola divina. Secondo la *Protennoia trimorfe*, però, c'è qualcosa che esiste prima ancora della Parola: si tratta di Protennoia, il Pensiero primo. Perché? Mettiamola in questi termini: prima che si possa dire una parola, quella parola deve esistere come pensiero, in quanto nessuna parola può essere pronunciata senza essere prima pensata. Pensiamo a ciò che accade di solito quando abbiamo qualcosa da dire: quella cosa esiste prima come un'idea, alla quale, poi, diamo forma vocale. Non ci può essere alcun discorso, alcuna parola, senza pensiero.

Se torniamo indietro al libro della *Genesi*, possiamo risalire alla prima parola, la primissima cosa che Dio ha detto: «Sia luce» (Gen 1,3); è quindi ragionevole pensare che prima di dire questo, Dio abbia *pensato* la luce. Di conseguenza, la prima idea creata da Dio, il primo pensiero di Dio – non dimentichiamo che “Protennoia” significa “pensiero primo” – è stato sostanzialmente “luce”. Si noti a questo proposito il ricco repertorio lessicale che nel testo rimanda alla luce: la luce è costantemente connessa alla rivelazione e al linguaggio, con un rimando a Gen 1,3.

Certo, la luce è connotata in modi diversi: c'è innanzitutto una luce fisica (nel momento della creazione), ma c'è anche una luce spirituale o metaforica che gli esseri umani ricevono attraverso la rivelazione o “illuminazione” divina. La *Protennoia trimorfe* gioca su questo duplice aspetto: l'illuminazione si è verificata al principio, al momento della creazione, come narra la *Genesi*, ma si verifica anche ogni volta che gli individui hanno un'esperienza spirituale e improvvisamente “vedono la luce” della loro salvezza. Quindi, per estensione, ogni atto di illuminazione richiama la creazione e ci rende vicini a Dio, nostro inizio, e alla nostra origine spirituale.

Nel prologo di *Giovanni* la luce viene inoltre nel mondo, ma vi arriva *dopo* la Parola, non prima (1,4). Essa risplende nelle tenebre, però il cosmo non viene riempito dalla luce: accade invece qualcos'altro. Il verbo greco usato in 1,4 è *katalambanein*, che ha due principali significati: “afferrare” o “percepire” e “impossessarsi di” (anche in italiano i verbi “afferrare” e “cogliere” hanno significati analoghi: quando comprendiamo una cosa

la "cogliamo"). I traduttori quindi si trovano a dover fare una scelta difficile: il testo potrebbe significare «la luce splende nelle tenebre, ma le tenebre non l'hanno percepita» oppure «la luce splende nelle tenebre, e le tenebre non l'hanno afferrata». Queste due possibili traduzioni hanno connotazioni diverse e anche differenti implicazioni sul piano teologico. La luce era così forte che ha sconfitto le tenebre? Oppure l'oscurità non è riuscita ad afferrarla? Questa seconda traduzione appare strana, a meno che noi non intendiamo "oscurità" in senso metaforico, come anche "luce". Questa traduzione (indicante che le tenebre non hanno afferrato la luce) è confortata dal verso 10: «Egli era nel mondo, e il mondo è stato fatto per mezzo di lui, ma il mondo non lo ha conosciuto». In virtù della ripetizione, appare evidente che l'autore sta giocando con il doppio significato di *katalambanein*, e vuole farci capire che dovremmo intendere l'evento di cui sta parlando sia letteralmente (la creazione), sia spiritualmente (come tuttora in atto). Alcuni, come sembra, sono stati illuminati dall'arrivo della Parola (quelli che sono diventati «figli di Dio», 1,12), mentre gli altri sono rimasti nell'oscurità e nell'ignoranza spirituale. Si pone qui il problema teologico dell'"elezione": le possibilità di ricevere l'illuminazione sono uguali per tutti o forse le carte, per così dire, sono state truccate all'inizio?

Ritorniamo così alla *Protennoia trimorfe*, la quale può essere stata composta proprio in reazione alla dottrina dell'elezione di cui parla il prologo di *Giovanni*. Protennoia pervade il mondo:

Io sono la vita ... che dimora in ogni Potenza e in ogni movimento eterno e (nelle) invisibili Luci e tra gli Arconti, gli Angeli e i Demoni, e ogni anima che dimora nel Tartaro e (in) ogni anima materiale. Io dimoro in coloro che esistono. Mi muovo in ciascuno e cerco in ciascuno di loro. Io cammino diritto e sveglio coloro che dormono. E io sono la vista di coloro che dimorano nel sonno (35,12-23).

Il potere divino che chiamiamo "immanenza" è centrale nella teologia della *Protennoia trimorfe*, ove ripetutamente leggiamo che Protennoia risiede in ogni singolo essere dotato di sensi nel cosmo, ivi compresi gli esseri umani (35,12). Tutti abbiamo in noi Protennoia, il divino Pensiero primo. Il prologo di *Giovanni*, invece, trasmette un'idea molto diversa: la Parola arriva nel cosmo, ma agisce causando in esso un'ulteriore divisione, la divisione fra tenebre e luce, fra quelli che comprendono la Parola e quelli che non la comprendono, fra i «suoi» e gli altri, e così via. Dal prologo giovanneo si percepisce un'idea di Parola come essere unico: è l'«unigenito» (il termine

greco si può intendere letteralmente come «l'unico che diviene»), è colui che viene nel mondo ma «i suoi non hanno accolto» (1,10). In tale concezione cosmologica, le tenebre restano oscure anche se la luce risplende in esse; nella concezione della *Protennoia trimorfe*, invece, Protennoia viene nel mondo e dimora in «ciascuno» e in «tutti»: «io sono la vera Voce. Io grido in ciascuno ed essi la [i.e. la voce] riconoscono, poiché un seme è in loro» (36,14-16).

Lo gnosticismo viene spesso – e a torto – rappresentato come un movimento elitario; ora, la teologia della *Protennoia trimorfe* è molto lontana dall'essere elitaria. Specifica che ciascuno possiede un «seme» del divino e che la voce divina può chiamare dal di dentro *tutti* gli esseri umani. Inoltre, il fatto che la luce dimori negli individui spiega perché essi sono in primo luogo attratti da Dio. Tutti riconosciamo istintivamente di recare in noi il seme divino che rende possibile la nostra illuminazione. Si potrebbe quindi provocatoriamente sostenere che il prologo di *Giovanni* è di gran lunga più elitario, perché parla di un cosmo drammaticamente diviso e di una luce o Parola che discende nei «suoi», ma che nemmeno la sua gente riconosce. Si potrebbe ribattere che nella *Protennoia trimorfe* la rivelazione viene data soltanto a un gruppo chiamato i «Figli della Luce»; se però si legge attentamente il prologo di *Giovanni*, vi si troverà scritto che quanti hanno riconosciuto e accettato la Parola sono diventati «figli di Dio», un titolo molto simile. Nessun altro sembra comprendere la Parola, e il mondo resta radicalmente diviso.

Tuono: mente perfetta e la violenza presente nella società

Tuono non è soltanto un bellissimo poema: ha anche un tono ossessivo, e molti suoi passi trasmettono brutalità e disperazione. Coi che parla viene sessualmente oltraggiata, è umiliata e alienata. L'immaginario del testo è quello di una società dominata dalla violenza, dall'iniquità, dall'ingiustizia. In quel mondo essere donna significa dover sopportare pene quasi inenarrabili. Purtroppo il mondo sociale che sta dietro al testo è un mondo davvero violento e misogino. Il testo non menziona per nome coloro che attaccano brutalmente la voce parlante, ma è sufficientemente chiaro che si tratta delle autorità politiche dell'Impero romano. Nella letteratura apocalittica giudaica e cristiana composta nell'ambito dell'Impero, coloro che compiono la violenza sono di solito rappresentanti dell'Impero stesso, ma occor-

re interpretare il testo con acume per decifrare il suo linguaggio in codice. Un celebre esempio è la grande bestia che nell'*Apocalisse* canonica reca il numero 666 (Apoc 13,18), probabilmente un riferimento in codice all'imperatore Nerone, il cui nome, se traslitterato dal greco in ebraico e caricato dei significati della numerologia esoterica giudaica, risultava corrispondervi. *Tuono* non contiene riferimenti numerici in codice, ma è chiaro che l'autore individua la fonte dell'oppressione nel braccio armato dei Romani, nel loro uso della violenza per conquistare e mantenere il potere e nella loro volontà di annichilire le voci in disaccordo. Davina Lopez ha di recente fatto riferimento a immagini presenti nei monumenti trionfali nei quali i Romani materialmente calpestanto, umiliano e sottomettono i popoli stranieri (generalmente raffigurati come donne, spesso donne che indossano uniformi militari). Ad esempio in un bassorilievo proveniente dal foro di Traiano a Roma (oggi conservato nei Musei Capitolini), il popolo dei Daci (stanzianti nell'attuale Romania) è rappresentato come una donna piegata dal dolore.

La questione del pubblico

Non conosciamo i nomi degli autori di *Tuono: mente perfetta* e della *Protennoia trimorfe*, ma possiamo ipotizzare che entrambi i testi datino alla metà del secondo secolo, ed è possibile che siano stati composti in una città cosmopolita come Alessandria, dove si incontravano una varietà di lingue, religioni, tradizioni culturali. Gli autori avevano dimestichezza con il giudaismo, con i culti isiaci, con la fede cristiana; quasi certamente conoscevano il prologo del *Vangelo di Giovanni*. Non è possibile aggiungere molto altro: parlavano greco e avevano una solida formazione filosofica.

I due testi sono complessi sotto molti punti di vista e richiedono uno studio specifico per essere compresi appieno. La stessa centralità che in essi assumono le figure rivelatrici femminili sollevano la questione relativa al ruolo rivestito dalle donne all'interno delle comunità nelle quali erano utilizzati. Nell'ambito di alcune comunità cristiane del secondo secolo le donne potevano senz'altro svolgere funzioni di leader, di maestre e anche di profetesse. Nella *Protennoia trimorfe* c'è anche un indizio del fatto che Protennoia si è "incarnata" in una donna:

Ora sono venuta per la seconda volta nelle sembianze di una donna, e ho parlato loro. E dirò loro della venuta della fine dell'Eone e insegnerò loro dell'inizio

dell'Eone che verrà, quello senza cambiamento, quello nel quale la nostra apparenza cambierà. Saremo purificati in quegli Eoni dai quali io mi sono rivelata nel Pensiero dell'apparenza della mia mascolinità. Mi sono stabilita tra coloro che sono degni nel Pensiero del mio Eone senza cambiamento (42,17-27).

Questo passo potrebbe fare riferimento a una profetessa la quale ha predicato alla sua comunità un messaggio apocalittico e ha inoltre esortato i suoi membri a essere forti e a prepararsi per l'avvento del nuovo eone. Il riferimento al fatto che queste «sembianze di una donna» sono state assunte nella seconda apparizione di Protennoia, mentre nella prima questa si è rivelata nell'«apparenza della [sua] mascolinità» potrebbe alludere alla prima discesa della Parola o del Figlio, Gesù Cristo, quale Redentore. Ne consegue che Cristo ha iniziato la rivelazione e una profetessa l'ha continuata. Inoltre, Protennoia è apparsa nel mondo una terza volta, come una presenza immanente che si è stabilita nella comunità, e questo ricorda la discesa dello Spirito Santo a Pentecoste, che negli *Atti degli Apostoli* segna l'inizio di una nuova fase nel modo di essere discepoli di Gesù dopo la dipartita di quest'ultimo (At 2,1-41).

Tuono, a differenza della *Protennoia trimorfe*, non fornisce indizi che permettano di dire che è stato composto da una profetessa, ma è in ogni caso difficile immaginare che sia un profeta o un maestro di sesso maschile a rivolgersi alla comunità e a leggere questo testo.

C'è una comunità cristiana sulla quale possediamo alcune informazioni che possono farci capire se nel suo ambito siano stati utilizzati testi come la *Protennoia trimorfe* e *Tuono*: quella dei montanisti. I montanisti erano gruppi attivi nel secondo secolo fortemente orientati verso l'attesa dell'apocalisse. Originari della Frigia, oggi parte della moderna Turchia, erano seguaci di un certo Montano e di due donne, Priscilla e Massimilla. Per lungo tempo le comunità montaniste furono presenti in Frigia e nel bacino del Mediterraneo. Al loro interno alle donne era consentito di svolgere le funzioni di sacerdotesse e profetesse; questi gruppi utilizzavano testi di varia origine. Godevano di particolare autorità le raccolte di oracoli attribuite a Montano, Priscilla e Massimilla. Queste furono in seguito distrutte dalla chiesa cattolica ufficiale, e se ne conservano soltanto alcuni frammenti, che aprono uno squarcio sugli oracoli cristiani e sul ruolo delle donne nel cristianesimo antico. In uno di questi oracoli, Massimilla afferma che Cristo l'ha visitata «nelle sembianze di una donna». Non stupisce che per molti cristiani del tempo (e di oggi!) queste parole fossero

blasfeme. Esse, in ogni caso, non sono dissimili dall'affermazione che si legge nella *Protennoia trimorfe* secondo la quale Protennoia è discesa nel mondo «nelle sembianze di una donna». È certamente facile immaginare che una profetessa montanista fosse molto contenta di leggere alla propria comunità un testo come *Tuono*. Nel proclamare «Io sono Parola, Spirito e Potenza» è possibile che Massimilla avesse in mente uno dei nostri testi di NH nei quali Protennoia proferisce le stesse parole.

L'unico altro dato ipotizzabile sulla comunità che sta dietro la *Protennoia trimorfe* è che dovesse avere riti, pratiche sacramentali e preghiere comuni. C'è un riferimento a un rito battesimale noto come i “Cinque Sigilli”, di cui parlano anche altri testi di NH. Non sappiamo con esattezza come si svolgesse, ma doveva probabilmente includere unzioni rituali di acqua e olio che venivano ripetute cinque volte oppure in cinque diverse parti del corpo dei catecumeni, ossia di coloro che si preparavano a ricevere il battesimo e a essere accolti all'interno della comunità cristiana. La *Protennoia trimorfe* enumera i nomi delle figure angeliche che presiedono a tale rituale. A un certo punto, le parole attribuite agli eoni celesti sono molto simili a quelle di un formulario liturgico:

Essi hanno benedetto il Figlio perfetto, il Cristo, il Figlio unigenito. Ed essi lo glorificano dicendo: «Egli è! Egli è! Il Figlio di Dio! Il Figlio di Dio! È lui colui che è! L'Eone degli Eoni, che osserva gli Eoni che ha generato. Poiché tu sei stato generato in virtù del tuo stesso volere! Per questo ti glorifichiamo: ma mo o o o eia ei on ei! L'Eone degli Eoni! L'Eone che egli ha dato!» (33,22-30).

La strana serie di suoni vocalici *ma mo o o o eia ei on ei* è molto comune nei cosiddetti testi gnostici, ma nel mondo antico la troviamo anche nelle formule magiche e sugli amuleti: si tratta delle *voces magicae* (“voci magiche”, cfr. CAPP. 5 e 13). Tutto ciò che sappiamo di queste *voces magicae* è che dovevano essere intonate o forse cantate. Forse si trattava di invocazioni, oppure il loro suono potrebbe aver avuto qualche corrispondenza con i suoni percepiti del cosmo. Ad ogni modo, si trattava di parole e di suoni sacri ritenuti efficaci nell'evocare il potere divino.

Sia in *Tuono* sia nella *Protennoia trimorfe* è attribuita grande importanza alla rivelazione attraverso il suono, e il suono è visto come uno strumento di salvezza: è dunque straordinario il fatto che ciascuno di questi testi si basi su un uso effettivo del suono, nella forma del linguaggio o della poesia, al fine di creare un'esperienza reale per l'ascoltatore. È

chiaro che entrambi i testi erano eseguiti in *performance* e non soltanto studiati in silenzio.

Considerazioni conclusive

I due testi di cui abbiamo trattato in questo capitolo ci permettono di gettare lo sguardo sulle tradizioni di rivelazione del secondo secolo, e in particolare di osservare che presso alcuni gruppi si venerava la figura di una Rivelatrice divina di genere femminile. Questa figura, che assume le forme di Sophia, Ennoia, Protennoia, Barbelo, della Madre ecc., discende dalle tradizioni sapienziali giudaico-ellenistiche, ma ricorda anche alcuni aspetti dei culti isiaci diffusi nell'Impero.

Sia *Tuono: mente perfetta* sia la *Protennoia trimorfe* prospettano fatti accaduti nel cosmo quando il principio divino femminile ha parlato. Questa rivelazione ha conseguenze sul piano cosmico ed è legata – in modo particolare nella *Protennoia trimorfe* – con il racconto della creazione della *Genesi*. L'accento, tuttavia, non cade sulla protologia (il discorso sulle origini del mondo), ma sulla capacità di Sophia di risvegliare i dormienti mediante il suo richiamo divino. Entrambi i trattati sottolineano elementi come la luce e il suono, che rimandano all'illuminazione cui sono chiamati gli ascoltatori.

In entrambi i testi si riflettono alcuni tentativi messi in atto nel cristianesimo antico per spiegare la preesistenza e l'incarnazione di Gesù. Tale concezione teologica non si conciliava facilmente con l'idea giudaica di una Sapienza preesistente alla quale era riconosciuto il potere di ispirare e illuminare gli esseri umani, ma non quello di incarnarsi in un corpo umano. Entrambi i testi, ma in modo particolare la *Protennoia*, affermano che Protennoia o Ennoia è immanente e dimora in ogni individuo attendendo di essere risvegliata. La concezione secondo la quale Sophia dimora in ogni individuo è in contrasto con quelle teologie cristiane antiche che insistevano sulla necessità di credere o di avere fede in Gesù Cristo, il solo a possedere sia la natura umana sia la natura divina.

Infine, entrambi i testi si rivolgono ad ascoltatori che già conoscono bene le concezioni a cui alludono, in quanto non espongono mai in maniera esplicita i loro sistemi teologici di riferimento. Possiamo dedurre che fossero utilizzati da gruppi grecofoni che avevano dimestichezza con il giudaismo, il cristianesimo, le pratiche religiose romane. Si trattava di

comunità apocalittiche; credevano, in altre parole, che si fosse ormai prossimi all'avvento di una nuova era o di un Eone nel quale essi avrebbero sperimentato la benevolenza divina. Nell'attesa di ciò, questi gruppi si preparavano con preghiere, con l'ascolto di insegnamenti ed esortazioni (che includevano la lettura di questi testi), con pratiche battesimali. È molto probabile che nelle comunità nel cui ambito si utilizzavano la *Protennoia trimorfe* e *Tuono* fossero attribuiti a donne ruoli importanti di profetesse e maestre. Ma, chiunque fossero, scomparvero senza lasciare traccia.

Tuono: mente perfetta nella cultura contemporanea

Sono davvero pochi gli scritti cristiani non canonici che nella cultura contemporanea sono divenuti fonte di ispirazione quanto *Tuono*. Qui di seguito indichiamo soltanto alcuni esempi di come questo testo è stato utilizzato.

Umberto Eco ne cita un estratto nel capitolo 50 del romanzo *Il pendolo di Foucault*; la scrittrice premio Nobel Toni Morrison utilizza brani di *Tuono: mente perfetta* nei romanzi *Paradise* (1999) e *Jazz* (1992). Larry Lawson e Levi Lee ne riportano una dozzina di righe nella loro opera *Some Things You Need to Know Before the World Ends (A Final Evening with the Illuminati)* del 1981. La scrittrice nativa americana Leslie Marmon Silko cita alcune linee di *Tuono* nel suo romanzo *Gardens in the Dunes* (1999).

Nel 2005 uno spot televisivo della *maison* Prada diretto da Jordan Scott (figlia del regista Ridley Scott) rappresenta una donna che si muove sulla scena di varie realtà urbane (tra taxi e discoteche), mentre una voce femminile recita parti di *Tuono* (lo spot è visibile all'indirizzo: <http://www.youtube.com/watch?v=7hgQ7dOCeeY>).

Un episodio intitolato "Anamnesi" della serie televisiva *Millennium* parla di Maria Maddalena e cita alcune linee di *Tuono*. L'opera ha ispirato anche un album del gruppo folk "apocalittico" Current 93 e della band *industrial Nurse With Wound*. Parti del testo sono citate in una canzone intitolata *I am* nell'album *A Universe to Come* dei Tulku.

La Twin Cities' Opera Millennium ha realizzato una versione teatrale di *Tuono: mente perfetta* nell'autunno 1997, per mano del pluripremiato compositore Christopher Preissing. Nell'opera sono presenti sei cantanti-danzatrici, un soprano solista e percussionisti che utilizzano enormi casse di risonanza appositamente realizzate. Anche il compositore finlandese Ari Vakkilainen ha musicato *Tuono: mente perfetta*, realizzando un'opera che è andata in scena dal 1983 al 1994. Più di recente il gruppo a cappella Anonymous Four ne ha cantato il testo originale copto.

Per approfondire

- BENTLEY LAYTON, *The Riddle of the Thunder (NHC VI,2): The Function of the Paradox in a Gnostic Text from Nag Hammadi*, in C. W. Hedrik, R. Hodgson, *Nag Hammadi, Gnosticism, and Early Christianity*, Hendrickson, Peabody, MA, 1986.
- PAUL-HUBERT POIRIER, *Le tonnerre, intellect parfait (NH VI,2)*, avec deux contributions de Wolf-Peter Funk, "Bibliothèque copte de Nag Hammadi Section Textes" 22, Presses de l'Université Laval-Peeters, Québec-Louvain 1995.
- ID., *La Pensée Première à la Triple Forme (NH XIII,1)*, "Bibliothèque copte de Nag Hammadi Section Textes" 32, Peeters, Louvain 1995.
- HAL TAUSSIG *et al.*, *Thunder, Perfect Mind*, Polebridge, Salem, OR, 2008.

Perché in questa biblioteca cristiana ci sono anche testi pagani?

Discorso sull'Ogdoade e l'Enneade (NHC VI,6)

Asclepio (NHC VI,8)

La repubblica di Platone (NHC VI,5)

Sembra naturale pensare che tutti i libri raccolti, copiati e conservati in un monastero cristiano siano cristiani; nella biblioteca di NH, invece, troviamo testi esplicitamente cristiani, testi che lo sono meno chiaramente (ossia testi dei quali non possiamo affermare con certezza se lo siano o no) e testi che evidentemente non lo sono affatto (si veda la TAB. 16.1). L'esempio più celebre è il breve frammento della *Repubblica* di Platone conservato nel codice VI, che è di scarso valore dal punto di vista testuale. Quando il codice fu realizzato quell'opera esisteva già da centinaia di anni, quindi non sorprende che lo scriba non avesse a disposizione un esemplare migliore.

Nella TAB. 16.1 tutti gli scritti di NH sono classificati a seconda della loro aderenza al cristianesimo, almeno in base a quanto gli studiosi sono riusciti ad accertare. Come si può vedere, la biblioteca di NH è per la maggior parte una biblioteca cristiana: più della metà dei testi in essa contenuti sono esplicitamente (o almeno probabilmente) di matrice cristiana. Quelli che classifichiamo come "probabilmente cristiani" non contengono un elemento decisivo (ossia non menzionano Gesù o gli apostoli), ma in essi Cristo può essere rappresentato come Set, oppure può trattarsi di testi molto simili ad altri documenti cristiani e che condividono con questi alcuni temi fondamentali o il lessico. Quelli classificati come "forse cristiani" presentano anch'essi alcune somiglianze tematiche o lessicali con i testi cristiani, ma non contengono indicazioni né esplicite né implicite del fatto che i loro autori considerassero Gesù come il Salvatore. I testi "non cristiani" si basano manifestamente su tradizioni letterarie e filosofiche classiche e in alcuni casi figurano in altre collezioni di testi non cristiani come il *Corpus Hermeticum*.

Va rilevato che i testi esplicitamente non cristiani presenti a NH non si trovano lì per caso, né sono disseminati nei vari codici senza un criterio.

TABELLA 16.1

L'aderenza dei testi di Nag Hammadi al cristianesimo

| Testi cristiani | Testi probabilmente cristiani | Testi forse cristiani | Testi non cristiani |
|--|--|--------------------------------|--|
| <i>Pregiera dell'apostolo Paolo</i> | <i>Ipostasi degli arconti</i> | <i>Apocalisse di Adamo</i> | <i>La Repubblica di Platone</i> |
| <i>Apocrifo di Giacomo</i> | <i>Sull'origine del mondo</i> | <i>Tuono: mente perfetta</i> | <i>Discorso sull'Ogdoade e l'Enneade</i> |
| <i>Vangelo di Verità</i> | <i>Esegesi dell'anima</i> | <i>Insegnamento autorevole</i> | <i>Preghiera di ringraziamento</i> |
| <i>Trattato sulla risurrezione</i> | <i>Vangelo degli Egiziani</i> | <i>Parafraasi di Sberm</i> | <i>Asclepio</i> |
| <i>Trattato tripartito</i> | <i>Concetto del nostro grande potere</i> | <i>Zostriano</i> | <i>Tre stele di Set</i> |
| <i>Apocrifo di Giovanni</i> | | <i>Marsane</i> | <i>Sentenze di Sesto</i> |
| <i>Vangelo di Tommaso</i> | | <i>Allogene</i> | <i>Eugnosto</i> |
| <i>Vangelo di Filippo</i> | | <i>Ipsifrone</i> | |
| <i>Libro dell'atleta Tommaso</i> | | <i>Protettoia trimorfe</i> | |
| <i>Sophia di Gesù Cristo</i> | | <i>Penstero di Norea</i> | |
| <i>Dialogo del Salvatore</i> | | | |
| <i>Apocalisse di Paolo</i> | | | |
| <i>Prima apocalisse di Giacomo</i> | | | |
| <i>Seconda apocalisse di Giacomo</i> | | | |
| <i>Secondo trattato del grande Set</i> | | | |
| <i>Atti di Pietro e dei dodici discepoli</i> | | | |
| <i>Apocalisse di Pietro</i> | | | |
| <i>Lettera di Pietro a Filippo</i> | | | |
| <i>Interpretazione della gnosi</i> | | | |
| <i>Esposizione valentiniana</i> | | | |
| <i>Melchisedek</i> | | | |
| <i>Testimonianza veritiera</i> | | | |

Oltre alla *Repubblica* di Platone, ci sono tre trattati: 1. uno scritto senza titolo che è stato chiamato dagli studiosi *Discorso sull'Ogdoade e l'Enneade* (NHC VI,6); 2. un breve estratto da un testo più lungo intitolato *Asclepio*, noto anche con il titolo di *Discorso perfetto* (NHC VI,8); 3. una breve preghiera, la *Preghiera di ringraziamento* (NHC VI,7). Tutti e tre si trovano nello stesso codice che riporta il frammento di Platone, ossia il codice VI, e tutti e tre sono inoltre riconducibili a un antico *corpus* pagano, gli *Hermetica*. È particolarmente interessante il fatto che questi testi siano stati raccolti e disposti all'interno dello stesso codice. Ma perché mai uno scriba cristiano del quarto secolo avrebbe dovuto raccogliere, copiare, tramandare questi testi di matrice pagana?

In un caso lo scriba stesso ci offre una curiosa indicazione; dopo aver terminato di copiare un trattato scrive questo colophon:

Di quello ho copiato questo solo discorso; in realtà ne ho trovati molti. Non li ho copiati perché pensavo che essi vi fossero già pervenuti. Inoltre ho esitato a copiare questi per voi perché forse li possedete già, e la cosa può esservi di peso. Poiché i suoi discorsi che mi sono pervenuti sono numerosi (NHC VI 65,8-14).

Chi era il copista? Il mistero qui s'infittisce. Due sono le possibilità: la prima è che egli abbia lavorato per committenti privati i quali lo avevano incaricato della realizzazione dei codici. Lo scenario sarebbe pressappoco il seguente: un egiziano, o magari una donna egiziana benestante – perché non provare una volta tanto a immaginarci che si tratti di una donna, tanto per scollarci di dosso i nostri pregiudizi? –, è particolarmente interessata a entrare in possesso di testi sacri. Può, ad esempio, trattarsi di una seguace dell'ermetismo, oppure può essere interessata ad approfondire il destino dell'anima dopo la morte. Essa si rivolge quindi a un professionista, uno scriba che ha accesso a una grande varietà di testi, e gli commissiona il lavoro. L'opera le costa una fortuna, ma nel quarto secolo quei pochi che sono benestanti dispongono spesso di ricchezze ingenti, e i libri sono articoli di lusso davvero preziosi. In tale situazione lo scriba non deve sforzarsi particolarmente nel selezionare i testi che si accinge a copiare nel codice, né è necessario che creda nelle dottrine presenti in quei testi. Nel caso del codice VI lo scriba, in realtà, scrive quel colophon a beneficio del suo committente, per spiegare il criterio che ha seguito nella selezione dei testi. Il suo obiettivo è, del resto, la soddisfazione dei clienti.

Ma c'è un altro possibile scenario. Lo scriba in questione è in questo caso un monaco che realizza un codice contenente testi non cristiani a beneficio di altri monaci del suo monastero o comunque del suo ambito monastico. Non è una cosa da poco: ci mostra che un monaco cristiano del quarto secolo aveva vedute sufficientemente ampie da permettergli di riconoscere un certo valore negli scritti non cristiani. In un certo senso, però, se si conosce il contenuto di quei testi, l'affermazione diventa meno sorprendente. Si tratta certamente di testi non cristiani, ma che condividono molte idee e molti insegnamenti con testi senza ombra di dubbio cristiani. Sebbene si trattasse di testi pagani, i monaci non li consideravano come qualcosa di lontano da loro, estranei alla loro realtà o proibiti: li consideravano "cripto-cristiani", ossia testi che, se interpretati in un certo modo, potevano essere consonanti con lo spirito del monachesimo del tempo.

Ciascuno dei due scenari è verosimile, ed entrambi ci inducono a fare un'interessante osservazione: evidentemente nel quarto secolo la linea di confine tra cristianesimo e paganesimo non era più definita di quanto non lo fosse nel primo secolo quella tra cristianesimo e giudaismo. Per quanto a noi possa sembrare utile assegnare un testo a una o all'altra tradizione religiosa, tale classificazione risponde a criteri moderni, non a criteri del tempo. Nel primo scenario un individuo non cristiano intrattiene rapporti commerciali con uno *scriptorium* cristiano che si procura, copia e conserva (per permettere la realizzazione di ulteriori copie) alcuni testi pagani. Poiché tradizionalmente gli studiosi hanno considerato cristianesimo e paganesimo nell'antichità come due blocchi contrapposti, questo scenario ci induce a ripensare le relazioni tra cristiani e pagani. Nel secondo scenario troviamo un monaco cristiano che necessariamente lavora con e per altri monaci, ma i testi palesemente pagani che egli copia devono essere giunti a lui grazie a mani pagane. Se si fosse trattato davvero di avversari, i monaci avrebbero bruciato quei testi o almeno si sarebbero rifiutati di copiarli. Invece abbiamo dei monaci che non solo copiano testi pagani, ma li considerano addirittura sacri. Ciò indica che la linea di demarcazione tra cristiani e non cristiani era molto più fluida di quanto non siamo abituati a pensare. Del resto, conosciamo i nomi di almeno due sacerdoti egiziani i quali sono entrati in una comunità monastica, portando con sé nel monastero il proprio grande patrimonio culturale e, verosimilmente, anche alcuni dei loro libri. Che cosa c'era, dunque, in questi testi pagani, che attirava l'attenzione e la reverenza dei monaci cristiani?

Il *Corpus Hermeticum*

I tre scritti chiaramente pagani presenti nel codice VI (il *Discorso sull'Ogdoad e l'Enneade*, la *Pregghiera di ringraziamento* e *Asclepio*) appartengono a un'antica tradizione spirituale nota come "ermetismo", i cui testi nell'insieme si chiamano *Hermetica* o *Corpus Hermeticum*. Il nome deriva da un autore leggendario, un sapiente che si chiamava *Hermes Trismegistus* (Ermes "tre volte grande"). In realtà, Ermes non è mai esistito; le opere che gli erano attribuite sono state composte da molti diversi e anonimi autori nell'arco di centinaia di anni. Il percorso spirituale indicato nel *Corpus Hermeticum* è invece esistito.

Pur essendo stati composti in greco, gli scritti ermetici appartengono a un filone letterario essenzialmente egizio. I loro legami con il passato non erano autentici: quando un cittadino dell'Impero li leggeva credeva di avere a che fare con testi molto antichi, ma in realtà non lo erano. Erano stati ispirati – su questo non ci sono dubbi – dall'onda lunga dell'Egitto dei faraoni, le cui vestigia, allora come oggi, suscitavano interesse e curiosità.

Il *Corpus Hermeticum* è straordinariamente variegato al suo interno e include tradizioni e idee provenienti da matrici diverse. Si può pensare a esso come a una sorta di raccoglitore di documenti di una "New Age" antica; comprende scritti di carattere astrologico, astronomico, botanico, medico, alchemico, magico e molti testi platonici e stoici. In questo calderone troviamo anche materiali provenienti dal giudaismo e dall'antico Egitto: tutto ciò fa del *Corpus Hermeticum* la collezione di scritti più eclettica tra quelle che circolavano nell'antichità.

Purtroppo questo *corpus* è stato a lungo ignorato dagli studiosi moderni, e non a causa della sua inaccessibilità: a differenza dei testi di NH, infatti, gli *Hermetica* non andarono mai perduti e furono ampiamente studiati nel Rinascimento. Agli inizi del ventesimo secolo, poi, godettero di una particolare fortuna nell'ambito della teosofia e della mistica di personaggi come Helena Blavatsky e Aleister Crowley. La loro popolarità presso certi mistici occidentali moderni si è fondata sulla loro natura di testi esoterici che istruivano i lettori su come raggiungere la visione di Dio nell'estasi mistica. Non trattandosi di testi cristiani, gli storici del cristianesimo antico li hanno purtroppo largamente trascurati, in quanto si riteneva che non avessero molto da insegnare sul cristianesimo; tuttavia, come vedremo più avanti in questo capitolo, fra i testi cristiani antichi e quelli ermetici ci sono significativi punti di contatto.

I testi ermetici tendono ad essere monoteistici, nella misura in cui possono esserlo dei testi pagani. Essi affermano la superiorità di un unico Dio e questo viene caratterizzato con qualità astratte e impersonali come il Bene e il Divino. I loro sistemi teologici si fondano sul pensiero filosofico greco, in particolare sul platonismo e sullo stoicismo. Alcuni a torto ritengono che il monoteismo cristiano e quello giudaico (dal quale il primo ha avuto origine) si siano sviluppati all'interno di un ambiente pagano fondamentalmente politeista. In realtà molti dei modi in cui Dio viene concepito presso i cristiani discendono da tradizioni filosofiche greche. In altre parole, dal punto di vista teologico, i cristiani del secondo secolo, ma anche quelli del quarto, non avrebbero visto una differenza così significativa tra la propria concezione di Dio e quella dei seguaci della dottrina ermetica. Sebbene non facciano riferimento a Gesù e al suo ruolo salvifico, il modo in cui questi ultimi concepivano il cosmo e il suo funzionamento, e il modo in cui pensavano a Dio erano perfettamente in linea con la visione del mondo dei cristiani. Da Agostino di Ippona fino all'età rinascimentale, molti teologi hanno considerato Hermes Trismegisto come uno dei "profeti pagani" del cristianesimo, ossia come uno di coloro che attestavano la veridicità del messaggio cristiano prefigurandone alcune parti o esponendole in una forma abbozzata in un'epoca anteriore alla nascita di Gesù.

Gli *Hermetica*, in ogni caso, non sono soltanto interessanti dal punto di vista teologico; si basano sulla convinzione che gli esseri umani rechino dentro di loro una scintilla divina che li avvicina a Dio. Hermes Trismegisto è presentato come il saggio maestro che aiuterà i suoi discepoli a scoprire questa scintilla (recita un testo: «Colui che conosce sé stesso conosce il Tutto», DH 9,4). Per favorire questa scoperta si presuppone l'impiego di tecniche particolari, che tuttavia non vengono espone nel dettaglio come ci aspetteremmo. Esse, in ogni caso, contemplan la meditazione, la visualizzazione mentale, l'introspezione, il "silenzio" della mente, la salmodia, il canto, la preghiera.

Gli ambienti di provenienza dei testi di NH e degli *Hermetica* erano probabilmente gli stessi: per questo i due *corpora* hanno molto in comune. Entrambi attingono alle dottrine spirituali del tempo; entrambe le scuole di pensiero erano attive nella città di Alessandria d'Egitto tra il secondo e il terzo secolo; entrambe si fondavano sul presupposto che gli individui avessero bisogno di ricongiungersi con la loro Fonte Divina attraverso un itinerario interiore e introspettivo per la cui realizzazione si dovevano impiegare particolari tecniche di meditazione. Probabilmente, anche il

Chi era Ermetes Trismegisto?

Negli scritti ermetici, Ermetes Trismegisto è in primo luogo un maestro spirituale che espone insegnamenti e intrattiene un dialogo con i suoi allievi sulla natura dell'universo. Identificato ora con il dio egizio Toth, dalla testa di serpente (che veniva associato alla scrittura) e con il dio greco Ermetes (l'intermediario tra gli dèi e gli uomini e quindi il dio dell'interpretazione dei testi), Ermetes Trismegisto era anche quello che gli studiosi chiamano uno "psicopompo", una figura ultramondana che conduceva le anime nel loro viaggio nell'aldilà.

contesto sociale era lo stesso: non si trattava delle élite più elevate, ma di una classe intermedia di discreto o buon livello intellettuale che nutriveva un certo interesse verso le forme di sapienza del passato.

Tutti e tre gli scritti ermetici presenti a NH si classificano come "scritti ermetici filosofici", in quanto sono incentrati sulla metafisica anziché – poniamo – sulla botanica o sull'astronomia. Due (la *Preghiera di ringraziamento* e il *Discorso sull'Ogdoade e l'Enneade*) riportano specifiche preghiere (il primo è un classico esempio di preghiera gnostica e viene trattato nel CAP. 5); entrambi erano sconosciuti prima della scoperta di NH. Il terzo testo, *Asclepio*, era già noto attraverso una traduzione latina che era stata rinvenuta nel Rinascimento; gli studiosi hanno potuto identificarlo sebbene il testo contenuto nel codice VI sia frammentario. Per prima cosa prenderemo in considerazione separatamente il *Discorso sull'Ogdoade e l'Enneade* e *Asclepio*, quindi esamineremo alcune tematiche che essi hanno in comune con testi di NH non ermetici: solo allora avremo qualche elemento in più per stabilire che cosa ci facessero questi testi in una biblioteca cristiana.

Il Discorso sull'Ogdoade e l'Enneade

Lo scritto ha un carattere iniziatico e intende condurre i lettori a sperimentare l'unione mistica con il Tutto o l'Uno, la principale forza generativa dell'universo. È oggetto di un interesse particolare da parte degli studiosi in quanto, sebbene sia in tutta evidenza un testo ermetico, prima della scoperta di NH non era conosciuto.

In apertura del trattato un anonimo allievo ricorda al suo maestro Ermetes Trismegisto la promessa fattagli di condurlo nell'Ogdoade, l'ottava sfera

cosmica, e quindi nell'Enneade, la nona. Avendo portato a termine tutto il lavoro preparatorio, l'allievo è ora pronto per essere iniziato ai misteri più profondi (o più elevati) del cosmo. Dopo un dialogo incentrato sulla rinascita spirituale, Ermes e il discepolo pregano il Dio invisibile e hanno due visioni, una dell'ottavo reame e una dell'ottavo e del nono reame. A questo punto l'iniziato è «nato di nuovo» (57,27) e ha ricevuto il bacio spirituale che simboleggia l'amore divino. Il trattato si chiude con una serie di avvertimenti finalizzati a far sì che il testo sia preservato da un uso inappropriato.

Cosmologia

Il fatto che Ermes prometta di condurre il suo allievo all'Ogdoade o ottavo regno ci dice alcune cose: in primo luogo ci fa capire indirettamente che l'allievo aveva appena compiuto simbolicamente il suo percorso fino al settimo regno. L'ordine di questi regni poteva variare; in ogni caso essi comprendevano il Sole, la Luna, Mercurio, Venere, Marte, Saturno e Giove (si ricordi che il modello astronomico era comunque pregalileiano e geocentrico). I regni più bassi si trovavano sotto il potere di divinità o entità minori (erano chiamati Ousiarchi e spesso venivano associati alle emozioni e agli appetiti corporei; si riteneva che controllassero il destino astrologico). L'Ogdoade era pertanto il più basso dei regni cosmici superiori, controllati da divinità superiori. A controllare questi regni inferiori, nei quali dimorano anche gli angeli e le anime immortali degli esseri umani che sono morti, è il Generato. Nel nono regno dimora l'Autogenerato, conosciuto anche come Nous o Mente Divina. L'autore aveva probabilmente in mente anche un decimo regno, nel quale dimorava il Principio primo o Dio Non-generato, ma il testo non vi fa riferimento. Questo non deve sorprendere: il regno del Dio Non-generato è del tutto irraggiungibile da parte degli esseri umani, delle anime, degli angeli e da ogni altro essere: accoglie soltanto sé stesso. In ogni caso, nel raggiungere l'Enneade, l'anima sperimenta una vera benedizione: è infatti arrivata nel punto più lontano possibile per lei.

Concezione di Dio

Il Dio supremo è ineffabile e assume tre diverse forme: il Non-generato, l'Autogenerato, il Generato. Queste si collocano nello spazio ma si dispongono anche in senso gerarchico. Solo nelle due forme inferiori (l'Au-

 «Opporsi al fato»

Al termine del *Discorso sull'Ogdoade e l'Enneade* incontriamo un'espressione curiosa: «E scrivi nel libro un giuramento, in modo che coloro che lo leggono non fraintendano il suo linguaggio né (lo usino) per opporsi al fato» (62,41). Che cosa significa "opporsi al fato"? Nei manoscritti provenienti dall'Egitto romano spesso incontriamo questo tipo di avvertimenti. Evidentemente ci si preoccupava che maghi non sufficientemente accorti potessero usare in modo improprio le invocazioni e le preghiere presenti in questo testo nel tentativo di liberarsi dagli dèi planetari che si riteneva controllassero il destino degli esseri umani. Si confronti il testo con questa formula magica che offre istruzioni per liberarsi del proprio fato (ci sono spazi bianchi nei quali colui o colei che pronuncia la formula può inserire il proprio nome):

Un angelo arriverà e tu dirai all'angelo: «Salute, o signore. Iniziami con questi riti che sto celebrando e presentami [a Dio], e fai che il fato che è stato determinato dalla mia nascita mi sia rivelato». E se quello dirà qualcosa di brutto tu dirai: «Lava via da me il male del fato. Non bloccare, ma rivela a me ogni cosa, notte e giorno e in ogni ora sulla bocca a me ... figlio di ...» (*Papyri Graecae Magicae* 13,608-17).

togenerato e il Generato) il Dio supremo diventa visibile o conoscibile da parte di un iniziato. La salvezza implica che l'anima dell'iniziato (prima o dopo la morte) si innalzi attraverso i sette regni inferiori fino all'Ogdoade e all'Enneade, per partecipare alle lodi che gli esseri che dimorano nei cieli tributano al Dio ineffabile. Il fine di questo inno e di questa preghiera, in ogni caso, non è soltanto quello di glorificare Dio, ma di partecipare all'essenza di Dio attraverso la trasformazione in una forma più elevata, quella della Mente Divina stessa.

Asclepio

Asclepio è un altro testo contenente insegnamenti di Ermes Trismegisto ai suoi discepoli Tat, Asclepio e Ammone. È l'ottavo trattato del codice VI, ed è noto anche come *Discorso perfetto* (questo è il titolo greco). Gli studiosi conoscevano alcuni frammenti in greco già da lungo tempo; inoltre il testo è conservato integralmente in una traduzione latina; la versione

copta del codice VI è invece molto mutila. Al pari di altri scritti ermetici, *Asclepio* è un dialogo tra Hermes e i suoi allievi. Chi ha un po' di dimestichezza con i dialoghi di Platone noterà che lo stile è molto simile: gli allievi pongono al maestro domande stupide e dirette; Hermes li rimprovera e li riporta sulla strada giusta. Il dialogo si conforma dunque a un modello molto antico.

La sezione di *Asclepio* contenuta nel codice VI inizia *ex abrupto* con un insegnamento sulla natura del rapporto sessuale tra un maschio e una femmina, visto come uno straordinario «mistero». È strano incontrare a NH questa valutazione positiva del sesso, se consideriamo che il testo non soltanto è stato copiato da cristiani, ma di per sé attinge a una pluralità di tradizioni antiche tutte tendenti a vedere l'unione e il desiderio sessuale come impulsi ingovernabili o addirittura diabolici. Perché l'estratto cominci proprio a questo punto è un mistero; in ogni caso incontriamo valutazioni similmente positive del sesso nel *Vangelo di Filippo*, dove l'atto sessuale all'interno di una coppia sposata è considerato un mistero che in qualche modo riflette quello che accade nelle sfere più alte dell'universo.

Asclepio si incentra principalmente sul culto e in modo specifico sulla questione di come si debba rendere culto agli dèi. Al tempo nel quale il testo è stato composto (probabilmente il secondo secolo), il problema era evidentemente avvertito con urgenza, per almeno due ragioni: in primo luogo i monoteisti pagani versati nelle tradizioni ermetiche dovevano trovare il modo di conciliare la loro filosofia monoteista o monadica con il politeismo. La maggior parte dei pagani venerava una pluralità di dèi, e per essere un buon cittadino era necessario partecipare ai culti pubblici. Gli Egiziani, in particolare, erano orgogliosi dell'antichità dei loro templi e dei loro riti. In *Asclepio*, Hermes si sofferma sulla relazione tra gli esseri umani e gli dèi e dice che gli dèi sono immortali ma gli esseri umani sono superiori perché sono sia mortali sia immortali. In secondo luogo, una volta che l'Impero si cristianizzò, i templi egizi furono abbandonati, sconsacrati o distrutti. Gli Egiziani seguaci dell'ermetismo dovettero guardare a ciò in modo ambiguo: da una parte, il culto che si offriva nei templi costituiva soltanto un passo preliminare sulla via della conoscenza di Dio che si realizzava attraverso la filosofia e la contemplazione. Dall'altra parte, l'abbandono degli dèi e delle loro dimore terrestri era un segno terribile che poneva fine a una tradizione ancestrale. Hermes ne parla, del resto, con toni apocalittici:

... ma quando gli dèi avranno lasciato la terra d'Egitto e saranno ritornati nei cieli, tutti gli Egiziani morranno e l'Egitto sarà abbandonato dagli dèi e dagli Egiziani. Per te, o fiume, verrà il giorno nel quale in te scorrerà più sangue che acqua. Cumuli di corpi mortali saranno più alti delle dighe, e i morti non verranno pianti quanto i vivi (*Asclepio* 71,12-24).

Siamo indotti a pensare che l'autore di *Asclepio* abbia composto questo passo in un momento di rivolgimento sociale, proprio come molti studiosi ritengono che la letteratura apocalittica giudaica rifletta momenti di "crisi" (cfr. CAP. 18) e sia stata prodotta da un piccolo gruppo di delusi che attendeva il momento in cui Dio avrebbe punito i potenti ed esaltato gli umili. Per l'autore di *Asclepio*, in ogni caso, quel momento non arrivò mai.

Cosmologia

Al livello cosmico più basso ci sono gli dèi della terra, i quali vivono nei templi (69,26); a un livello superiore stanno gli dèi delle stelle che vivono nelle loro dimore; al livello più elevato e immateriale vi è l'Invisibile Dio Non-generato (75,9-14). Questa cosmologia è relativamente semplice e non risente dell'influsso platonico in maniera così pesante come altri testi ermetici, tra i quali il *Discorso sull'Ogdoade e l'Enneade*. *Asclepio*, del resto, si differenzia da molti testi di NH in quanto non è propriamente un trattato cosmologico: tratta del problema di come onorare adeguatamente gli dèi, o Dio, e di quali siano le conseguenze qualora non lo si faccia. Nei passi finali sulla natura della punizione riservata alle anime empie compaiono numerosi elementi cosmologici: la struttura del cosmo sembra risentire di influssi greci, giudaici ed egizi. Il giudizio delle anime nell'aldilà è un tradizionale motivo egizio, ma l'entità che presiede tale giudizio non è Osiride (il dio egizio dei morti), bensì un «grande demone» che è stato incaricato di questo compito dal Dio supremo. Il termine copto qui usato per "demone" è il prestito greco *daimon*, che nei primi due secoli non aveva una connotazione negativa, ma che nel quarto secolo, almeno nei testi cristiani, era ormai diventato un modo di designare un essere demoniaco. Qui il *daimon* non è soltanto un giudice, ma un punitore di anime empie, come nell'*Apocalisse di Paolo* e nel *Libro dell'atleta Tommaso*. Queste anime sono imprigionate in un'area che viene chiamata «il mare aperto dell'aria», dove sono «fuoco fiammeggiante, acqua gelida, flussi di fuoco

e disordine continuo» (*Asclepio* 77,12). In questa regione ultramondana, particolari demoni chiamati «strangolatori» torturano le anime incessantemente. Questo impietoso ritratto dell'aldilà ha molti elementi in comune con le visioni medievali dell'inferno cristiano.

Concezione di Dio

Sebbene *Asclepio* sia un testo pagano, parla di Dio come di un'unica forza presente nel cosmo che si preoccupa per l'umanità e che agisce unicamente con benevolenza. Dio invia la «gnosi e l'istruzione» agli esseri umani (66,26); egli è il solo creatore, e, sebbene gli dèi esistano, non sono né malvagi come gli arconti né superiori agli esseri umani. Dio ha pensieri positivi e crea un mondo buono: «e il mondo buono è immagine del buono». Infine, Dio è onnipresente e onnisciente. Questa concezione teologica è molto più vicina al monoteismo platonico e stoico che ad alcuni orientamenti più pessimisti presenti a NH, come quelli che emergono nell'*Ipostasi degli arconti* e nel trattato *Sull'origine del mondo*, per i quali il cosmo non è tutto buono e non è creato dal Dio supremo, e il male e l'imperfezione pervadono la maggior parte dei livelli dell'essere.

Alcuni temi ermetici

I trattati ermetici presenti a NH condividono con altri testi ermetici una serie di originali caratteristiche; alcune di queste si trovano però curiosamente anche in altri documenti non ermetici di NH. Si considerino ad esempio questi temi:

1. La mente. I lettori più attenti si accorgeranno che negli *Hermetica* di NH il termine "mente" (in greco *nous*) ricorre molte volte. In essi, il suo significato è però molto più ampio di quello che siamo abituati ad attribuirgli. La mente connette gli esseri umani con Dio; essa viene dalla stessa essenza di Dio. Nella visione del mondo ermetica, gli umani sono «dèi mortali» le cui menti risultano connesse con la Mente Divina. I testi ermetici insegnano che gli esseri umani devono coltivare e utilizzare le loro menti in maniera adeguata per poter vedere o contemplare il divino. Attraverso la contemplazione, la preghiera, la lode un seguace di Ermete Trismegisto può in un certo senso vedere con gli occhi di Dio e diventare esso

stesso la Mente. Nel *Discorso sull'Ogdoade e l'Enneade*, Ermes dichiara che, una volta asceso al cielo, diventerà la Mente: «Io sono Mente e vedo un'altra Mente, quella che muove le anime» (58,5) e «Ho detto, figlio mio, che io sono Mente; ho visto» (58,15).

2. L'ascesa mistica. Quando la Mente raggiunge l'Ogdoade condivide la natura delle cose nell'Ogdoade; ma l'obiettivo della contemplazione mistica è per la singola Mente l'unione con la Mente Universale, con la quale potrà salpare e attraversare l'Enneade, il nono regno. Mentre l'ottavo regno è cosmico (ossia è parte di questo mondo), il nono è ultracosmico, è al di fuori dell'universo conosciuto, dove non esiste null'altro che la Mente/Dio. Una mente che arriva a questo livello trascende ogni cosa (compresa la differenza tra i sessi), perfino l'anima. Per questo motivo, per raggiungere il Nono la preghiera non funziona, in quanto lì non c'è suono (per esistere il suono richiede due cose: qualcosa che lo produca e qualcuno che lo senta). Non c'è linguaggio («il linguaggio non serve per rivelare», 58,16-17): si noti che l'inno delle anime e degli angeli all'Enneade è silenzioso (58,20). Si noti inoltre che il pronunciare le vocali e le parole sacre, utile ancora nell'ottavo livello, nell'Enneade si trasforma in silenzio. Per arrivare al Nono, la Mente deve scendere e deve essere attratta come un ferro dal magnete; il passaggio non si può realizzare mediante lo sforzo umano. Altri testi di NH sono incentrati sul viaggio celeste, ad esempio le apocalissi setiane (*Zostriano, Allogene, Marsane, Melchisedek*, cfr. CAP. 19), ma il migliore termine di raffronto per il *Discorso sull'Ogdoade e l'Enneade* è dato dalle *Tre stele di Set* (cfr. CAP. 10): tra gli altri punti in comune, questi due testi condividono in particolare l'idea che l'ascesa estatica attraverso i reami superiori del cosmo sarà coronata da una visione del Padre.

3. La conoscenza come via per la salvezza. Il fatto stesso che gli scritti ermetici presentino spesso un maestro nell'atto di istruire i suoi discepoli attesta che coloro che li leggevano erano convinti dell'importanza della conoscenza trasmessa da un maestro in carne ed ossa e del fatto che fosse necessario acquisire tale conoscenza nella sua forma più piena, come forma di salvezza. In altre parole, nei testi ermetici la salvezza non deriva dal riversare la propria fede su qualcuno o dal credere in qualcuno. Non è nemmeno una questione di grazia, una sorta di dono ricevuto dall'alto e che eleva chi lo riceve, né di etica (anche se in molti testi ermetici si afferma che è necessario tenere un comportamento corretto). Per ottenere la salvezza è essenziale acquisire una conoscenza, in particolar modo una conoscenza del funzionamento del cosmo e del suo rispecchiare la divinità.

4. La segretezza. I testi ermetici sono esoterici; non devono essere letti da estranei. Contengono insegnamenti sacri e di conseguenza non è raro trovare in essi avvertimenti che mirano a far sì che il loro contenuto non sia rivelato agli estranei. È possibile che questi avvertimenti rispondessero a un bisogno reale: nel quarto secolo vi erano cristiani particolarmente zelanti che iniziarono a perseguire i pagani e a distruggere sistematicamente i loro luoghi di culto (in particolare in Egitto, la patria degli *Hermetica*). È possibile, per un verso, che in queste situazioni i seguaci di Hermes dovessero fare molta attenzione. Per un altro verso, la maggior parte dei testi ermetici risale a epoche anteriori, dunque la segretezza e la necessità di proteggerne il contenuto da un pubblico considerato non degno era un tratto consolidato della tradizione. La stessa esigenza emerge, ad esempio, nelle parole con cui si apre il *Vangelo di Tommaso*: «Questi sono i detti segreti che Gesù il vivente ha proferito e che Didimo Giuda Tommaso ha scritto». Il *Discorso sull'Ogdoade e l'Enneade* si chiude con un giuramento che mira a preservare la segretezza del contenuto del libro e che lancia una maledizione su chiunque osi violarla.

5. La grandezza spirituale dell'Egitto. Gli scritti ermetici nascono in Egitto e riflettono antiche tradizioni religiose egizie o loro riletture; nella maggior parte dei casi, però, la religione dei faraoni è perduta ormai da tempo insieme con la capacità di decifrare i geroglifici. In quanto espressione della cultura "nazionale" egizia, in questi scritti emerge spesso un certo orgoglio per la propria patria e le sue tradizioni. Nel *Discorso sull'Ogdoade e l'Enneade*, ad esempio, si danno istruzioni all'anonimo allievo di Hermes affinché scriva quanto ha visto su una stele di colore turchese destinata ad essere posta nel tempio di Hermes, in un luogo chiamato Diospolis, che è probabilmente da identificare con il tempio di Thoth a Diospolis Magna, città un tempo nota come Tebe (Luxor) e oggi chiamata Qasr al-Agouz. *Asclepio* contiene inoltre una lunga lamentazione sulla decadenza dell'Egitto (70,3-71,9), chiamato «immagine del paradiso», «dimora dei cieli» e «dimora degli dèi». Sebbene si tratti di un passo dal tono apocalittico, è intessuto di un lessico derivante non dall'apocalittica giudaica (si vedano ad esempio i testi di cui si tratta nel CAP. 18), ma dalle antiche lamentazioni egizie come le *Lamentazioni di Ipou-our* (ca. 2190-2070 a.e.v.) e l'*Oracolo del vasaio* (ca. 130 a.e.v.). In questi testi trova espressione un profondo disprezzo e perfino un orrore per le invasioni dell'Egitto da parte di popoli stranieri, per la perdita di valori morali e l'abbandono di tutti gli dèi. Come l'*Oracolo del vasaio*, *Asclepio* si conclude con una matura visione

apocalittica della fine del mondo, seguita dal giudizio di Dio e dall'inizio di un mondo rinnovato e puro. L'immagine dell'Egitto come paradiso non si trova soltanto nei testi ermetici: nell'ambito di NH compare anche nel trattato *Sull'origine del mondo*.

Ci sono molte buone ragioni per pensare che coloro ai quali si deve l'inclusione di questi testi non cristiani nei codici di NH non dovessero affatto essere preoccupati nel copiare ciò che stavano copiando. È in realtà molto probabile che non intendessero marcare il confine tra scritti cristiani e scritti non cristiani, come invece talvolta siamo portati a pensare. Al contrario, coloro che copiarono questi testi e coloro che ne commisero la copiatura erano pienamente consapevoli del fatto che avevano molti elementi in comune con i testi cristiani, a partire dalla concezione di Dio Padre e dalla convinzione che attraverso la preghiera l'individuo potesse santificarsi al punto di diventare degno di vedere Dio.

Per approfondire

- ALBERTO CAMPLANI, *Scritti ermetici in copto: L'Ogdoade e l'Enneade; Preghiera di ringraziamento, Frammento del Discorso perfetto*, "Testi del Vicino Oriente Antico" 8 - "Letteratura egiziana gnostica e cristiana" 3, Paideia, Brescia 2000.
- BRIAN COPENHAVER, *Hermetica: The Greek Corpus Hermeticum and the Latin Asclepius in a New Translation*, Cambridge University Press, New York 1992.
- GARTH FOWDEN, *The Egyptian Hermes: A Historical Approach to the Late Pagan Mind*, Princeton University Press, Princeton 1988.
- ROELOF VAN DEN BROEK, *Gnosticism and Hermetism in Antiquity: Two Roads to Salvation*, in Roelof Van Den Broek, Wouter J. Hanegraaff (eds.), *Gnosis and Hermeticism From Antiquity to Modern Times*, State University of New York Press, Albany, NY, 1988.
- ANNA VAN DEN KERCHOVE, *La voie d'Hermès: Pratiques rituelles et traités hermétiques*, "Nag Hammadi and Manichaean Studies" 77, Brill, Leiden 2012.

Tradizioni apostoliche in conflitto

Lettera di Pietro a Filippo (NHC VIII,2)

Atti di Pietro e dei dodici discepoli (NHC VI,1)

Apocalisse di Pietro (NHC VII,3)

Incominciamo con una domanda: oltre a essere stati scoperti a NH, che cosa hanno in comune il *Vangelo di Tommaso*, la *Lettera di Pietro a Filippo*, l'*Apocrifo di Giacomo*, l'*Apocrifo di Giovanni* e il *Vangelo di Filippo*? La risposta è semplice: recano nel titolo nomi di apostoli di Gesù. Perché mai si dovrebbe inserire nel titolo di un testo il nome di un apostolo? La risposta più immediata è: per sfruttare l'autorità di quel nome. Molti di questi testi pretendono di essere stati scritti da testimoni oculari che conobbero Gesù e di contenere la registrazione scritta di un messaggio particolare che Gesù, in via privilegiata, avrebbe trasmesso direttamente loro.

Dopo l'esecuzione capitale di Gesù (avvenuta intorno al 30 e.v.), i suoi seguaci si ritrovarono a dover decidere come operare nel modo più fedele possibile a ciò che avevano imparato dal loro maestro. Era inevitabile che vi fossero disaccordi su chi ricordasse meglio tali insegnamenti, su chi davvero avesse compreso come agire e su come si dovessero dirimere tali visioni contrastanti in assenza di Gesù. La posta in palio, in fondo, era importante.

In questo capitolo prendiamo in considerazione alcuni testi di NH associati al nome di uno dei discepoli di Gesù: Pietro. Questo personaggio riserva senz'altro notevoli motivi d'interesse. Da un lato, nella tradizione cattolica romana, venne ad essere considerato senza dubbio il più importante tra i discepoli. Il cuore della chiesa cattolica è la basilica di San Pietro a Roma: all'interno (se vi siete stati lo avrete certamente notato) si leggono in latino queste parole rivolte da Gesù a Pietro: «*Tu es Petrus, et super hanc petram aedificabo ecclesiam meam*» (“Tu sei Pietro, e su questa pietra edificherò la mia chiesa”, Mt 16,18). Questa frase campeggia in caratteri di colore nero alti più di un metro e mezzo alla base dell'imponente cupola della basilica. Molti credono che le ossa di Pietro giacciono nel sottosuolo proprio sotto l'altare centrale, detto “della Confessione (i.e. della Con-

fessione di Pietro)”, e i papi fanno derivare la loro autorità da una linea di successione apostolica che arriva fino a Pietro, considerato dai cattolici il primo papa, colui che è stato investito direttamente da Gesù della responsabilità di succedergli.

Se però guardiamo al NT, notiamo che fra i testi in esso contenuti pochi sono quelli attribuiti a Pietro. Certo, si parla di Pietro negli *Atti degli Apostoli*, ma gli scritti che gli sono attribuiti sono soltanto due brevi lettere, 1 Pt e 2 Pt, relegate quasi alla fine della Bibbia. Se le raffrontiamo con le tredici lettere (alcune delle quali molto più lunghe) attribuite a Paolo, si tratta di ben poca cosa. Ancora più problematico è, poi, il modo in cui negli scritti del NT Pietro viene presentato quale capo degli apostoli. Il suo ritratto non è sempre brillante: certo, egli ha importanti intuizioni, ma spesso è piuttosto lento nel comprendere il senso delle parole di Gesù. Nel *Vangelo di Marco*, ad esempio, dove i discepoli fraintendono costantemente il senso della missione di Gesù nel mondo, Pietro è il primo a fraintenderlo, e in un’occasione viene perfino apostrofato come “Satana” da Gesù, perché rifiuta di accettare l’annuncio che questi fa della sua Passione. Nella tradizione cristiana, Pietro è inoltre famoso per aver negato ben tre volte di conoscere Gesù quando, dopo il suo arresto, i soldati romani e altri personaggi gli chiesero se lo conoscesse (Mt 26,71-75; Mc 14,66-72; Lc 22,54-61; Gv 18,15-27). Complessivamente, nel NT Pietro non emerge affatto come un eroe, come l’indiscusso successore di Gesù. Ciò che questi testi delle origini cristiane, alcuni a favore di Pietro, altri critici nei suoi confronti, attestano, è che nelle comunità primitive, a proposito di Pietro e del fatto che Gesù lo avesse davvero scelto tra gli altri suoi discepoli per guidare il movimento, deve esserci stato un certo dibattito. Tutti e tre gli scritti di NH che recano nel titolo il nome di Pietro (gli *Atti di Pietro e dei dodici discepoli*, la *Lettera di Pietro a Filippo* e l’*Apocalisse di Pietro*) sono stati composti nell’ambito di comunità presso le quali Pietro era tenuto in grande considerazione. Paradossalmente, essi enfatizzano questa opinione molto più di quanto non lo facciano i testi del NT, e altrettanto paradossalmente proprio la chiesa cattolica, che celebra Pietro come la “roccia” sulla quale è stata edificata la chiesa, li ha considerati eretici e ne ha ordinato la distruzione. Come sono andate, dunque, le cose? Nelle pagine seguenti osserveremo tale tradizione petrina esoterica (o segreta), che evidentemente si diffuse in talune comunità nell’ambito del conflitto di autorità che interessava il movimento cristiano in questa sua fase di diffusione.

La Lettera di Pietro a Filippo

La *Lettera di Pietro a Filippo* è una delle due lettere presenti nella biblioteca di NH; l'altra è il *Trattato sulla risurrezione*. Nell'antichità, in ogni caso, sotto il nome di Pietro circolavano molte lettere: due di esse figurano nella parte finale del NT. Nell'insieme, questi documenti si definiscono "lettere petrine". La *Lettera di Pietro a Filippo* somiglia per certi aspetti ad altre lettere petrine, ma è comunque un testo a sé, sconosciuto fino a quando non è stato scoperto a NH. Negli anni ottanta del secolo scorso è stata identifi-

Scrivere nel nome degli apostoli: testi pseudepigrifi e apocrifi

Due termini particolari nei quali ci imbattiamo non di rado nello studio dei testi antichi sono "pseudepigrifi" e "apocrifi". Entrambi sono termini tecnici che in greco indicano particolari tipologie di scritti religiosi. Si definisce "apocrifo" uno scritto segreto o nascosto ai più, contenente una rivelazione misteriosa e sacra. Nella biblioteca di NH troviamo due testi intitolati *Apocrifo di Giacomo* e *Apocrifo di Giovanni*; così erano probabilmente conosciuti nell'antichità, anche se alcuni studiosi oggi preferiscono tradurre il termine "apocrifo" con "libro segreto" (*Libro segreto di Giacomo*; *Libro segreto di Giovanni*). Essi si presentano come insegnamenti trasmessi da Gesù rispettivamente a suo fratello Giacomo e al suo discepolo Giovanni di Zebedeo. Gli apocrifi sono molto numerosi. Nessuno di essi si può definire realmente come un testo gnostico (la maggior parte non lo è affatto); nel complesso trattano una varietà di temi osservati da diversi punti di vista; pensiamo al *Protovangelo di Giacomo* (un racconto molto popolare e fortunato della nascita di Gesù) e agli *Atti apocrifi degli Apostoli*, una raccolta di racconti sui discepoli di Gesù nei quali è molto accentuato l'elemento miracoloso.

Si definisce "pseudepigrifo" un testo composto nel nome di un particolare autore, ossia sotto uno pseudonimo. Nell'antichità era comune che un anonimo autore – quasi come un *ghost-writer* – componesse un'opera e la attribuisse a un altro. Ciò non era visto come una falsificazione, ma come un tributo reso al prestigio e alla sapienza della figura alla quale si attribuiva il testo. La *Lettera di Pietro a Filippo* è uno pseudepigrifo che pretende di essere stato scritto da Pietro; ora, possiamo facilmente dedurre dal suo stile e dal suo lessico che è stata composta in un'epoca successiva a quella nella quale visse Pietro. Anche i due vangeli che nell'ambito di NH sono attribuiti a figure apostoliche (il *Vangelo di Tommaso* e il *Vangelo di Filippo*) sono pseudepigrifi, al pari delle apocalissi di Paolo, Giacomo, Adamo e Pietro. Soltanto il *Vangelo di Tommaso*, però, contiene un'esplicita attribuzione a Tommaso; il *Vangelo di Filippo*, invece, non dice di essere stato scritto da Filippo.

cata un'altra copia della lettera all'interno del Codice Tchacos, pubblicato per la prima volta nel 2006. Il testo della lettera proveniente da NH è in buono stato, presenta pochissime lacune e, al pari degli altri trattati, è la traduzione copta, successiva al secondo secolo, di un originale greco.

La lettera si apre con la richiesta fatta da Pietro a Filippo, dopo la morte di Gesù, di raggiungere lui e gli altri discepoli. Pietro si riunisce con i discepoli sul Monte degli Ulivi a Gerusalemme in attesa che Gesù si manifesti loro in quel luogo. I discepoli non possiedono una particolare sapienza o gnosi: quando Gesù appare, preoccupati gli pongono una serie di domande sulla natura degli arconti. Gesù li striglia con dolcezza, dicendo di avere già risposto a quelle domande «quando era nel corpo» (133,17; 138,3; 139,11), ma i discepoli non si mostrano capaci di comprendere pienamente le sue parole. Leggendo le nove pagine della lettera si può notare che, nonostante il titolo, essa consiste in un discorso di rivelazione, un genere letterario nel quale sono presentati insegnamenti esoterici di Gesù ai suoi discepoli.

Nel testo Pietro emerge come dotato di autorità e meritevole di fiducia: senza dubbio è il leader dei discepoli rimasti e sembra avere a sua volta dei discepoli (139,10). Ripieno di Spirito Santo, pronuncia un brillante discorso (come accade in At 2,14-42), al termine del quale i discepoli partono per la loro missione e iniziano a compiere guarigioni.

Pietro e la tradizione dei dodici apostoli

Secondo la tradizione, Gesù aveva dodici discepoli (Mc 3,13-19; Mt 10,1-4; Lc 6,12-16):

- Pietro (conosciuto anche come Simon Pietro);
- Andrea, fratello di Pietro;
- Giacomo di Zebedeo, fratello di Giovanni;
- Giacomo, figlio di Alfeo;
- Giovanni, conosciuto anche come Giovanni di Zebedeo;
- Filippo;
- Bartolomeo;
- Matteo (forse conosciuto come Levi);
- Tommaso (conosciuto anche come Didimo Giuda Tommaso);
- Taddeo;
- Simone (conosciuto anche come Simone lo Zelota);
- Giuda Iscariota (rimpiazzato da Mattia dopo la morte di Gesù).

I nomi presenti in questa lista si devono probabilmente più alla tradizione che alla storia; del resto la lista fornita da Luca differisce in alcuni punti rispetto a quelle di Marco e Matteo; i dodici apostoli, inoltre, non compaiono nel *Vangelo di Giovanni* (e i nomi dei discepoli che vi vengono menzionati sono in parte differenti). In realtà, Gesù ebbe ben più di dodici discepoli (il *Vangelo di Giovanni*, ad esempio, menziona Nicodemo e Giuseppe di Arimatea) ed ebbe anche discepoli (la tradizione cristiana primitiva ricorda Salome, Maria Maddalena e le sorelle Marta e Maria). Nella *Lettera ai Romani*, un testo molto importante e precedente ai vangeli, Paolo menziona una coppia di coniugi, Andronico e Giunia, definendoli «insigni tra gli apostoli» (Rm 16,7); in un'altra importante lettera, la *Prima ai Tessalonicesi*, Paolo menziona altri due apostoli: Timoteo e Sila (1 Ts 1,1; 2,6); in At 14,14 Barnaba è chiamato apostolo. Sebbene gli apostoli fossero di più, dodici era un numero particolarmente significativo per i primi cristiani, in quanto corrispondeva al numero delle tribù d'Israele. Queste discendevano dai dodici figli del patriarca Giacobbe; ciascuna (eccetto quella di Levi, i cui discendenti, i Leviti, erano stati incaricati del servizio sacerdotale nel Tempio di Gerusalemme) si stabilì in un particolare territorio d'Israele. Quando il cristianesimo, ormai cresciuto, si staccò definitivamente dal giudaismo, le figure dei dodici apostoli rimpiazzarono quelle dei figli di Giacobbe, e a ciascuna spettò un'area di azione missionaria.

Nel secondo secolo il numero dodici evocava immediatamente anche lo zodiaco. Questa associazione, per la verità, non era però particolarmente felice, in quanto si riteneva che le costellazioni dello zodiaco determinassero il destino degli esseri umani. Il destino astrologico corrispondeva a una sorta di determinismo: ad esempio, si credeva che i nati sotto il segno dell'Ariete fossero testardi. Si credeva che tanto il carattere quanto il destino fossero determinati dal segno zodiacale. Il *Vangelo di Giuda* è un testo del secondo secolo nel quale emerge con forza il simbolismo astrologico dei dodici apostoli: questi non vengono mai menzionati in modo esplicito, ma sono chiaramente associati alle stelle e al destino. Nel *Vangelo di Giuda* i discepoli sono personaggi negativi, addirittura demoniaci (cfr. il CAP. 20). Alcuni riflessi di questa visione sono visibili anche nell'*Apocalisse di Paolo*, dove si dice che Paolo attraversa i cieli e incontra tutti i discepoli nell'Ogdoade, una delle sfere cosmiche.

“Apostolo” o “discepolo”?

I termini “apostolo” e “discepolo” sono spesso interscambiabili, ma in realtà il loro significato è lievemente diverso. “Apostolo” deriva dal verbo greco *apostellein* (“inviare”) e indica quindi un discepolo che è stato inviato da Gesù in missione. “Discepolo” deriva dal verbo latino *discere* (“imparare”): i discepoli di Gesù erano suoi seguaci che nel corso della sua vita “impararono” da lui. Tutti i discepoli furono anche apostoli, ma non tutti gli apostoli erano stati discepoli: alcuni divennero apostoli più tardi. L’apostolo Paolo, ad esempio, non incontrò mai Gesù quando era in vita, ma divenne apostolo in seguito a un’apparizione del Gesù risorto. In altre parole, mentre la possibilità di essere discepoli di Gesù fu circoscritta al tempo in cui egli visse, il titolo di “apostolo” poté essere attribuito anche a coloro che si votarono alla causa del Cristo successivamente alla sua morte, qualora si fossero impegnati in prima persona nel diffondere il messaggio secondo il quale Gesù era il Messia e il Salvatore.

Pietro (e Paolo) negli *Atti degli Apostoli*

Il libro più esteso del NT, gli *Atti degli Apostoli*, incomincia laddove terminano i vangeli, ossia dopo la morte e la risurrezione di Gesù. Si tratta, del resto, del secondo dei due volumi di cui si compone l’opera dell’evangelista Luca. Gli *Atti* sono la prima opera storiografica cristiana e pertanto si tratta di uno scritto importantissimo. Secondo At 1-2, i discepoli di Gesù, cinquanta giorni dopo la sua morte, assistono a una ierofania (una manifestazione del divino): la discesa dello Spirito Santo. La loro fede viene così rinnovata; essi ricevono da Cristo il mandato di andare e predicare, guarire, compiere miracoli e attirare altre persone nel loro nuovo movimento religioso. Nel racconto degli *Atti* sembra filare tutto liscio, ma l’analisi di altre fonti ci dice che i primi passi del movimento che sarebbe diventato il cristianesimo non furono così semplici. C’erano molti leader in competizione, alcuni dei quali non avevano conosciuto Gesù quando era in vita, e c’erano diverse idee su che cosa significasse seguire Cristo.

Al centro di questo conflitto di autorità c’erano due personaggi molto importanti: il primo era l’apostolo Paolo, un giudeo proveniente dall’Asia Minore che era stato – come egli stesso afferma – un persecutore dei primi seguaci di Gesù fino a quando, sulla strada per Damasco ebbe un’esperienza religiosa che lo trasformò profondamente e per sempre, facendo

TABELLA 17.1

Scritti di NH associati a figure di apostoli

| | |
|----------|---|
| Giacomo | <i>Apocrifo di Giacomo</i> <i>Prima apocalisse di Giacomo</i> <i>Seconda apocalisse di Giacomo</i> |
| Pietro | <i>Atti di Pietro e dei dodici discepoli</i> <i>Apocalisse di Pietro</i> <i>Lettera di Pietro a Filippo</i> <i>Atti di Pietro (BG)</i> |
| Paolo | <i>Pregbiera dell'apostolo Paolo</i> <i>Apocalisse di Paolo</i> |
| Tommaso | <i>Vangelo di Tommaso</i> <i>Libro dell'atleta Tommaso</i> |
| Giovanni | <i>Apocrifo di Giovanni</i> |
| Filippo | <i>Vangelo di Filippo</i> |

di lui un «apostolo di Gesù Cristo». Paolo non aveva mai conosciuto Gesù, ma in virtù del suo incontro con il Cristo risorto riteneva di doversi meritare un posto tra gli apostoli, ossia tra coloro che Gesù stesso aveva inviato a diffondere il suo messaggio nel mondo. Questo fu un imprevisto per Simon Pietro, chiamato anche Cefa, che insieme a Giacomo era una delle guide della comunità dei credenti di Gerusalemme, successori di Gesù stesso. Pietro e Paolo avevano visioni differenti su che cosa volesse dire seguire fedelmente la strada indicata da Gesù. L'attività missionaria di Pietro, come già quella di Gesù, si svolgeva principalmente tra i giudei residenti in Giudea e Galilea; Paolo, al contrario, sosteneva che il Risorto lo avesse incaricato di diffondere la "buona notizia" presso i gentili, ossia i non giudei. Sebbene negli *Atti* il conflitto tra Pietro e Paolo risulti mitigato e si sostenga, ad esempio, che anche Pietro aveva predicato ai gentili e Paolo nelle sinagoghe, il disaccordo doveva essere grande: al di fuori degli *Atti*, infatti, nessun altro testo tenta di riconciliare le due figure. Le stesse lettere di Paolo (in particolare il secondo capitolo di *Galati*) rivelano le tensioni che esistevano tra i due.

In alcuni testi Pietro è presentato come il più importante tra gli apostoli; in altri a rivestire questo ruolo è Paolo; in altri ancora è Giacomo, il fratello di Gesù; in altri è Filippo o Tommaso o Maria Maddalena.

Nell'ambito di NH sono molti i testi che fanno riferimento alla figura di un apostolo come garante della propria autorevolezza (cfr. TAB. 17.1).

Nella prima metà degli *Atti* (fino al capitolo 12) a emergere è la figura di Pietro: egli è presentato come il capo degli apostoli e viene ritratto in termini senz'altro positivi. L'autore della *Lettera di Pietro a Filippo* potrebbe avere conosciuto gli *Atti* ed essersi trovato d'accordo con quanto dicono di Pietro: tra i due testi emergono numerose affinità. È interessante osservare come nei testi "petrini", quale è la *Lettera di Pietro a Filippo*, la figura di Paolo non compaia mai; i loro contenuti si potrebbero del resto definire "antipaolini".

Gli *Atti di Pietro e dei dodici discepoli* e gli atti apocrifi

Oltre al più famoso e più antico libro degli *Atti degli Apostoli* incluso nel NT, nell'antichità circolavano altri testi che raccontavano gli "atti" di singoli apostoli. Per quanto ne sappiamo, essi furono scritti dopo gli *Atti degli Apostoli*, e sono decisamente più coloriti e avventurosi. I cristiani ritenevano di conoscere molte cose dei discepoli di Gesù: nel secondo e nel terzo secolo circolavano numerosi testi che raccontavano le loro vite. Probabilmente questi racconti hanno avuto origine in un contesto orale: sul proprio o i propri apostoli preferiti si raccontavano storie, aneddoti e leggende che a un certo punto sono stati messi per iscritto. È però anche possibile che questi testi siano stati concepiti fin dall'inizio come opere letterarie; si trattava, in ogni caso, di racconti che oltre a corroborarne la fede, dovevano dilettere il loro pubblico. Poiché erano molto popolari e non si trattava propriamente di quel genere di libri che faceva preoccupare gli eresiologi, molti sono sopravvissuti. Tra questi ci sono:

- gli *Atti di Pietro*;
- gli *Atti di Paolo* (che contengono gli *Atti di Paolo e Tecla*);
- gli *Atti di Andrea*;
- gli *Atti di Filippo*;
- gli *Atti di Giovanni*;
- gli *Atti di Tommaso*.

Conosciamo il testo di questi atti apocrifi per lo più in greco, latino e copto, ma se ne conservano anche traduzioni in siriano, etiopico e slavo antico, il che attesta quanto fossero popolari. Traduzioni in lingue moder-

ne circolano su internet; leggendo questi racconti è facile rimanere affascinati. Al contrario di quanto accade negli *Atti degli Apostoli*, essi sono pieni di episodi fantastici, il che li avvicina al genere del romanzo ellenistico. Negli *Atti di Giovanni*, troviamo l'apostolo alle prese con le cimici che infestano la locanda dove passa la notte: egli intima loro di allontanarsi dalla sua stanza e al mattino i suoi compagni di viaggio constatano che egli si è riposato profondamente nella notte, in quanto le cimici attendono pazientemente fuori della sua stanza che egli esca, in modo da tormentare il prossimo avventore e lasciare in pace un «servo di Dio». In altri atti apocrifi incontriamo cani e galli parlanti, pesci che risuscitano e che dal piatto dove si trovano balzano nell'acqua per scappare via, e perfino una gara di levitazione tra Pietro e il suo acerrimo nemico Simon Mago nel Foro romano.

Negli *Atti di Pietro e dei dodici discepoli* non ci sono questi elementi romanzeschi; vi è però un racconto sufficientemente fantasioso, ricco di particolari folklorici, che si può accostare a quelli degli atti apocrifi. Si tratta dell'unico testo di questo genere presente a NH, quindi si scosta alquanto dagli altri scritti della collezione; è comunque rappresentativo di un genere molto conosciuto e molto popolare nell'ambito del cristianesimo antico.

Gli *Atti di Pietro e dei dodici discepoli*

Gli *Atti di Pietro e dei dodici discepoli* si trovano nel codice VI, una collezione composita che contiene alcuni testi pagani (cfr. CAP. 16). Essi sono però un testo chiaramente cristiano, e pertanto molto diverso dagli altri trattati presenti nel codice. Basato su un originale greco perduto, questo trattato, di cui prima della scoperta di NH non si sapeva nulla, è molto diverso anche dagli *Atti di Pietro*. Il testo è in buono stato e occupa dodici pagine; soltanto le prime due righe appaiono danneggiate. È difficile pervenire a una datazione della sua composizione; il testo tuttavia presenta alcune somiglianze con uno scritto di provenienza romana, il *Pastore di Erma*, della prima metà del secondo secolo. A partire da questo elemento, si può stimare che la composizione degli *Atti di Pietro e dei dodici discepoli* si collochi tra la metà del secondo e l'inizio del terzo secolo.

Gli *Atti di Pietro e dei dodici discepoli* sono una sorta di "romanzo el-

lenistico”, un genere che non implica necessariamente la presenza di un amore “romantico”, ma narra storie coinvolgenti e utilizza situazioni e personaggi predefiniti (ad esempio il viaggio in mare verso una terra sconosciuta, l’arrivo in quella terra e il contatto con la popolazione del luogo). Esso è anche un’allegoria: sotto il significato letterale del testo si cela un altro racconto, un racconto cristiano. Si tratta quindi di un documento gnostico? Al riguardo gli studiosi sono divisi, ma la maggior parte di loro direbbe che non lo è. Le storie raccontate sono fantasiose, ma non vi è nulla di scopertamente eretico nella visione del Cristo e della salvezza propria del testo. Non vi è un accento sulla conoscenza, non si parla di un demiurgo né sono presenti quegli altri elementi in virtù dei quali un testo si può definire “gnostico”.

L’allegoria negli *Atti di Pietro e dei dodici discepoli*

Se dunque non è un testo gnostico, di che cosa si tratta? Una cosa certa è che si tratta di un’allegoria. Ciò è chiaro a partire dal nome del luogo della città di fantasia nella quale si reca Pietro: “Abitazione” o “Dimora durevole”, che sta a indicare l’intero mondo abitato.

Possiamo pensare a un’allegoria come a una lunga parabola, una forma di discorso molto comune nei vangeli del NT. Gli *Atti di Pietro e dei dodici discepoli* possono invero aver tratto ispirazione dalla parabola di Gesù raccontata in Mt 13,45-46:

Il regno dei cieli è simile anche a un mercante che va in cerca di perle preziose; trovata una perla di grande valore, va, vende tutti i suoi averi e la compra.

Nel mondo antico le allegorie erano piuttosto comuni: se ne trovano molte, in particolare, negli scritti filosofici; e nel secondo secolo erano ormai diventate una forma letteraria popolare. Gli *Atti di Pietro e dei dodici discepoli* non sono gli unici tra gli atti apocrifi a contenerne una; negli *Atti di Tommaso* ce n’è un’altra molto celebre, l’*Inno della Perla*, nel quale a parlare è il figlio di un re. Durante un viaggio in Egitto, costui deve impossessarsi di una perla custodita da un serpente, ma a poco a poco si dimentica chi è e quale sia la sua missione. A ricordargliela è una lettera inviatagli dal padre, il re; egli prende dunque la perla e la porta nel suo regno. In un certo senso, questo inno è un’allegoria profondamente gnostica: il figlio

rappresenta l'anima inviata dal Padre, che si trova nel Pleroma, e che si è incarnata in un corpo umano; l'anima però dimentica la propria origine spirituale e si lascia intrappolare nella materia. Affinché si risvegli e si ricordi del suo compito è necessaria una "chiamata" spirituale proveniente dall'alto che le richiami alla mente la perla, la scintilla divina che ha in sé, affinché possa ritornare nel luogo donde è venuta. È la stessa storia raccontata nell'*Apocrifo di Giovanni*; è la stessa storia raccontata con un linguaggio diverso in un altro testo di NH, l'*Esegesi dell'anima*; è raccontata perfino in un film, *Matrix*. Si tratta di un'allegoria molto antica, e, nella misura in cui invita a riconoscere la propria origine divina, è decisamente una metafora gnostica.

L'allegoria presente negli *Atti di Pietro e dei dodici discepoli*, in ogni caso, non è gnostica. Anche qui si parla di una perla, ma, a differenza di quanto accade nell'*Inno della Perla*, non simboleggia la conoscenza di sé o la gnosi, bensì gli insegnamenti di Gesù. Un mercante di perle di nome Lithargoel dice a Pietro e agli altri discepoli che essi devono andare nella sua città e diffondere i loro insegnamenti, ma soltanto quelli che avranno rinunciato a ogni cosa potranno raggiungerla (5,19-25). La perla (gli insegnamenti di Gesù) è preziosa, deve essere difesa, e coloro che desiderano entrarne in possesso devono essere pronti a correre rischi e a rinunciare a ogni cosa. In questo messaggio non vi è nulla che si possa ricondurre direttamente alla gnosi, nella sua definizione classica (cfr. CAP. 1).

Perché la perla?

Negli *Atti di Pietro e dei dodici discepoli*, Pietro si imbatte in un mercante di perle il cui nome è Lithargoel ("la pietra splendente", dal greco *lithos*, "pietra", e *argos*, "splendente"; il suffisso "el" si riferisce a Dio e spesso compare nei nomi degli angeli). Attorno al mercante si accende un certo clamore, e tutti vogliono almeno dare un'occhiata al prezioso oggetto. Le perle erano davvero oggetti preziosi; nel secondo secolo e.v. venivano raccolte da pescatori specializzati nel Golfo Persico e nelle acque dell'attuale Sri Lanka, molto lontano da Roma. Erano pertanto articoli di lusso; un aneddoto antico racconta che, in seguito a una scommessa con Marco Antonio, Cleopatra sciolse una grande perla molto preziosa nel vino e la bevve. Al di là del loro valore materiale, le perle erano considerate il simbolo delle anime, o, più correttamente, della salvezza spirituale. È questo il significato simbolico che la perla assume negli *Atti di Pietro e dei dodici discepoli* e in un altro celebre testo antico, l'*Inno della Perla* contenuto negli *Atti apocrifi di Tommaso*.

L' *Apocalisse di Pietro*

Due sono i testi antichi che, ingenerando un po' di confusione, recano il titolo *Apocalisse di Pietro*. Quella di cui trattiamo qui viene chiamata *Apocalisse di Pietro di NH* oppure *Apocalisse di Pietro copta* per distinguerla dall'altra, detta di solito *Apocalisse di Pietro greca*, anche se (tanto per confonderci ulteriormente le idee) il miglior manoscritto che la preserva è in lingua etiopica. L' *Apocalisse di Pietro copta* è uno dei testi meglio conservati di tutta la biblioteca di NH; solo poche lettere non sono leggibili nel manoscritto. La traduzione copta, in ogni caso, non è molto buona, quindi anche se il manoscritto è molto ben conservato non è sempre facile capire che cosa dica il testo. Questo sembra sia stato composto in greco, ma alcuni ritengono che provenga dalla Siria, il luogo di origine di altri testi che parlano dell'apostolo Pietro e dove un tempo questo personaggio sembra essere stato molto popolare. Anche la data della composizione costituisce un mistero, ma probabilmente si deve collocare nel terzo secolo, in quanto il testo riporta alcune dure prese di posizione contro elementi dottrinali che presero piede in quel periodo.

A differenza dell' *Apocalisse di Pietro greca*, la nostra non è propriamente un' "apocalisse": è un dialogo di rivelazione nel quale il Cristo risorto parla al suo discepolo Pietro. A differenza di quanto accade in un'apocalisse, dove i misteri dell'universo vengono rivelati a un veggente (cfr. CAP. 18), Cristo qui racconta a Pietro la vera storia della crocifissione.

La figura di Pietro

Ci sono pochi dubbi sul fatto che l'autore di questo trattato considerasse Pietro il discepolo prediletto di Gesù. Sebbene Pietro tema che la folla inferocita scagliatasi contro Gesù uccida anche lui, e nonostante il fatto che egli rinnegherà Gesù tre volte, questi lo incoraggia e gli offre una visione che gli permette di interpretare quanto succederà. In questo modo si spiega la cattiva condotta che i vangeli (specialmente quello di Marco) attribuiscono a Pietro: egli rinnega Gesù perché ciò fa parte del piano divino. L' *Apocalisse di Pietro* condivide questa interpretazione del comportamento dell'apostolo con altri testi petrini, in maniera particolare con la *Lettera di Pietro a Filippo*.

La figura di Gesù

Nell' *Apocalisse di Pietro*, Pietro si comporta in fin dei conti come ci aspettiamo si debba comportare un leader, o il capo dei discepoli; l'atteggiamento di Gesù è invece sorprendente, addirittura spiazzante. Qui Gesù è un rivelatore o un mediatore divino (il lettore attento può notare che non viene mai chiamato "Gesù" né "Cristo", ma "Salvatore"), che permette a Pietro di vedere che cosa davvero ci sia dietro alla crocifissione. Le cose si fanno decisamente confuse: il Salvatore si intrattiene in un dialogo con Pietro *durante* la crocifissione, e non si tratta del Salvatore che stanno crocifiggendo sul Golgota, ma del «Gesù vivente». Così parla Pietro:

Che cosa vedo, Signore? Che sei tu quello che hanno preso e che tu mi stai afferando? Chi è costui, lieto e sorridente sull'albero? E sono di un altro i piedi e le mani che quelli stanno perforando?

Il Salvatore mi disse: "Quello che tu hai visto sull'albero, lieto e sorridente, quello è il Gesù vivente; ma quello nelle cui mani e nei cui piedi essi conficcano i chiodi è la sua parte carnale, che è il sostituto che viene esposto alla vergogna, quello che è nato nella sua apparenza. Ma guarda a lui e a me" (81,6-24).

Un Cristo che ride sulla croce? L'immagine è sorprendente, ma non è rara: la si trova anche in un altro testo di NH, il *Secondo trattato del grande Set*. Il Salvatore ride di fronte alla stupidità di coloro che predicano il «Cristo crocifisso». Ritorneremo a breve sul motivo per il quale Cristo ride; soffermiamoci ora su un altro elemento piuttosto interessante. Pietro, dunque, parla con Gesù il Salvatore e lo vede ridere mentre assiste alla crocifissione. Il suo racconto continua così:

E ho visto avvicinarsi a noi uno che assomigliava a lui, a lui che stava ridendo sull'albero. Ed egli era ripieno di Spirito Santo e questi è il Salvatore. E ci fu una grande, ineffabile luce intorno a loro e la moltitudine degli angeli ineffabili e invisibili lo lodava. E quando volsi lo sguardo a lui, colui che rende gloria fu rivelato (82,4-16).

In maniera del tutto singolare sembra qui entrare in scena un *terzo* Cristo: il primo è il Gesù carnale appeso alla croce, le cui mani e i cui piedi sono stati perforati; il secondo è il Salvatore che parla a Pietro; il terzo è questo Salvatore luminoso, «ripieno di Spirito Santo». Questa moltiplicazione di Gesù in vari Cristi divini è caratteristica di alcune cristologie setiane

nelle quali troviamo un Gesù terreno, un Cristo celeste e il Set celeste che è anch'esso Cristo (si veda a questo proposito il *Vangelo degli Egiziani*). Il triplice Cristo può essere connesso con la triplice natura degli esseri umani propria del setianesimo e del valentinianesimo. Il Gesù crocifisso sulla croce è "sarchico", un essere fatto di carne; il Salvatore che parla a Pietro è "psichico": è in altre parole l'anima o la sostanza eterea di Gesù Cristo; il Cristo glorioso circondato dagli angeli è il Cristo "pneumatico" o spirituale. Queste tre persone corrispondono alla tripartizione classica secondo cui gli esseri umani erano composti di corpo, anima e spirito. Per la maggior parte di noi oggi esiste una bipartizione naturale tra corpo e anima; ma l'anima, nella concezione antica, era una sorta di corpo etereo che come un carro trasportava lo spirito lungo il suo viaggio dalla sua origine, nelle sfere superiori del cosmo, al corpo, e viceversa, nel viaggio di ritorno che doveva affrontare dopo la morte del corpo. Secondo tale concezione, l'anima *serve* lo spirito, e questo spiega perché il Salvatore parli qui del Cristo come del suo «servo» e del suo «corpo etereo».

Questi testi petrini sono gnostici?

Nel loro insieme, questi tre testi sono utili a farci ragionare criticamente sul termine "gnostico" e la sua utilità a proposito della tradizione petrina. Gli *Atti di Pietro e dei dodici discepoli* non sono affatto un testo gnostico, in quanto non parlano di una conoscenza segreta che garantisce la salvezza, non fanno riferimento a un quadro cosmogonico né a una visione dualista, né ad altri chiari elementi del pensiero gnostico. Per quanto riguarda l'*Apocalisse di Pietro* e la *Lettera di Pietro a Filippo*, si può ragionevolmente dire che esse contengono elementi gnostici, anche se questi non sono distribuiti in egual misura nei due testi. Entrambi riportano discorsi di rivelazione nei quali il Salvatore manifesta particolari informazioni segrete sulla natura della realtà; ma mentre l'*Apocalisse di Pietro* si concentra sulla crocifissione, la *Lettera di Pietro a Filippo* registra gli insegnamenti del Salvatore sugli arconti e sulla loro origine e narra una versione del mito cosmogonico di Sophia che, sebbene si differenzi in molti aspetti dalle altre versioni in cui esso viene raccontato nell'ambito di NH, tuttavia si attiene a un modello generale che ci è familiare grazie agli altri testi setiani.

Un elemento comune è l'idea che Gesù non fosse realmente uomo e

che pertanto non abbia sofferto sulla croce (docetismo). Questa visione è condivisa da alcuni scritti associati al nome di Pietro: oltre all'*Apocalisse di Pietro*, il docetismo emerge nella *Lettera di Pietro a Filippo*, dove Pietro insiste sul fatto che, contrariamente a quanto poteva sembrare, Gesù non ha sofferto sulla croce (139,13-25). Anche nel *Secondo trattato del grande Set* Pietro parla con Gesù: qui Gesù ride dell'ignoranza di coloro che pensano di avere crocifisso il Cristo (51,20-52,3; 55,16-56,20); una delle accuse che gli eresiologi muovono contro i maestri gnostici è del resto quella di essere doceti.

Nel cristianesimo antico, quella del docetismo era una questione particolarmente spinosa, perché si poneva a partire da differenti visioni della natura del divino. Da un lato, alcuni ritenevano assurda, se non blasfema, l'idea che gli esseri umani avessero potuto causare sofferenze a Dio. Dio non può soffrire; è così lontano dagli esseri umani nella serie cosmica degli esseri viventi, che questi, dalla loro modesta posizione, non possono fargli nulla. Gli autori petrini che abbracciarono il docetismo sembrano averlo fatto a partire da questa idea fondamentale. Dall'altra parte, c'era chi insisteva sul fatto che Dio si era incarnato in un corpo interamente umano e che quindi Gesù aveva sofferto al pari di tutti gli esseri umani (anzi, di più, in quanto la sua sofferenza era per lo più spirituale ed "esistenziale"). Questa era la posizione dei cristiani proto-ortodossi. In ogni caso, affermare che tutti i doceti fossero gnostici equivale a semplificare le cose. Il trattato proveniente da NH intitolato *Melchisedek*, un discorso di rivelazione setiano (quindi tecnicamente gnostico) è fortemente antidoceta e polemizza contro coloro che dicono che Gesù non è stato realmente crocifisso, ritenendo erronea tale credenza.

La *Lettera di Pietro a Filippo* riprende il problema della sofferenza di Gesù in maniera sofisticata. Essa presuppone apparentemente una visione docetica in quanto sostiene che Gesù era «estraneo alla sua sofferenza» (139,21-22), ma al tempo stesso fa dire a Pietro che la sofferenza di Gesù era reale, e non solo nel momento della morte, ma fin dal momento nel quale si è incarnato. L'origine di questa sofferenza (non solo quella di Gesù, ma quella dei suoi seguaci) è nella «trasgressione della Madre» (139,23): questo testo non fa risalire il peccato originale alla disobbedienza di Adamo ed Eva nel giardino dell'Eden, ma alla disobbedienza di Sophia nel Pleroma, quando essa genera il deforme Ialdabaoth senza il permesso né la partecipazione del Padre. Erano in ballo la concezione di un Salvatore "sofferente" e le sue conseguenze etiche. Invece di considerare la sofferenza

di Gesù al momento della crocifissione come un elemento aberrante e inutile voluto dalle potenze delle tenebre, l'*Apocalisse di Pietro* vede l'universo come pervaso dalla sofferenza che ha avuto origine in una trasgressione divina primordiale. Il mito dell'origine del male conferisce così un senso alle sofferenze dei lettori del testo.

Visioni e autorità: le apparizioni del Risorto

Vari racconti della vita di Cristo concordano sul fatto che dopo essere stato crocifisso questi è apparso ai suoi discepoli. Si trattava certo di un fatto miracoloso, ma niente affatto pacifico: le questioni di come Gesù fosse apparso, di quale forma avesse assunto, e di che cosa avesse detto nel corso delle apparizioni erano animatamente dibattute tra i primi cristiani, e a questo proposito le fonti più antiche sono in patente disaccordo tra loro. Le apparizioni erano comunque importanti perché conferivano un'innequivocabile autorità a coloro che ne avevano beneficiato. In questo affascinante passo della *Prima lettera ai Corinzi*, Paolo parla della propria esperienza di contatto con il Risorto:

A voi infatti ho trasmesso, anzitutto, quello che anch'io ho ricevuto, cioè che Cristo morì per i nostri peccati secondo le Scritture e che fu sepolto e che è risorto il terzo giorno secondo le Scritture e che apparve a Cefa e quindi ai Dodici. In seguito apparve a più di cinquecento fratelli in una sola volta: la maggior parte di essi vive ancora, mentre alcuni sono morti. Inoltre apparve a Giacomo, e quindi a tutti gli apostoli. Ultimo fra tutti apparve anche a me come a un aborto (1 Cor 15,3-8).

In questo passo Paolo dice tante cose. Egli si rivolge alla comunità di seguaci di Gesù che ha fondato a Corinto intorno alla metà del primo secolo. A quel tempo, Gesù era morto da circa trent'anni. Nel dire queste cose Paolo intende innanzitutto spiegare da dove scaturisca la propria autorità: deve farlo perché, a differenza di Pietro e degli altri discepoli, non ha conosciuto Gesù quando era in vita. Deve quindi spiegare che ciò che gli conferisce la sua particolare autorità, insieme al suo fervore missionario, è la propria esperienza di Gesù, una visione che dal suo punto di vista costituisce il vertice di una gloriosa verità: Cristo è morto per redimere l'umanità dal peccato ed è risorto. Paradossalmente Paolo afferma che Pie-

tro è stato il primo ad assistere a un'apparizione del Risorto (per quanto a leggere attentamente i vangeli le cose non stiano proprio così). Egli dice, inoltre, che Cristo è apparso a Pietro e quindi ai Dodici, come se Pietro di fatto non fosse parte dei Dodici, ma probabilmente intende dire che Cristo prima è apparso al solo Pietro, poi ai Dodici di cui Pietro faceva parte: il titolo degli *Atti di Pietro e dei dodici discepoli* presuppone la stessa idea. Dopo un certo numero di altre emozionanti apparizioni, Cristo è infine apparso a Paolo (la curiosa definizione che dà di sé, «un aborto», va letta come un'espressione di umiltà).

Concentriamoci ora sulla prima parte del resoconto di Paolo, nella quale egli afferma che Cristo è apparso a Pietro per primo: questo corrisponde alla posizione su cui si basano testi petrini come la *Lettera di Pietro a Filippo* e l'*Apocalisse di Pietro*, e altri due testi di NH che non fanno riferimento a Pietro nel titolo ma che appartengono comunque a un filone petrino: il *Secondo trattato del grande Set* e l'*Apocrifo di Giacomo*. In altri testi, come il *Vangelo di Maria*, Pietro non è certo il primo destinatario delle apparizioni del Risorto (cfr. CAP. 20). Da questo capiamo che la questione di chi avesse visto per primo il Gesù risorto e di che cosa ciò comportasse dava origine a discussioni e dibattiti.

La controversia su chi fosse davvero il discepolo più importante emerge anche nell'*Apocalisse di Pietro*, che, al pari del *Secondo trattato del grande Set*, pure ascrivibile al filone petrino, contiene alcune tra le accuse più brutali rivolte ad altri cristiani, tra quelle che si trovano nei testi antichi. Una polemica è indirizzata contro qualcuno o qualcosa chiamato "Erma" (78,18), che è probabilmente un riferimento al già citato *Pastore di Erma*, un testo apocalittico molto popolare nel secondo secolo. L'autore inoltre si scaglia contro quei cristiani che chiamano sé stessi vescovi e diaconi «come se avessero ricevuto la loro autorità da Dio» (79,22-31); la polemica più accesa è comunque rivolta contro la teologia paolina. È stato Paolo, dopo tutto, a insistere su una teologia incentrata su «Cristo crocifisso». Egli stesso afferma: «Ritenni infatti di non sapere altro in mezzo a voi se non Gesù Cristo, e Cristo crocifisso» (1 Cor 2,2). I suoi insegnamenti, che pongono l'accento sulla sofferenza e la morte di Cristo, facevano inorridire i fautori della corrente petrina, i quali vedevano la propria cristologia messa in crisi dalla popolarità del paolinismo. In reazione all'aspra ostilità che correva tra queste due fazioni, verso la fine del primo secolo l'autore degli *Atti degli Apostoli* ha inteso riconciliare nella finzione letteraria le figure di Pietro e Paolo. Il suo tentativo, tuttavia, non è riuscito, e nei testi

petrini di NH troviamo oggi una testimonianza della morte lenta di questo filone un tempo vitale del cristianesimo antico che individuava in Pietro il primo e il migliore degli apostoli. C'erano comunque altre "scuole" per le quali Pietro era preminente tra gli apostoli; ciò che alla lunga fece la differenza tra quei gruppi di seguaci di Pietro che sopravvissero e quelli che invece non ce la fecero fu la teologia, o, più precisamente, la cristologia. I gruppi petrini che sostenevano che Cristo non avesse realmente sofferto e non fosse realmente morto sulla croce furono sconfitti da quei cristiani petrini che invece ponevano al centro della fede cristiana la realtà della crocifissione e della risurrezione di Gesù.

Per approfondire

- HANS-GEBHARD BETHGE, *Der Brief des Petrus an Philippus: Ein neutestamentliches Apokryphon aus dem Fund von Nag Hammadi (NHC VIII,2): Herausgegeben, übersetzt und kommentiert*, "Texte und Untersuchungen der altchristlichen Literatur" 141, Akademie Verlag, Berlin 1997.
- JAN N. BREMMER, ISTVAN CZACHESZ (eds.), *The Apocalypse of Peter*, "Studies on Early Christian Apocrypha" 7, Peeters, Leuven 2003.
- STEVAN DAVIES, *The Revolt of the Widows: The Social World of the Apocryphal Acts*, Southern Illinois University Press, Carbondale 1980.
- ANTTI MARJANEN, *The Suffering of One who Is a Stranger to Suffering: The Crucifixion of Jesus in the Letter of Peter to Philip*, in Ismo Dunderberg, Christopher Tuckett, Kari Syreeni (eds.), *Fair Play: Diversity and Conflicts in Early Christianity: Essays in Honour of Heikki Räisänen*, "Novum Testamentum Supplements" 103, Brill, Leiden 2002, pp. 487-8.
- ANDREA LORENZO MOLINARI, *The Acts of Peter and the Twelve Apostles (NHC 6.1): Allegory, Ascent, and Ministry in the Wake of the Decian Persecution*, Brill, Leiden 2000.
- ID., *The Apocalypse of Peter and its Dating*, in Louis Painchaud, Paul-Hubert Poirier, *Coptica Gnostica Manichaica: Mélanges offerts à Wolf-Peter Funk*, "Bibliothèque copte de Nag Hammadi – Études" 7, Peeters, Québec 2006, pp. 583-605.
- ELAINE PAGELS, *I Vangeli gnostici*, trad. it. di Massimo Parizzi, premessa di Daniele Sironi, Mondadori, Milano 2006.
- WILHELM SCHNEEMELCHER, ROBERT MCL. WILSON (edd.), *The New Testament Apocrypha*, vol. 2: *Writings Related to the Apostles*, John Knox Press, Louisville 1992.

L'Apocalisse! Visioni della fine del mondo

Apocalisse di Paolo (NHC V,2)

Apocalisse di Adamo (NHC V,5)

In questo capitolo parleremo di due testi che nei loro titoli contengono il termine “apocalisse”: l’*Apocalisse di Paolo* e l’*Apocalisse di Adamo*. Quindi prenderemo in considerazione alcuni passi apocalittici presenti in testi che di per sé non lo sono per determinarne la funzione letteraria. Innanzitutto è però necessario riconsiderare gli elementi costitutivi e le origini del genere apocalittico. Per incominciare, cerchiamo di immergerci nel contesto sociale del primo secolo e.v.

Il contesto sociale

Immaginiamo un mondo dove i demoni controllano le istituzioni, la guerra è onnipresente e il nemico sembra prendere piede ogni giorno di più. I nostri luoghi santi sono stati profanati e distrutti, i nostri leader sono stati pubblicamente torturati e giustiziati. Sono proibite le riunioni pubbliche, e coloro che levano la loro voce contro l’istituzione politica vengono arrestati, torturati e messi a morte davanti a tutti. Questo era il mondo per molti giudei e cristiani del primo e del secondo secolo: non stupisce che alcuni di loro pensassero che quel mondo dovesse finire molto presto.

In questo contesto di violenza e oppressione politica, prima i giudei e poi anche i cristiani iniziarono a produrre un particolare genere di scritti che noi chiamiamo “apocalissi” o “letteratura apocalittica”. Il termine “apocalisse” significa letteralmente “svelamento” (dal greco *apo*, “via”, *kalupto*, “velare”, quindi “togliere via il velo”). Il termine è simile al latino *revelatio* (“rivelazione”), che pure contiene il termine *velum* (“velo”). In inglese l’*Apocalisse* di Giovanni è anche chiamata “*Revelation*” (“Rivelazione”). Alla maggior parte di noi il termine “apocalisse” evoca immediatamente immagini da fine del mondo, ma il suo esatto significato è un altro: si riferisce in

primo luogo a qualcosa che viene svelato, per lo più una conoscenza della natura e della forma dei cieli. Questa conoscenza comprende di solito una serie di informazioni sulla struttura e sulla geografia celesti, ossia sulla localizzazione degli elementi celesti: dice ad esempio dove vanno il sole e la luna quando non li vediamo, dove sono le dimore dei venti e della pioggia; dice dove vanno a finire le anime dopo la morte o dove si trovano elementi quali templi e città celesti che sono i modelli dei loro corrispettivi terrestri. Ci sono poi altre cose che si riteneva si potessero vedere nei cieli:

- gli angeli e gli altri esseri celesti;
- il trono divino sul quale è assiso Dio, generalmente collocato nel tempio celeste della Gerusalemme celeste;
- il paradiso o eden (che si riteneva si trovasse nei cieli, non sulla terra);
- le anime dei beati e le anime degli empi che percorrevano il loro viaggio nel cosmo, in vista di una reincarnazione in corpi umani o della conquista del più elevato regno celeste.

Un'apocalisse è dunque simile a una guida turistica, una sorta di *Lonely Planet* o di *Let's Go: Cosmos* da leggere per il piacere di immaginare un viaggio. In alcuni casi le persone la portavano con sé, o almeno ci provavano: nelle tombe di monaci egiziani sono stati trovati molti testi apocalittici. Questo ci induce a pensare che avessero voluto portare con loro nella tomba queste apocalissi proprio per utilizzarle come "guide" per il loro viaggio nell'aldilà.

La letteratura apocalittica giudaica

Sebbene sia molto attestato nella produzione letteraria dei cristiani, il genere apocalittico in realtà nasce in seno al giudaismo. La più antica apocalisse nota è un testo giudaico non canonico, il *Primo libro di Enoch*, il cui nucleo più antico risale al terzo secolo a.e.v. Un'altra antica apocalisse, il *Libro di Daniele* contenuto nella Bibbia ebraica, è stata scritta intorno al 165 a.e.v. Il *Libro di Ezechiele*, anch'esso compreso nella Bibbia ebraica, può essere anche più antico; sebbene non si tratti di per sé di un'apocalisse, contiene elementi apocalittici che influenzarono autori posteriori, tra i quali quelli dei testi ritrovati a NH. Se non lo si è mai fatto, è consigliabile leggere *Ezechiele* e *Daniele*: sono libri molto affascinanti e pieni di immagini straordinarie.

Ezechiele e *Daniele* costituiscono gli esempi più noti del genere apocalittico in quanto sono testi canonici; ci sono tuttavia molti altri testi simili.

Tra le principali apocalissi giudaiche ricordiamo il *Primo libro di Enoch*, il *Quarto libro di Esdra* e il *Secondo libro di Baruch*; i cattolici e gli ortodossi hanno familiarità con il *Quarto libro di Esdra* (in alcune edizioni della Bibbia è chiamato *Secondo libro di Esdra*). Il *Primo libro di Enoch* è un antico testo giudaico composto in greco nel terzo secolo a.e.v.; racconta il viaggio celeste del suo protagonista, Enoch. Secondo Gen 5,1-24 Enoch è il padre di Matusalemme e il bisnonno di Noè. Uomo retto, Enoch non muore, ma all'età di 365 anni viene rapito in cielo. Il *Primo libro di Enoch* narra nel dettaglio il viaggio celeste di Enoch e contiene un affascinante racconto della caduta degli angeli, che nell'antichità fu molto popolare. Molti autori dei testi di NH sembrano aver conosciuto e utilizzato *1 Enoch* ed *Ezechiele*; in particolare si rifà a questi testi il repertorio simbolico impiegato nell'*Ipostasi degli arconti* e nell'*Apocrifo di Giovanni*. Possiamo dunque affermare che, indipendentemente dal fatto che fossero giudei, questi autori conoscevano molto bene le tradizioni e i testi dell'apocalittica giudaica.

Caratteri della letteratura apocalittica

Almeno due sono gli elementi che si ritrovano costantemente nei testi apocalittici: 1. un rivelatore divino inviato dai cieli a svelare una sapienza celeste oppure a fare da guida attraverso i cieli; 2. un destinatario della rivelazione, spesso un veggente. Tra il rivelatore e il destinatario spesso c'è un dialogo, e questi testi contengono molti elementi visivi, ossia descrivono nel dettaglio il contenuto delle visioni del veggente. Talvolta il rivelatore celeste spiega al veggente (e quindi al lettore) il significato degli oggetti curiosi che questo incontra nel suo itinerario (ho detto "il" veggente con cognizione di causa: praticamente in tutti i testi apocalittici giudaici e cristiani in nostro possesso il veggente è un uomo, con la sola possibile eccezione di Maria Maddalena nel *Vangelo di Maria* e nei *Libri di Jeu*, che però non fanno parte della biblioteca di NH).

Un altro tratto costante è la presenza di un conflitto: un'apocalisse si contestualizza sempre in una guerra che si svolge nei cieli, talvolta fra i cieli e la terra. Tuttavia c'è sempre la speranza. Nonostante il panorama sia oscuro, c'è sempre una piccola parte dell'umanità che sarà risparmiata, mentre il resto patirà sofferenze indicibili. Il giudizio è attuato da Dio, e alla fine i giusti che nel presente soffrono saranno vendicati e riusciranno,

dunque, vittoriosi. Uno degli obiettivi dei testi apocalittici, quindi, è di dispensare speranza e rassicurare, oltre che rivelare insegnamenti celesti.

Nel 1978 in un congresso di storici delle religioni furono discussi i temi presenti nella letteratura apocalittica; da quel congresso scaturirono alcuni influenti studi pubblicati nella rivista scientifica "Semeia". Gli studiosi formularono una definizione che è diventata famosa, la "definizione di 'Semeia'", che definiva l'apocalittica in questi termini:

Genere della letteratura di rivelazione che prevede un impianto narrativo nel quale viene trasmessa una rivelazione di una realtà trascendente da un essere ultramondano a un destinatario terreno.

Questa definizione specifica che un'apocalisse è una forma letteraria (non, ad esempio, uno scritto di carattere storiografico né uno scritto profetico) e contiene un racconto (ha «un impianto narrativo») nel quale un veggente (umano) riceve una conoscenza segreta circa l'universo in virtù di un incontro con un essere ultramondano.

Le apocalissi si dividono in due tipologie: i "viaggi celesti" e i "bozzetti storici". Ecco alcune delle loro caratteristiche fondamentali:

1. I viaggi celesti narrano il viaggio di un veggente il quale viene guidato da un rivelatore celeste, di solito un angelo. Questo tipo di apocalisse si incentra su alcuni particolari misteri circa la vera natura del mondo.
2. I bozzetti storici utilizzano un linguaggio simbolico e criptico per rappresentare in termini allusivi le realtà politiche dell'epoca dell'autore. Ad esempio, nel secondo capitolo del *Libro di Daniele*, una statua o un'immagine realizzata con quattro materiali diversi simboleggia il susseguirsi di quattro regni terreni. Talvolta simboli come questo vengono esplicitamente spiegati, altre volte è difficile dire a che cosa si riferiscano, specialmente per lettori che non abbiano dimestichezza con la realtà politica nella quale viveva l'autore. Ad esempio, la città di Babilonia che siede su una bestia con sette teste nell'*Apocalisse di Giovanni* non viene mai spiegata, ma nondimeno si ritiene che simboleggi la città di Roma con i suoi sette colli. Questo modo di esprimersi circospetto e simbolico, impiegato per parlare di realtà politiche, aveva la funzione di proteggere questi libri e impedire che il contenuto fosse scoperto dai nemici. Questo secondo tipo di apocalisse è più raro del primo e non è attestato a NH.

Secondo una teoria accreditata, la maggior parte delle apocalissi giudaiche furono scritte in specifiche condizioni di crisi, quando era necessa-

 Altre apocalissi

Molti conoscono l'*Apocalisse di Giovanni*, ma forse non tutti sanno che possediamo altri antichi testi apocalittici di matrice sia giudaica sia cristiana. I principali sono:

- gli *Oracoli sibillini* (ca. 150 a.e.v. e oltre);
 - i *Testamenti dei dodici patriarchi* (tardo II sec. a.e.v.);
 - l'*Assunzione di Mosè* (6-36 e.v.);
 - l'*Ascensione di Isaia* (I sec. e.v.);
 - l'*Apocalisse di Mosè* (ca. 70 e.v.);
 - il *Testamento di Abramo* (I sec. e.v.);
 - il *Libro dei segreti di Enoch* (I sec. e.v.);
 - l'*Apocalisse di Abramo* (70-100 e.v.);
 - il *Pastore di Erma* (inizi II sec. e.v.).
-

rio utilizzare quel particolare linguaggio e quell'elaborato simbolismo per rimanere in incognito ed evitare la persecuzione. Ad esempio, la grande bestia che esce dalle acque e che reca il numero 666 in Apoc 13,17-18 era probabilmente un riferimento in codice a Nerone, che perseguì giudei e cristiani nel primo secolo (cfr. CAP. 3). Molti studiosi sostengono che il vero significato di alcuni di questi simboli fosse però evidente ai giudei, ai cristiani e ai pagani del tempo e che i riferimenti in codice tipici della letteratura apocalittica fossero dovuti più al conformarsi dell'autore al genere letterario che alla volontà di celare alcuni contenuti del testo agli estranei (in altre parole, l'autore utilizzava simboli e riferimenti in codice perché lo richiedeva il genere apocalittico).

La fine del mondo?

La maggior parte di noi è abituata ad associare la parola "apocalisse" alla fine del mondo: del resto, le apocalissi che parlano della "fine del mondo" costituiscono un particolare sottogenere della letteratura antica. In esse la fine viene preannunciata da tuoni e altri sconvolgimenti cosmici, da catastrofi, stragi, guerre e talvolta dal ritorno di una minoranza fedele nel regno del Primo genitore. Alcune apocalissi si trovano anche nella biblioteca di NH, ma nessuna è spettacolare quanto l'*Apocalisse* canonica, questo forse perché nel secondo o nel terzo secolo, quando furono composte, sempre meno per-

 L'escatologia

Il termine “escatologia” deriva dal greco *eschaton*, “fine dei tempi”. In età ellenistica e romana si diffuse in alcuni ambienti giudaici l’idea che la fine del mondo si stesse avvicinando. Questa attesa escatologica emerge in numerosi scritti del NT, in modo particolare nelle lettere di Paolo. È difficile dire se Gesù fosse un profeta apocalittico che proponeva una visione del mondo escatologica (si veda, ad esempio, la “piccola apocalisse” o discorso escatologico di Mc 13); è chiaro, però, quanto i vangeli affermano di Giovanni il Battista, il quale predicava una dottrina di conversione in preparazione al giorno del giudizio (ad esempio Lc 3,7).

Tecnicamente, a NH sono presenti due tipi di escatologia: una futura e una individuale. Mentre quella futura ha a che fare con il destino dell’intero cosmo, quella individuale riguarda il destino delle singole anime. Un esempio di escatologia futura si può individuare nelle immagini degli sconvolgimenti cosmici presenti nelle pagine finali della *Protennoia trimorfe* e di *Sull’origine del mondo*. Esempi di escatologie individuali si trovano invece nel passo della *Prima apocalisse di Giacomo* in cui si parla del giudizio dell’anima dopo la morte (33,2-36,1) o nella descrizione delle anime che vengono torturate nel *Libro dell’atleta Tommaso* (142-143).

sone credevano ancora che il mondo dovesse presto finire. Il secondo secolo fu in generale un periodo di pace e stabilità politica ed economica. Certo, i cristiani del tempo potevano non pensarla esattamente così, in quanto il secondo secolo fu anche un periodo di persecuzioni e di martiri. In ogni caso la riflessione apocalittica si orientò sempre meno sulla produzione di immagini catastrofiche della fine dei tempi. Nel terzo secolo il modello del “viaggio celeste” soppiantò quello del “bozzetto storico”, che più spesso rappresentava scenari da fine del mondo. A ogni buon conto, quando i cristiani e i giudei immaginavano la fine del mondo, non lo facevano nei termini in cui siamo abituati a pensarla oggi e che sono rappresentati in film come *Armageddon* e *2012*. La immaginavano piuttosto come la fine del potere politico dominante (ad esempio, nel secondo secolo, l’Impero romano) e l’inizio di una nuova era di giustizia comunque intesa.

Le apocalissi di Nag Hammadi

A NH ci sono molte apocalissi. Soltanto nel codice V ce ne sono quattro, il che lo rende nel complesso una sorta di “libro di rivelazioni”. Cinque recano il titolo di “apocalisse”: l’*Apocalisse di Paolo*, l’*Apocalisse di Adamo*,

TABELLA 18.1

Le apocalissi di NH

- I. Apocalissi esplicitamente intitolate "apocalisse di"
 - a) titolo appropriato
 - Apocalisse di Adamo* (NHC V,5)
 - Apocalisse di Paolo* (NHC V,20)
 - b) titolo inappropriato
 - Apocalisse di Pietro* (NHC VII,3)
 - (Prima) apocalisse di Giacomo* (NHC V,3)
 - (Seconda) apocalisse di Giacomo* (NHC V,4)
- II. Apocalissi che non recano nel titolo il termine "apocalisse"
 - Concetto della nostra grande Potenza* (NHC VI,4)
 - Parafrasi di Shem* (NHC VII,1)
 - Allogene* (NHC XI,3)
 - Marsane* (NHC X,1)
 - Zostriano* (NHC VIII,1)
- III. Testi che contengono passi apocalittici
 - Asclepio* (NHC VI, 8; 70,3-74,17)
 - Sull'origine del mondo* (NHC II,5; 126,32-127,17)
 - Protennoia trimorfe* (NHC XIII,1; 43,4-44,29)

Adattata da Martin Krause, *Die literarischen Gattungen der Apocalypsen von Nag Hammadi*, in David Hellholm (ed.), *Apocalypticism in the Mediterranean World and the Near East: Proceedings of the International Colloquium on Apocalypticism Uppsala, August 12-17, 1979*, Mohr Siebeck, Tübingen 1983, pp. 621-37, a p. 625.

l'*Apocalisse di Pietro*, la *(Prima) apocalisse di Giacomo* e la *(Seconda) apocalisse di Giacomo*. Tre di queste, in ogni caso, (quella di Pietro e le due di Giacomo), tanto per confondere un po' le cose, non sono propriamente apocalissi, ma dialoghi di rivelazione tra Gesù e un discepolo. Un dialogo di rivelazione contiene un discorso di un rivelatore celeste sulla natura del cosmo, ma non ha nulla a che fare con un viaggio celeste né con la fine del mondo. In ogni caso, ci sono sufficienti punti di contatto tra i due generi da rendere la distinzione stessa poco utile. Per aumentare ancora la confusione, a NH sono presenti altre apocalissi non esplicitamente identificate come tali nei titoli, ma che in realtà lo sono. Inoltre ci sono passi apocalittici all'interno di testi che di per sé non sono apocalissi. La TAB. 18.1 può essere utile per orientarsi fra questi testi.

Le cose, però, sono ancora più complicate. Fra i testi apocalittici pre-

TABELLA 18.2

Tipologie delle apocalissi presenti a NH

I. Rivelazioni senza un viaggio

a) Discorsi

Apocalisse di Adamo (NHC V,5)*Allogene* (NHC XI,3)*(Seconda) apocalisse di Giacomo* (NHC V,4)*Melchisedek* (NHC XI,1)

b) Dialoghi

Sophia di Gesù Cristo (NHC III,4; BG)*Apocrifo di Giovanni* (NHC II,1; III,1; IV,1; BG)*(Prima) apocalisse di Giacomo* (NHC V,3)*Apocalisse di Pietro* (NHC VII,3)*Lettera di Pietro a Filippo* (NHC VIII,3)*Hypsifrone* (NHC IX,4)

II. Rivelazioni con un viaggio

a) Discorsi

Parafrasi di Shem (NHC VII,1)*Marsane* (NHC X,1)

b) Dialoghi

Zostriano (NHC VIII,1)*Apocalisse di Paolo* (NHC V,2)

Adattata da Francis Fallon, *The Gnostic Apocalypses*, in "Semeia", 14 (1979), pp. 123-58.

sentì a NH possiamo ulteriormente identificarne alcuni che presentano un viaggio celeste e altri che non lo presentano (TAB. 18.2). Alcuni di questi testi sono discorsi che descrivono una situazione e altri sono dialoghi tra il Gesù risorto e i discepoli. Una volta chiarite (!) queste cose, possiamo passare a esaminare due testi apocalittici classici provenienti da NH: l'*Apocalisse di Paolo* e l'*Apocalisse di Adamo*.

L'*Apocalisse di Paolo* (NHC V,2)

Nella *Seconda lettera ai Corinzi*, Paolo fa una curiosa affermazione: «So che un uomo, in Cristo, quattordici anni fa – se con il corpo o fuori del corpo non lo so, lo sa Dio – fu rapito fino al terzo cielo. E so che quest'uomo – se con il corpo o senza corpo non lo so, lo sa Dio – fu rapito in paradiso e

udi parole indicibili che non è lecito ad alcuno pronunciare» (2 Cor 12,2-4). Si ritiene concordemente che qui Paolo, nonostante si esprima in terza persona, stia parlando di sé: questo breve passo ha costituito una sorta di trampolino per alcuni autori successivi, che si sono domandati che cosa Paolo vide durante questo suo viaggio celeste. In ogni caso, questo tema viene trattato da numerosi testi apocalittici, tra i quali l'*Apocalisse di Paolo greca*, l'*Apocalisse di Paolo di NH* (o copta) e probabilmente un'*Ascensione di Paolo* che però è perduta. L'*Apocalisse di Paolo greca* era conosciuta nel medioevo, e ha costituito anche una delle fonti della *Commedia* dantesca.

L'*Apocalisse di Paolo di NH* è breve: consta di sole sette pagine; se ne conosce soltanto una copia, quella presente nel codice V. Il titolo compare sia all'inizio sia alla fine del trattato. Il testo racconta l'ascesa di Paolo dal suo inizio, nel terzo cielo, e il suo viaggio tra il quarto e il decimo cielo. Nel corso della sua salita Paolo vede il destino delle anime nelle sfere celesti: come vengono giudicate, punite e rimandate indietro per reincarnarsi oppure innalzate fino al cielo più alto. Paolo stesso si unisce alle anime dei beati nel terzo cielo, dove il racconto all'improvviso si interrompe. Nella narrazione ci sono momenti degni di nota. Come si racconta negli *Atti degli Apostoli*, Paolo si sta dirigendo verso Gerusalemme per incontrare i discepoli di Gesù: verso questo suo incontro con i dodici viene guidato come un bambino dallo Spirito Santo. Gli apostoli, però, non sono esseri umani, ma esseri spirituali che vivono nell'Ogdoade, l'ottavo cielo. Non sappiamo esattamente che cosa questo significasse. Si tratta forse dei corrispettivi celesti degli apostoli? Forse sì, in quanto, quando si trova nel quarto cielo, Paolo guarda verso la terra e vede «i dodici apostoli alla sua destra e alla sua sinistra nel creato [i.e. sulla terra]». Perché gli apostoli hanno i loro “doppi” nell'ottavo cielo? Una ragione potrebbe essere che l'ottavo cielo era ritenuto il primo cielo esterno alle sette sfere dei pianeti (cfr. CAPP. 17 e 20), quindi era al di fuori del controllo del fato (il fato infatti era regolato dai pianeti). Una spiegazione più complessa connette i dodici apostoli con i segni zodiacali, in quanto in alcuni modelli cosmologici lo zodiaco si trova al di fuori delle sette sfere dei pianeti. L'associazione degli apostoli con i segni dello zodiaco è molto antica e tutt'altro che rara; essa è alla base delle concezioni esoteriche cristiane medievali e rinascimentali.

Ecco che cosa vede Paolo.

- Quarto cielo: angeli che assomigliano a dèi, i quali sono preposti al giudizio dei morti.
- Quinto cielo: un grande angelo con un bastone di ferro accompagnato

da grandi angeli con flagelli «che pungolano le anime fino a giudizio» (altri esempi di angeli che hanno la funzione di castigare le anime si trovano in: *Discorso perfetto* 78,24-32; *Libro dell'atleta Tommaso* 141,36-39).

– Sesto cielo: non si fornisce un racconto di che cosa accade qui; Paolo guarda al cielo superiore.

– Settimo cielo: un vegliardo vestito con vesti bianche seduto su un trono (identificabile con Yahveh, il Dio biblico, cfr. Dn 7,13; *1 Enoch* 46-47).

– Ottavo cielo (Ogdoad): gli apostoli.

– Nono cielo: esseri celestiali.

– Decimo cielo: gli spiriti dei beati.

La presenza del motivo del giudizio dei morti è qui significativa; il tema penetra nei testi cristiani a partire dalla fine del primo secolo. Si noti che il giudizio qui non si svolge nell'inferno, come prevede la successiva teologia cristiana, ma nei cieli: ci vorrà ancora tempo perché nella tradizione cristiana si cominci a pensare al giudizio (e al supplizio) delle anime nell'inferno. Il motivo del tormento delle anime discende dalla tradizione greca: lo si trova, ad esempio, nel nono libro dell'*Odissea*. Alcuni vedono nell'immagine dei tre angeli con i flagelli una rivisitazione del mito greco delle Furie o Erinni. Certo, secondo alcuni testi apocalittici giudaici, ad esempio il decimo capitolo del *Testamento di Abramo*, le anime sono punite dopo la morte; ma questa rappresentazione del giudizio dei morti deriva dai testi funerari dell'antico Egitto come il *Libro delle porte*, secondo il quale ogni regno dell'oltretomba è separato dal successivo da un cancello custodito da una dea. Secondo questi testi egizi il cuore del defunto viene posto su una bilancia a due piatti (sull'altro piatto c'è una piuma) e viene pesato dalla dea Ma'at. Lo scenario è molto simile a quello di un tribunale, dove possono essere convocati dei testimoni. Se il cuore risulta troppo pesante (e pertanto impuro), Ammit il divoratore di ossa, una creatura mostruosa in parte leopardo in parte alligatore in parte ippopotamo, lo sbranerà avidamente. Altri elementi di ascendenza egizia presenti nell'*Apocalisse di Paolo* sono la presenza presso ciascuna porta di un esattore di pedaggi e l'uso, accanto ai segni e ai simboli, di formule che fungono da "parole d'ordine" e che permettono di attraversare i vari regni, porta dopo porta.

Nell'*Apocalisse di Paolo*, echi di temi egizi come quello del giudizio dell'anima si affiancano a temi derivati dalla filosofia greca, in particolare dall'ambito della morale: l'esame dell'anima non ha lo scopo di accertarne l'eventuale impurità, ma quello di stabilire se si sia lasciata trascinare

da passioni negative (ira, collera, invidia, bramosia). Nell'epoca di composizione del testo era già diffusa l'idea che l'essere umano fosse incline al peccato e che fosse necessario astenersi da esso per essere giudicati in maniera positiva dopo la morte. Si noti, però, che cosa succede alle anime che hanno peccato: esse sono rimandate sulla terra per reincarnarsi in altri corpi che sono stati appositamente preparati. Può trattarsi di corpi umani o animali: un testo cristiano parla, ad esempio, di anime empie che sono fatte entrare in corpi di maiali. Anche quello di reincarnazione è un concetto che deriva dalla Grecia antica; è interessante ritrovarlo qui.

Sorprendente è quanto Paolo vede nel settimo cielo: l'immagine deriva dalle tradizioni giudaiche che visualizzano Yahveh seduto su un grande trono e vestito di abiti splendenti. Si confronti questa immagine con il seguente passo del *Libro di Daniele*:

Io continuavo a guardare,
 quand'ecco furono collocati troni
 e un vegliardo si assise.
 La sua veste era candida come la neve
 e i capelli del suo capo erano candidi come la lana;
 il suo trono era come vampe di fuoco
 con le ruote come fuoco ardente.
 Un fiume di fuoco scorreva
 e usciva dinanzi a lui,
 mille migliaia lo servivano
 e diecimila miriadi lo assistevano.
 La corte sedette e i libri furono aperti.
 (Dn 7,9-10)

Ma ancora più significativo è il modo in cui nell'*Apocalisse di Paolo* si comporta la figura di Yahveh: anziché agire come il Dio supremo della Bibbia, questo vegliardo interroga Paolo allo stesso modo delle divinità che custodiscono le porte; agisce, in altre parole, come una divinità o un demone minore. Il breve dialogo che segue, nel quale il vegliardo domanda a Paolo dove stia andando, segue un modello standardizzato che troviamo in altri testi in cui si parla dell'interrogazione dell'anima (ad esempio il *Vangelo di Maria*, la *Prima apocalisse di Giacomo* e il detto 50 del *Vangelo di Tommaso*). Nell'*Apocalisse di Paolo* non v'è spazio per alcuna ambiguità: il dio dei giudei è qui un demone debole e ignorante che nonostante i suoi sforzi non riesce a bloccare il viaggio delle anime dei beati verso l'alto. Questa immagine è

 Quanti cieli?

Tutti conosciamo l'espressione "essere al settimo cielo" come metafora per indicare una condizione di estrema felicità. Essa discende dall'antico modo di concepire i cieli come una serie di livelli successivi, una concezione che risale al mondo classico, dove i cieli erano associati a sette pianeti (il Sole, la Luna, Mercurio, Marte, Venere, Giove, Saturno), ciascuno collocato nella propria sfera. Nella concezione astrologica classica, in ogni caso, una sfera planetaria non era un luogo né più né meno felice di un altro. Sicuramente il regno di Saturno non era associato con il regno dei beati; l'idea può essere derivata dal giudaismo antico, che aveva anch'esso l'idea di un universo costituito di livelli successivi. La cosa curiosa è che non vi era un consenso sul numero dei cieli. I testi (anche soltanto quelli presenti a NH) li contano in modo diverso; i computi vanno dai tradizionali tre cieli ai dieci dell'*Apocalisse di Paolo*, ai settantadue della *Prima apocalisse di Giacomo*, ma si arriva a contarne addirittura 365!

decisamente forte, e ha dato origine all'ipotesi che il trattato sia stato composto da qualcuno che conosceva il giudaismo dall'interno e per una comunità che se ne era staccata e quindi manifestava la tendenza a sminuire il dio dei giudei. Vista la familiarità dell'autore con le tradizioni sia giudaiche sia egizie, questo trattato è stato probabilmente composto in Egitto.

L'*Apocalisse di Adamo* (NHC V,5)

L'*Apocalisse di Adamo* è l'ultimo trattato del codice V, che potrebbe definirsi il codice "apocalittico". Il testo è stato vergato su un papiro di bassa qualità e occupa ventuno pagine. Si tratta del lavoro di un unico scriba, la cui mano non è attestata altrove nei codici di NH. Il titolo compare all'inizio e alla fine del trattato.

A differenza delle apocalissi cristiane di Paolo e Giacomo, l'*Apocalisse di Adamo* è un testo pseudepigráfico il cui protagonista non è un personaggio del NT, ma della Bibbia ebraica. Adamo è stato il primo essere umano, e la sua *Apocalisse* offre un parziale racconto delle origini dell'uomo; è Adamo stesso a narrare la storia a suo figlio Set. Possediamo una sola copia di questo testo, ma alcune fonti eresiologiche menzionano uno scritto dallo stesso titolo. Non sappiamo, in ogni caso, se il testo che conosciamo sia lo stesso al quale si riferiva Epifanio nel quarto secolo; anticamente era in

circolazione un certo numero di testi che parlavano di Adamo, tra i quali ricordiamo il *Testamento di Adamo*, la *Fatica di Adamo* e la *Vita di Adamo ed Eva*.

Gran parte del testo è occupata da un lungo inno (77,27-83,4) che potrebbe risalire a una fonte precedente. Questo inno offre tredici spiegazioni della venuta di una figura di salvatore (mai identificata con Gesù, come normalmente accade nei testi setiani); tutte queste spiegazioni sono però insufficienti, e la «vera storia» viene fornita da un insieme di persone chiamato la «generazione senza fine».

L'*Apocalisse di Adamo* non è propriamente un'apocalisse; si conforma, piuttosto al genere del "testamento". Il più famoso esempio di questo genere della letteratura giudaica è dato da una serie di libri noti come i *Testamenti dei dodici patriarchi*. Ciascuno di questi riporta le ultime volontà di uno dei patriarchi, che si immagina dettare il contenuto ai suoi figli. Questo tipo di letteratura "testamentaria" può talvolta essere esplicitamente apocalittica; in ogni caso prevede la rivelazione di importanti misteri sul mondo fatta da un padre ai suoi figli.

L'*Apocalisse di Adamo* si basa sulla *Genesi*, ma non così direttamente come fanno altri scritti di NH come l'*Ipostasi degli arconti* e il trattato *Sull'origine del mondo*. Questi ultimi sono propriamente testi esegetici, implicano quindi uno studio attento del testo che viene interpretato; qui, invece, non abbiamo elementi che ci indichino con certezza che l'autore avesse davanti a sé una copia della *Genesi*. Egli potrebbe avere avuto familiarità soltanto con i fatti fondamentali di cui parlano i primi capitoli della *Genesi*. L'*Apocalisse di Adamo* offre quindi una lettura "spirituale" del mito delle origini. Adamo ed Eva sono uniti in un unico essere, così creato a partire dalla terra: un essere androgino (può apparirci strano, ma anche nel *Timeo* il primo essere umano è androgino). Al posto di Yahveh troviamo l'arconte capo Saklas (o Sakla) che separa Adamo ed Eva, facendone due esseri distinti; egli agisce così perché è spinto dall'ira, in quanto essi sono spiritualmente superiori. La loro «gloria», ossia la loro componente divina, li abbandona per fare ritorno nel Pleroma, dove si stabilirà nella generazione di Set. Gli Adamo ed Eva "ordinari", staccati l'uno dall'altra e privati della loro componente divina, servono Dio «nella paura e nella schiavitù» (65,20). Il primo passo verso la salvezza si muove grazie alla rivelazione di tre figure angeliche (Abraksas, Sablo e Gamaliele) che risvegliano Adamo ed Eva indicando loro la conoscenza spirituale. Purtroppo, però, questa illuminazione non ha un seguito, e la coppia ripiomba nel

buio e nel sonno spirituale. Eva concepisce Caino dal creatore, e quindi Abele da Adamo, in virtù del «dolce desiderio [di Adamo] per la madre [di Set]» (67,3) (si noti che nell'ambito del cristianesimo antico si tratta di un modo piuttosto positivo di parlare della sessualità). Il testo segue il racconto della *Genesi* con un riferimento al diluvio e alla storia dell'arca di Noè, anche se quest'ultimo è identificato con Deucalione, un personaggio della mitologia greca che, analogamente a Noè, era sopravvissuto a un diluvio mandato da Zeus.

L'*Apocalisse di Adamo* si concentra particolarmente sull'origine degli esseri umani e, al pari di altri testi di NH, intende individuare i rapporti di discendenza. Le discendenze di Caino, Abele e Set vanno incontro a destini diversi e a diversi gradi di benedizione; i discendenti di Caino e Abele si associano più tardi alla discendenza dei due figli di Noè, Cam e Iafet, e andranno a costituire i «dodici regni» (probabilmente le dodici tribù d'Israele). I discendenti di questi dodici regni venerano Sakla, l'arconte capo della mitologia setiana (si vedano ad esempio il *Vangelo degli Egiziani* e l'*Ipostasi degli arconti*). In sintesi, la genealogia degli esseri umani si ramifica in tre parti:

1. i discendenti di Set, che sono destinati a ottenere la salvezza e sono associati alla comunità in seno alla quale è stato composto il trattato;
2. i discendenti di Noè, Cam e Iafet: i figli d'Israele;
3. gli apostati dei figli d'Israele che si uniscono ai discendenti di Set.

Possiamo parlare di un testo «cristiano»? Al pari di molti altri trattati di NH, esso non presenta chiari elementi che permettano di affermarlo. Gesù non vi compare, non vi è menzione dei personaggi vicini a Gesù, non è ambientato nel mondo del NT. Alcuni hanno ipotizzato che questo trattato sia in relazione con il *Vangelo degli Egiziani*, nel senso che quest'ultimo sarebbe una sua rivisitazione cristianizzata (anche se nel *Vangelo degli Egiziani* vi è molto di più). Altri osservano che sebbene la figura del Salvatore (qui chiamata il «terzo illuminatore») sia associata a Set, figlio di Adamo, Set potrebbe essere una sorta di controfigura di Gesù. Non ci si riferirebbe a Gesù in maniera esplicita in obbedienza al modello del genere apocalittico; anche nell'*Apocalisse* canonica, del resto, Gesù non viene chiamato con il suo nome che in poche occasioni.

C'è tuttavia una terza, interessante possibilità: forse nella figura del «terzo illuminatore» non si cela affatto Cristo. Osserviamo che cosa gli succede: egli viene nella gloria, rivela la sapienza del Dio eterno e compie miracoli sulla terra. Questi elementi fanno assomigliare il Salvatore

dell'*Apocalisse di Adamo* a Gesù, specialmente al Gesù del *Vangelo di Giovanni*. Tuttavia altri elementi non si adattano per nulla a Gesù: al vedere l'operato dell'illuminatore, gli arconti si adirano ed egli allontana la sua gloria. Gli arconti puniscono la carne, ossia il corpo, dell'illuminatore. Non vengono forniti altri dettagli, e, per quanto possa sembrare un riferimento all'arresto, alla passione e alla morte in croce di Gesù, il racconto è piuttosto anomalo. Dove, nei vangeli neotestamentari, la "gloria" di Gesù (ossia il suo potere divino) si allontana? O il corpo dell'illuminatore muore a causa della punizione inflitta dagli arconti? Il testo non lo chiarisce. Questi sono soltanto alcuni dei misteri che il testo ci propone senza offrirci una chiave per poterli svelare.

Il tredicesimo regno nell'*Apocalisse di Adamo*

Nel racconto dell'*Apocalisse di Adamo* a un certo punto l'angelo chiede: «Da dove vengono le parole di inganno che tutte le potenze non sono riuscite a scoprire?» (77,25-26). A questo punto incomincia una nuova sezione del testo, dove sono elencati tredici regni. La modalità è singolare: ciascun «regno» (sembra trattarsi di un termine tecnico per indicare un arconte) pone una domanda che riguarda ciò che chiamiamo una visione cristologica: si tratta di una teoria sulla natura e sull'origine di un salvatore il cui nome non viene rivelato e su come questo sia «giunto nell'acqua» (un riferimento al battesimo, che dà inizio alla sua attività nel mondo, cfr. TAB. 18.3).

I primi dodici scenari sono dati dalla discendenza di Caino e Abele; il tredicesimo, invece, viene dai «400.000 apostati dai Dodici Regni». È interessante notare la somiglianza con la dottrina del Logos del prologo di *Giovanni*. Questo potrebbe voler dire che gli apostati (personaggi che hanno abbandonato la loro religione) erano giudeo-cristiani che un tempo nell'ambito dell'Impero erano stati identificati con i gruppi giovanisti. Non possiamo sapere come questa lista fosse intesa dal pubblico del trattato; in ogni caso essa rappresentava posizioni teologiche ritenute errate. Non si tratta soltanto di racconti del tutto privi di senso sulle origini di eroi e salvatori divini; alcune evocano la figura del messia del giudaismo. Il secondo regno afferma che il messia sarà un profeta (questa sarà poi, peraltro, la visione islamica di Gesù, ma l'islam non sarebbe nato che cinque secoli dopo), e il quarto regno riconduce le origini del messia a Salomone e

TABELLA 18.3

I tredici regni dell' *Apocalisse di Adamo*

- 1 Egli era preesistente, ha ricevuto la gloria e ha raggiunto «il grembo di sua madre» (questo potrebbe essere un riferimento all'incarnazione, in seguito alla quale Gesù ha una madre sulla terra; in alternativa «sua madre» potrebbe indicare la celeste Sophia che gli dona la sapienza).
- 2 Egli era un grande profeta che ha ricevuto una rivelazione da un angelo, insieme alla gloria e alla forza.
- 3 Egli è venuto dal grembo di una vergine, è nato in terra straniera nel deserto, dove è stato «nutrito» (oppure dove è «cresciuto»).
- 4 Egli era la discendenza del re Salomone e di una vergine, è cresciuto ai confini del deserto e ha ricevuto potenza e gloria dal fianco del padre.
- 5 Egli è caduto come una goccia dal cielo al mare; è cresciuto negli abissi ed è tornato al cielo.
- 6 Una ragazza che stava raccogliendo fiori presso le porte dell'oltretomba è stata fecondata dal «desiderio dei fiori». Gli angeli dei fiori lo hanno nutrito, ed egli ha ricevuto potenza e gloria.
- 7 Egli è una goccia del cielo, cresciuto dai dragoni nelle grotte finché uno spirito è disceso sopra di lui e lo ha portato in alto dove ora riceve potenza e gloria.
- 8 Una nube ricopre una roccia, e da quella roccia nasce il bambino. Egli riceve potenza e gloria dagli angeli al di sopra della nube.
- 9 Una delle nove muse si separa dalle sue sorelle e, sola, si reca su un'alta montagna; là concepisce dal suo stesso desiderio; gli angeli che controllano quel desiderio nutrono il figlio e gli donano potenza e gloria.
- 10 Suo padre, un dio, innamorato di una nuvola di desiderio, getta il suo seme su una nuvola, dalla quale egli è nato.
- 11 Un padre desiderò la propria figlia, la fecondò, ed egli nacque nel deserto, dove fu nutrito dagli angeli.
- 12 Egli discende da due "illuminatori", è stato nutrito nei cieli, dove ha ricevuto potenza e gloria.
- 13 Egli è venuto nella forma del Logos da un arconte ed è stato inviato sulla terra.

quindi a suo padre Davide. Entrambe queste idee di messia (quella di profeta e quella di discendente di Davide) erano condivise da molte comunità giudaiche nel primo secolo dell'era volgare. Del resto il ritratto di Gesù che emerge dai vangeli neotestamentari si conforma ad esse.

Altri racconti sono evidentemente tratti dall'ambito classico. Il quinto regno offre una visione simile a quella della nascita della dea Afrodite (il cui nome significa "nata dalla schiuma del mare"), che nacque dai genitali di Urano gettati nel mare. Il resoconto del sesto regno ricorda il ratto di Persefone, una giovane vergine che, mentre sta raccogliendo dei fiori in un prato, viene rapita e condotta nell'Ade. Anche il nono regno, con il suo riferimento alle nove Muse, è di chiara derivazione classica, e la nascita dell'ottavo è invece una variante del racconto sul dio Mitra, che si diceva essere nato da una roccia. Un racconto simile a quello della nascita del decimo regno (dalla masturbazione di un dio) era conosciuto in Egitto: il dio Aton si masturba, eiacula nella propria bocca e sputa fuori il dio Shu e la dea Tefnut. È quindi probabile che queste tredici visioni si riferiscano in qualche misura a noti miti riguardanti l'origine di divinità ed eroi, anche se non erano necessariamente riferibili a Gesù.

È evidente che per l'autore dell'*Apocalisse di Adamo* tutte queste posizioni sono erranee, se non ridicole. La vera origine del redentore è celeste, come dice il racconto di Set (il tredicesimo regno): Dio lo ha scelto tra gli altri esseri celesti e gli ha infuso sapienza per illuminare gli esseri umani. Tutta la sua discendenza («seme») spirituale, quando sarà battezzata nel suo santo nome, combatterà contro gli avversari fino a quando non saranno gettati nell'oscurità delle tenebre. La salvezza giunge quando la discendenza si riunisce e rinuncia al proprio peccato.

Un altro aspetto rilevante di questa apocalisse è l'importanza che assegna al battesimo: l'ultima parte del testo era probabilmente recitata nel corso di un rito battesimale. Alla conclusione di tutti i racconti dei tredici regni il salvatore viene portato alle acque: è agevole immaginare che questo testo accompagnasse come una sorta di litania coloro che si preparavano a ricevere il battesimo. Il testo fornisce inoltre i nomi degli esseri che presiedono al battesimo: Micheu, Michar e Mnesimous; gli stessi nomi sono menzionati anche nel rito battesimale contenuto nel *Vangelo degli Egiziani*; inoltre, nelle righe conclusive del testo si danno i nomi di altri tre esseri con lo stesso compito: Iesseus, Mazareus e Iessedekus, l'Acqua Viva, che pure compaiono nel *Vangelo degli Egiziani*. Ciò indica che la teologia e la prassi battesimale delle comunità che utilizzavano questi testi verosimilmente erano piuttosto sviluppate. Sembra inoltre che non considerassero valido il battesimo amministrato presso altri gruppi cristiani (si veda il riferimento all'«acqua della vita» che viene contaminata in 84,18) e che avessero probabilmente sostituito quella celebrazione con un battesimo

spirituale, nel corso del quale l'iniziato veniva battezzato spiritualmente, senza essere immerso nell'acqua che si pensava fosse stata contaminata. Questo battesimo spirituale aveva luogo nei cieli. Infine, va detto che un lettore attento potrebbe riscontrare nei nomi dei tre esseri che governano le acque celesti del battesimo menzionati nelle ultime righe (Iesseus, Mazareus e Iessedekus) una certa assonanza con il nome di Gesù Nazareno. Questa è infatti la parte più "cristiana" dell'*Apocalisse di Adamo*. Come possiamo interpretarla? Il nome di Gesù Nazareno è stato consapevolmente modificato e trasformato nei nomi dei tre esseri celesti? Oppure l'assonanza non era voluta, e questa comunità giudaica di apocalittici venerava tre esseri divini i cui nomi erano forme modificate del nuovo salvatore che era apparso in Giudea nel primo secolo? Che cosa ne pensate?

Le sezioni apocalittiche presenti negli altri scritti di Nag Hammadi

Come abbiamo visto, alcuni trattati di NH sono apocalissi e/o recano nel titolo il termine "apocalisse"; in alcuni altri testi ci sono sezioni apocalittiche. Ad esempio, *Sull'origine del mondo*, *Ipostasi degli arconti* e la *Protennoia trimorfe* si chiudono con una sezione apocalittica o escatologica, ma materiali apocalittici possono trovarsi in qualunque parte di un trattato e possono assumere svariate forme e trattare di scenari da fine del mondo oppure dell'ascesa di un veggente attraverso lo spazio cosmico.

Gli autori di NH sembrano inoltre aver utilizzato una varietà di fonti apocalittiche. L'autore del trattato *Sull'origine del mondo* ha assemblato alcuni motivi provenienti dai testi del NT con altri desunti dalle Scritture giudaiche; ad esempio, parla di re in guerra (cfr. Mt 2,4,7; Apoc 16,14-21) e dice che la terra è ebbra di sangue (cfr. Is 34,7). Tuttavia, mentre alcuni testi apocalittici parlano di guerre tra regni terreni, la maggior parte delle apocalissi presenti a NH rimane ancorata all'idea secondo la quale il combattimento escatologico finale si svolgerà nei cieli. Le potenze empie saranno soggiogate da quelle benigne, e le generazioni umane saranno liberate dai loro corpi carnali e ristabilite nella loro sede nelle regioni più eccelse del cosmo. Si consideri, ad esempio, il seguente passo dell'*Ipostasi degli arconti*:

Essi [i membri della generazione che non è dominata] saranno liberati da ogni loro pensiero cieco, ed essi calpesteranno con i loro piedi la Morte, che è delle

Autorità, ed essi ascenderanno nella Luce senza limiti a cui appartengono questi elementi che sono stati seminati. Allora le Autorità abbandoneranno i loro troni; i loro angeli piangeranno sulla loro distruzione e i loro demoni lamenteranno la loro morte. Allora tutti i figli della luce conosceranno davvero la verità e le loro radici e il Padre del tutto e lo Spirito Santo, e diranno tutti a una voce sola: "La verità del Padre è giusta e il figlio controlla il tutto", e da ciascuno fino alla fine dei tempi: "Santo, santo, santo! Amen!" (97,15-21).

L'idea che alla fine dei tempi ci sarà una guerra nei cieli è in realtà molto antica, ma appare molto diffusa nel secondo secolo; spesso si riconosce in questa sorta di "pessimismo cosmico" una delle principali caratteristiche dello gnosticismo del tempo. Tuttavia anche molti testi proto-ortodossi condividono una prospettiva piuttosto cupa (si consideri, ad esempio, il prologo del *Vangelo di Giovanni*, dove si dice che il Logos discende nel mondo ma nessuno lo riconosce, o le parole rivolte da Paolo ai Romani). In fin dei conti il messaggio di questi testi è lo stesso: viene un salvatore, mette a posto le cose e salva i suoi: questo messaggio non è diverso da quello del *Vangelo di Giovanni* o dell'*Apocalisse*.

In sintesi, molti sono i testi di NH che risultano esplicitamente apocalittici o contengono passi apocalittici. A NH sono rappresentate entrambe le tipologie di apocalisse, ovvero il viaggio celeste e l'apocalisse escatologica, che talvolta risultano associate. Ciò indica che nel secondo secolo si produceva ancora letteratura apocalittica, e che questa non sembra aver perduto la sua popolarità nel secolo successivo; è difficile, in ogni caso, ricostruire le ragioni di ciò. Davvero coloro che scrivevano apocalissi credevano che il mondo sarebbe presto giunto alla fine? Scrivevano apocalissi perché vivevano in condizioni politiche difficili e credevano che nonostante le cose andassero male, Dio alla fine li avrebbe riscattati?

Certo, non tutte le apocalissi mettono in guardia da un dio collerico e annunciano la venuta di un salvatore che verrà a riscattare la minoranza dei giusti. Alcune si concentrano sul tema di un viaggio celeste di un singolo e privilegiato veggente. Il fatto che a NH alcuni testi apocalittici (l'*Apocalisse di Paolo*, la *Prima apocalisse di Giacomo*, la *Seconda apocalisse di Giacomo* e l'*Apocalisse di Adamo*) siano riuniti all'interno di un unico codice induce a pensare che uno scriba li abbia intenzionalmente raggruppati producendo in questo modo un "Libro delle apocalissi" per un singolo o per una comunità; come questo libro fosse effettivamente utilizzato rimane un mistero.

Per approfondire

- HAROLD W. ATTRIDGE, *Valentinian and Sethian Apocalyptic Traditions*, in "Journal of Early Christian Studies", 8/2 (2000), pp. 173-211.
- FRANCIS FALLON, *The Gnostic Apocalypses*, in "Semeia", 14 (1979), pp. 123-58.
- DAVID FRANKFURTER, *Early Christian Apocalypticism: Literature and Social World*, in John J. Collins (ed.), *The Encyclopedia of Apocalypticism*, vol. 2: *Apocalypticism in Western History and Culture*, Continuum, New York 1997, pp. 1-47.
- ITHAMAR GRUENWALD, *From Apocalypticism to Gnosticism: Studies in Apocalypticism, Merkavah Mysticism and Gnosticism*, Lang, Frankfurt am Main 1988.
- GERARD P. LUITTIKHUIZEN, *Gnostic Revisions of Genesis Stories and Early Jesus Traditions*, "Nag Hammadi and Manichaean Studies" 58, Brill, Leiden 2005.
- GEORGE MACRAE, *Apocalyptic Eschatology in Gnosticism*, in David Hellholm (ed.), *Apocalypticism in the Mediterranean World and the Near East: Proceedings of the International Colloquium on Apocalypticism Uppsala, August 12-17, 1979*, Mohr Siebeck, Tübingen 1983, pp. 317-25.
- JEAN-MARC ROSENSTIEHL (texte établi, traduit et introduit par), MICHAEL KALER (commenté par), *L'Apocalypse de Paul (NH V,2)*, "Bibliothèque copte de Nag Hammadi, Section Textes" 31, Les presses de l'Université Laval-Peeters, Québec-Louvain 2005.

Le apocalissi setiano-platoniche

Zostriano (NHC VIII,1)

Allogene (NHC XI,3)

Marsane (NHC X,1)

Immaginiamo di trovarci nella Roma del terzo secolo: alcuni uomini e alcune donne sono riuniti in una casa privata per ascoltare le parole di Plotino, un famoso filosofo pagano, specialista di Platone. Questi incomincia a presentare i suoi insegnamenti sulla natura del cosmo ai suoi allievi in trepidazione, che prendono appunti e preparano domande da rivolgergli. Il pubblico è vario: sono presenti aristocratici, benestanti e anche persone di più umili condizioni. Pur essendo ugualmente interessati alle parole del filosofo, hanno retroterra religiosi differenti: alcuni sono cristiani, altri no, alcuni si identificano come gnostici.

A un certo punto uno dei presenti pone una domanda. Se il Dio supremo – quello che tutti chiamano il Principio primo – è al di sopra di tutte le cose, al di sopra dell'intelletto umano e dell'umana capacità di comprendere, in quale modo può essere conosciuto? Plotino è irritato dalla questione, ma non è la prima volta che gli viene posta. Egli afferma che conoscerlo è *possibile*, ma le modalità fanno parte dei misteri più profondi della mistica, e non se ne può parlare pubblicamente. Il velo di segretezza che avvolgeva le pratiche mistiche attraverso le quali era possibile conoscere l'Uno era così spesso che è tuttora difficile determinare che cosa esse contemplassero. Basti pensare che alcuni gnostici setiani credevano che attraverso particolari tecniche di meditazione si potesse raggiungere l'unione mistica con il Principio primo. Plotino non era completamente in disaccordo con loro, ma non approvava il modo con il quale questi studenti del suo circolo concepivano il cielo, ossia come un luogo molto articolato e pieno di orrore. Essi avevano imparato questo modello cosmico non da Platone – la fonte più autorevole dal punto di vista di Plotino –, ma da alcuni antichi testi giudaici, cristiani ed egizi ai quali riconoscevano autorevolezza. Poteva trattarsi in alcuni casi dei testi setiani che conosciamo attraverso la biblioteca di NH.

In questo capitolo ci occuperemo di tre testi setiani: *Zostriano*, *Allogene*

e *Marsane*, che presentano alcune caratteristiche comuni. In primo luogo sono particolarmente ardui da comprendere, anche per il fatto che i manoscritti che li riportano versano in condizioni piuttosto cattive. In secondo luogo, si tratta di testi apocalittici (ossia in essi si parla di un veggente che viaggia attraverso i cieli e ritorna sulla terra dove registra per iscritto quanto ha visto). In terzo luogo, nessuno di questi testi contiene una narrazione né racconta una storia. Inoltre, è difficile classificarli esattamente sia tra gli scritti “giudaici” sia tra quelli “cristiani”: il loro linguaggio e il loro repertorio di immagini derivano spesso da fonti pagane. Questo non significa che i loro autori non fossero cristiani, ma che condividessero una concezione metafisica basata su testi pagani anziché sulle scritture giudaiche e cristiane. Ancora, questi testi vengono etichettati come “setiani” perché la complessa cosmologia che presentano è analoga a quella di altri che fanno esplicitamente riferimento a Set come salvatore divino (cfr. CAP. 10). Infine, in ciascuno di essi si parla di un veggente che intraprende pratiche mistiche finalizzate al raggiungimento della visione del Principio primo.

Sappiamo da Porfirio di Tiro, uno dei suoi più importanti discepoli, che Plotino conosceva questi testi apocalittici setiani:

Ai suoi tempi vi erano molti cristiani e altri, ed eretici che avevano abbandonato la vecchia filosofia (i.e. il platonismo); uomini della scuola di Adelfio e Aculino, i quali possedevano un grande numero di trattati di Alessandro di Libia, Filocomo, Demostrato e Lido, e composero apocalissi attribuite a Zoroastro e Zostriano, Nicoteo, Allogene e Messo e altri individui di tal fatta che ingannavano sé stessi e molti altri, sostenendo che Platone non aveva penetrato le profondità della realtà intellegibile (Porfirio, *Vita di Plotino* 16).

Porfirio dice che per controbattere le opinioni di costoro Plotino compose un trattato intitolato *Contro gli gnostici* (è possibile leggerlo in *Enneadi* 2,9) e Amelio, un altro filosofo pagano, scrisse ben quaranta volumi contro *Zostriano*. Lo stesso Porfirio scrisse numerose pagine contro *Zostriano* e in particolare contro l'idea che si trattasse autenticamente di una rivelazione da parte dell'antico sapiente di nome *Zostriano*. Questi autori pagani del terzo secolo consideravano le apocalissi setiane dei falsi e ritenevano offensive le idee che vi erano contenute, in quanto affermavano che Platone, i cui scritti erano considerati nell'antichità dotati di altissima autorità, aveva fallito nel tentativo di raggiungere il fine dell'ascesi mistica, ossia la visione dell'Uno. Per i filosofi pagani tradizionalisti e conservatori come Plotino, questo suonava in tutto e per tutto come un'eresia.

Dal nostro punto di vista, la menzione porfiriana dei cosiddetti eretici che diffondevano testi apocalittici è importante e degna di grande attenzione. Poiché al di fuori di queste brevi menzioni queste apocalissi (ossia quelle di «Zoroastro e Zostriano, Nicoteo, Allogene e Messo») erano del tutto sconosciute, si pensi a come è stato sorprendente scoprire copie di due di queste (*Zostriano* e *Allogene*) a NH. Ci hanno confermato, prima di tutto, che Plotino e Porfirio dicevano la verità e non gettavano semplicemente fango sui loro avversari. In secondo luogo l'incrocio di questi elementi ha consentito di datare i testi: abbiamo la prova che *Zostriano* e *Allogene* sono stati composti prima del 270 e.v., quando scrivono Plotino e Porfirio. Inoltre possiamo oggi avere una conoscenza diretta di ciò di cui parlavano i platonici e possiamo ricostruire le ragioni dell'irritazione di Plotino e dei suoi allievi. Infine siamo in grado di gettare almeno una fugace occhiata sul contesto vitale di un testo come *Zostriano*: sapere chi lo conosceva, dove queste persone vivevano, qual era il loro livello culturale e sociale, e così via.

Con buone probabilità, i setiani nel secondo secolo si erano allineati con gli altri cristiani, ma nel terzo tali relazioni si erano già allentate. A quel punto i setiani iniziarono a integrare nei loro scritti sempre più

Platonismo, medioplatonismo e neoplatonismo

Nel panorama culturale del mondo classico giganteggia la figura del filosofo greco Platone (423-347 a.e.v.). Dopo la sua morte, i suoi discepoli continuarono a svilupparne il sistema filosofico e il pensiero. Oggi gli studiosi distinguono la sua filosofia (ossia il sistema filosofico basato sui suoi scritti) dal platonismo (un sistema più ampio, che include anche spunti provenienti da altri filosofi, come Aristotele). Questa scuola di pensiero è fondata sulle idee di Platone ma ingloba anche elementi che non si trovano nelle sue opere. A sua volta, il platonismo si suddivide in due principali scuole: il medioplatonismo e il neoplatonismo.

Il termine "medioplatonismo" si riferisce alla principale scuola di pensiero platonica esistita tra il primo e il secondo secolo. Tra i suoi principali esponenti ricordiamo Numenio di Apamea, Plutarco e Massimo di Tiro. Anche il filosofo giudeo Filone di Alessandria ebbe uno stretto rapporto con il pensiero medioplatonico, che cercò di conciliare con il giudaismo.

Il neoplatonismo nasce invece nel terzo secolo; il suo fondatore è Plotino. Continua fino al sesto secolo e influenza fortemente la teologia cristiana e suoi importanti esponenti come Agostino d'Ipbona.

 Stoicismo, platonismo e pitagorismo

Le tre più famose scuole filosofiche dell'antichità greco-romana – lo stoicismo, il platonismo e il pitagorismo – erano molto diverse tra loro. Ecco alcuni dei loro caratteri distintivi.

1. Lo stoicismo deriva il suo nome da un edificio chiamato in greco *Stoa*, ove usava riunirsi questo gruppo di filosofi. Lo stoicismo insegnava che ogni cosa nell'universo partecipava di una comune energia chiamata *pneuma* o talvolta *logos*. In questo modo – sostenevano gli stoici – tutte le cose erano sostanzialmente unite grazie a questa energia positiva. I cristiani assimilarono questa idea e modificarono la dottrina stoica sullo *pneuma* nella dottrina sullo Spirito Santo, e la concezione stoica del *logos* nell'idea della manifestazione del Cristo al mondo come Parola di Dio (Gv 1,1-14). Gli stoici ritenevano inoltre che per vivere una vita buona fosse necessario trattenersi dall'esprimere emozioni negative come rabbia, paura e lussuria, che essi chiamavano "passioni". Astenersi da queste passioni permetteva al sapiente stoico di acquisire una maggiore consapevolezza della scintilla divina presente in lui (per questo motivo ancora oggi definiamo "stoiche" quelle persone che riescono a controllare molto bene il dolore, fisico o spirituale). I cristiani ereditarono dagli stoici l'idea della necessità di astenersi dalle passioni mettendo in pratica gli insegnamenti morali e per mezzo dell'ascesi.

2. Il platonismo si rifà a Platone, ma all'inizio dell'era volgare ha inglobato al suo interno alcuni insegnamenti di altri filosofi come Aristotele e Pitagora. Il platonismo propagò alcune idee fondamentali che trovarono spazio anche nel cristianesimo: l'idea di Dio come "Bene" e come entità onnisciente e onnipotente; la contrapposizione tra "corpo" e "anima" e la suddivisione tra "corpo", "anima" e "spirito".

3. Il pitagorismo fu un movimento religioso, diffuso nella prima età imperiale, vagamente ispirato agli insegnamenti del filosofo e matematico greco Pitagora. I pitagorici indossavano particolari vesti bianche e si attenevano a una dieta che oggi definiremmo vegana, in quanto credevano che gli animali avessero un'anima e che pertanto non fosse lecito mangiarli. Gli insegnamenti pitagorici coprivano gli ambiti della musica, della geometria e della numerologia. I cristiani gnostici impararono da loro alcuni termini numerologici come "monade", "diade", "triade" e "pentade" e li utilizzarono nelle loro cosmologie.

elementi filosofici di matrice platonica, al punto da escludere, di conseguenza, gli elementi più manifestamente cristiani. In tali scritti inserirono il lessico e i concetti platonici, in particolare quelli relativi alla metafisica. Eccone alcuni tra più significativi:

– contrapposizione "essere" / "non essere";

- “intelletto” inteso come divino;
- la triade di Esistenza, Vita e Intelligenza (*Tre stele di Set* 125,28-32; *Zostriano* 15,2-12; *Marsane* 9,16-18).

Alcune idee chiave del platonismo incorporate nei testi setiani sono:

- l'esistenza di due mondi o regni separati: quello “intellegibile” (chiamato anche “noetico”) e quello “percepibile con i sensi”;
- il mondo noetico era il mondo dell'Essere puro; nel mondo noetico dimoravano secondo Platone le “idee” o Forme intellegibili;
- il mondo “percepibile con i sensi” era anche detto regno del Divenire; è il mondo nel quale abitiamo con i nostri corpi materiali;
- l'esistenza si manifesta in una serie di triadi, o anche di triadi all'interno di triadi. Ad esempio il concetto cristiano della Trinità è una delle ultime eredità lasciate dal platonismo e della sua tendenza a concepire il Divino come “tre in uno”.

Filosofia greca e gnosticismo

La filosofia nell'età imperiale non era soltanto un'occupazione puramente intellettuale, come per noi può essere la lettura di opere letterarie o lo studio della biologia. La filosofia era una disciplina spirituale, molto prossima a quello che oggi chiamiamo una religione. Come molti gruppi religiosi, i circoli filosofici avevano i loro testi sacri, le loro assemblee, le loro celebrazioni. I membri si riunivano in particolari occasioni, celebravano riti e discutevano sulle credenze spirituali o religiose: credenze sugli dei, sulle possibilità spirituali degli esseri umani, su quale fosse il modo di vivere in accordo con la volontà degli dei. Alcuni filosofi pagani erano politeisti, veneravano, cioè, molte divinità; altri invece erano monoteisti e credevano in un solo Dio.

Nel terzo secolo il platonismo era la scuola filosofica più importante nell'ambito dell'Impero; esso esercitò un notevole influsso su ciò che gli studiosi chiamano “gnosticismo”. Gli studiosi hanno da tempo riconosciuto che tra gnosticismo e platonismo c'è un rapporto, anche se viene visto in modi diversi. Willi Theiler ha definito lo gnosticismo “il platonismo dei poveri”, intendendolo come una forma di platonismo un po' annacquata e adatta a tutti. Il grande studioso del mondo classico A. D. Nock, della Harvard University, ha descritto lo gnosticismo come una forma di platonismo “inselvaticata”. Secondo questi studiosi le due scuole di pensiero erano in rapporto tra loro, ma in questa relazione lo gnosticismo avrebbe

degenerato dal punto di vista filosofico. A supporto di questa idea hanno ricordato che Plotino e Porfirio disprezzavano gli gnostici (in realtà non li chiamavano “gnostici”, ma “eretici”). Questi filosofi neoplatonici confutavano con forza quanto avevano letto in testi come *Zostriano* e *Allogene*, secondo i quali l’universo era suddiviso in diversi livelli e popolato di svariate tipologie di esseri. Al contrario, il modello cosmologico di Platone era lineare e armonico e assomigliava a qualcosa del genere:

IL BENE

le Forme (regno dell’Essere)

il mondo visibile (regno del Divenire)

Se consideriamo questo schema come una mappa rudimentale (Platone probabilmente non lo avrebbe fatto), la bandierina con su scritto “voi siete qui” si troverebbe nel mondo visibile (regno del Divenire). Nel regno del Divenire ogni cosa è plasmata sulla base delle Forme ideali che sono nel regno dell’Essere. Al di là di questo regno c’è Dio, che si trova nel regno superiore.

I setiano-platonici in realtà non mettevano in discussione questo schema; tuttavia quando lo fecero proprio il medioplatonismo lo aveva già modificato, aumentando in maniera spropositata la distanza tra il regno di Dio e i due regni inferiori. Compiuta questa operazione, lo spazio tra il Bene e il regno dell’Essere si riempì di molti elementi nuovi; di conseguenza per coloro che scrissero questi testi il cosmo era molto articolato al suo interno e pieno di esseri terribili. Non era più, come invece voleva Platone, un luogo che rifletteva essenzialmente la bontà e l’armonia di Dio.

Gli autori di *Zostriano* e delle altre apocalissici setiane ritenevano inoltre che Platone fosse nel giusto soltanto fino a un certo punto, e che lui e i suoi discepoli non fossero riusciti a penetrare le profondità dei misteri dell’universo. In altre parole, pensavano che i loro contemporanei pagani (e probabilmente anche cristiani) si fermassero a un livello superficiale della conoscenza, e si vantavano di conoscere più misteri dell’universo rispetto ai loro maestri, la classe intellettuale dell’Impero. È facile capire perché queste affermazioni mandassero su tutte le furie Plotino e Porfirio.

Torniamo per un attimo a osservare che cosa facessero questi setiano-

platonici senza accusarli di travisare il pensiero di Platone. In buona sostanza essi tentavano di conciliare la propria visione platonica con la propria eredità intellettuale giudaica e cristiana. Di per sé, per Platone la struttura del cosmo era piuttosto semplice, ma nel terzo secolo alcuni cristiani la concepirono in un modo un po' più complesso, soprattutto in virtù dell'influsso di alcuni testi apocalittici giudaici. Questi testi erano ora importanti per loro proprio come la *Genesi* o altre Scritture ebraiche lo erano state per le precedenti generazioni di setiani. Allo stesso tempo la riflessione medio-platonica aveva dato forma a un sistema metafisico nel quale tra il Regno del Divenire (dove noi soggiorniamo) e la più vasta dimensione divina si era aperto uno spazio concettuale sempre più ampio. In parole povere, Dio era di gran lunga più lontano e più difficile da raggiungere. Inoltre nel secondo secolo si assisté a una proliferazione di testi e di movimenti religiosi che si fondavano sull'idea che per un individuo adeguatamente preparato fosse realmente possibile avere un'esperienza diretta del Bene, del Principio primo. L'idea che si potesse salire attraverso lo spazio cosmico fino ad avere una visione del Principio primo era particolarmente vicina a quanto alcuni testi apocalittici giudaici più antichi dicevano riguardo ai veggenti che attraversavano il cosmo e beneficiavano della visione di Dio.

Che cosa c'è di apocalittico nelle apocalissi setiane?

Zostriano, Allogene e Marsane si possono classificare come scritti apocalittici. Essi costituiscono però un sottogenere della letteratura apocalittica, quindi per comprendere in che termini lo siano dobbiamo tornare alla definizione dell'apocalittica "di Semeia" (cfr. CAP. 18). Quel gruppo di esperti di letteratura biblica e letterature antiche l'ha definita così:

Genere della letteratura di rivelazione che prevede un impianto narrativo nel quale viene trasmessa una rivelazione di una realtà trascendente da un essere ultramondano a un destinatario terreno.

In tutte le apocalissi setiane sono presenti la figura di un veggente, esseri celesti e una realtà trascendente. Tutte sono pseudopigrafe, in quanto attribuite a sapienti del passato. Tutte prospettano quale fine il raggiungimento della visione del livello più elevato dell'essere. Nelle più antiche apocalissi giudaiche la rivelazione più importante è la visione di Dio rappresentato a

bordo del carro-trono (ad esempio Ez 1; Apoc 4,1-11). Secondo le apocalissi setiane è possibile salire a un livello più alto di quello del Dio biblico: la visione finale è il Principio primo, la fonte e il centro dell'intero universo.

Allo stesso tempo, mentre questi testi rientrano pienamente nella categoria dell'apocalittica, presentano alcuni particolari sviluppi rispetto alle apocalissi più antiche, giudaiche o cristiane, e anche alle altre di NH:

1. Una cosmologia peculiare, che i testi setiani non condividono con nessun'altra scuola nell'Impero. Il cosmo è qui suddiviso in diversi livelli ma non è complesso dal punto di vista della struttura; è inoltre altamente "concettuale", ossia viene descritto in termini più simili al linguaggio platonico che a quelli più comuni delle rappresentazioni dei cieli presenti nelle apocalissi giudaiche e cristiane.

2. Se le apocalissi costituiscono in qualche misura una risposta in forma letteraria a una situazione di crisi o di persecuzione (cfr. CAP. 18), non si può dire altrettanto delle apocalissi setiane. Ad esempio, il tema del giudizio, della persecuzione, del riscatto dei giusti è del tutto assente. Si insiste, invece, sui riti cosmici, ed è evidente la loro pertinenza a un contesto rituale, anche se non chiaramente identificabile. Questi testi sono pertanto decisamente esoterici, ossia rivolti a piccole cerchie elitarie di individui istruiti che non intendono affatto propagare la loro sapienza, ma che invece curano in maniera particolare i loro riti e le loro pratiche mistiche. Queste ultime appaiono contemplare una sorta di ascensione estatica attraverso le sfere cosmiche, praticata da individui esperti (questa ascensione è dunque cosa diversa dalla salita dell'anima ai cieli dopo la morte, di cui parla, ad esempio la *Prima apocalisse di Giacomo*). Chi utilizzava questi testi, quindi, poteva praticare qualcosa di simile allo sciamanesimo o una tecnica mistica utilizzata al fine di separare la coscienza dell'individuo dal corpo e di scoprire in questo modo le verità profonde dell'universo. Pratiche come queste non erano patrimonio esclusivo dei setiani: ne troviamo tracce in altri ambiti e testi tra il primo e il quarto secolo. Si tratta, in ogni caso, di un passo che va ben oltre la prassi sviluppata da Platone. Esse segnano inoltre un decisivo cambiamento rispetto all'apocalittica giudaica, pure caratterizzata dall'ascesa mistica del veggente: si giunge così a una tipologia letteraria nuova, a un nuovo genere di scrittura basato sulla descrizione di una tecnica spirituale valida anche a questo scopo.

3. Un altro grande sviluppo che distingue le apocalissi setiane rispetto all'apocalittica classica del giudaismo è il loro grande interesse per l'interiorità. Il viaggio ascensionale attraverso i cieli era anche inteso simultane-

amente come un viaggio all'interno della psiche. Ciò era ritenuto possibile in virtù della concezione stoica e platonica secondo la quale l'essere umano era un microcosmo che rispecchiava in forma fisica l'universo. La tecnica che serviva per l'ascensione attraverso il cosmo consisteva anche in guardarsi dentro al fine di raggiungere il sé più profondo. A quel livello il sé era identico a Dio, la realtà più alta e più profonda. Tuttavia, poiché questa forma di ascesa doveva essere praticata nel corso della vita terrena (diversamente dal viaggio di "sola andata" dell'anima dopo la morte di cui parlano altri testi), doveva necessariamente essere seguita da una discesa attraverso le sfere celesti, un processo che doveva riportare indietro rispetto a quello stato di profonda consapevolezza che si era raggiunto, attraverso vari livelli, a uno stato di coscienza. L'individuo, però, dopo tale esperienza di salita e discesa non era più lo stesso: essa lo aveva trasformato.

Zostriano

Il trattato intitolato *Zostriano* occupa 125 pagine all'interno del codice VIII, ed è lo scritto più esteso di tutta la biblioteca di NH. Purtroppo il testo è piuttosto frammentario e difficile da ricostruire, in quanto molte pagine presentano lacune. Possiamo però affermare che si tratta di un lungo racconto di una visione celeste di cui beneficia un veggente di nome

Chi era Zostriano?

Il personaggio che dà il nome al trattato è un eroe mitologico nel quale confluiscono la tradizione greca e quella persiana. È il figlio di Iolao, un greco, che è nonno di un altro eroe, Er della Panfilia (Platone, *Repubblica* X 614b). Nella tradizione più tarda, Er viene assimilato a una grande figura religiosa persiana, Zoroastro, fondatore dello zoroastrismo (una religione dell'antica Persia che ancora oggi ha un certo numero di fedeli). È possibile che abbiate sentito parlare di lui con il nome di Zarathustra. Nella finzione letteraria, Zostriano è l'autore del trattato, che è scritto in prima persona; il testo è dunque uno pseudepigrafo. Poiché Zostriano appartiene a un'epoca antecedente a quella nella quale visse Platone, è possibile che l'autore del testo considerasse il suo pensiero ancora più prezioso del profondo pensiero di Platone. Del resto anche il copista sembra pensarla così: nel colophon utilizza un particolare simbolo alfabetico greco-copto (indecifrabile dai non iniziati) per scrivere il sottotitolo del trattato: «gli Oracoli della verità di Zostriano».

Zostriano, figlio di Iolao. Zostriano nei cieli acquisisce una conoscenza che gli permette di «salvare coloro che sono degni». Il cosmo che egli vede è simile a quello descritto nel *Vangelo degli Egiziani*, con la presenza dello Spirito Invisibile, di Barbelo, dei quattro luminari, di Adamo e del grande Set.

Un tratto distintivo di *Zostriano* è il suo essere incentrato sull'ascensione mistica e visionaria di un singolo veggente o, più propriamente, di un esperto. Questo tratto gli conferisce un sapore diverso da altri testi setiani come le *Tre stele di Set* o il *Vangelo degli Egiziani*, i quali sembrano prevedere che l'ascesa contemplativa si svolga in forma collettiva (vi si usa la prima persona plurale, mentre in *Zostriano* si impiega la prima singolare). Il racconto ha inizio in un modo particolare: Zostriano si trova in uno stato di profondo scoramento e intende suicidarsi. A questo punto un angelo di luce lo guida in un viaggio attraverso il cosmo. Zostriano è essenzialmente un mistico che, attraverso un processo simile alla meditazione, abbandona il suo corpo sulla terra mentre la sua anima parte per un viaggio nel cosmo. Nel corso di questo viaggio Zostriano sale attraverso innumerevoli livelli, in ciascuno dei quali incontra una serie di guide angeliche e altri esseri, fino a quando, alla fine, riceve l'illuminazione e fa ritorno al mondo fisico. Egli quindi registra per iscritto ciò che ha visto a beneficio del Seme di Set.

Nel punto più alto del cosmo c'è il Grande Spirito Invisibile dal quale tutto l'universo e i suoi abitanti sono stati emanati. Più lontano un livello cosmico si trova dal Grande Spirito Invisibile, più è imperfetto (cfr. TAB. 19.1). Osservando l'architettura cosmica del trattato incontriamo molti diversi rivelatori divini che vi abitano. Ciascuno rivela a Zostriano una parte del tutto divino. Ci sono dozzine di nomi, alcuni dei quali sono uguali a quelli che si trovano nel *Vangelo degli Egiziani*; altri invece si trovano soltanto qui. Tra i personaggi che compaiono altrove ci sono:

- gli esseri preposti al battesimo celeste: Michar e Micheus, Barfaranges, Iesseus Mazareus Iessedekus;
- gli eoni dei regni superiori, tra i quali Ger-Adamas, Autogene, Set, Adamas, Mirothea, Prophania, Sophia, Protophanes, Kalyptos e Yoel;
- i quattro luminari: Oroael, Daveithai, Harmozel, Eleleth;
- Gamaliele, guardiano dell'anima immortale;
- Teopemptos, guardiano della gloria;
- Samblo;

TABELLA 19.1

L'architettura cosmica di *Zostriano*

| | | |
|----------------------------|---|--|
| Direzione dell'ascesa ↑ | Regno degli eoni autogenerati | Zostriano viene battezzato cinque volte nel nome di Autogene da Michar e Micheus, quindi viene unto con olio da Michar, Micheus, Seldao, Elenos e Zogenethlos. Quando la gloriosissima vergine Iouel battezza Zostriano per la quinta volta, questo diventa divino e si colloca al di sopra del quinto eone. |
| | Il Pentimento realmente esistente – Qui ci sono le anime immortali che hanno abbracciato la gnosi e hanno rinunciato al mondo. – Questo livello contiene sei “sotto-eoni” disposti secondo diversi tipi di peccati che le anime hanno commesso sulla terra. | Qui Zostriano viene battezzato quattro volte. |
| | La Dimora realmente esistente (o esilio) – Qui dimorano le anime staccate dai corpi dopo la morte. – Queste anime possono evitare di reincarnarsi se ottengono la sapienza e si tengono separate dalle persone e dagli esseri malvagi. | Zostriano viene battezzato. |
| | Regno delle copie degli eoni – È chiamato anche la «terra aerea». | Zostriano viene battezzato, riceve l'immagine della gloria e diventa uno di loro. |
| | Regno dei tredici eoni – Questo regno è retto dall'arconte della creazione e dai suoi servitori angelici. – È il regno dell'incarnazione; è da qui che l'anima parte per il suo viaggio. | |

– Salamex, Semen e Arme (si trovano anche in *Allogene*, ma non nel *Vangelo degli Egiziani*).

Tra gli esseri che compaiono soltanto in *Zostriano* ci sono:

- Seldao, Elenos, Zogenethlos;
- Authroniuos;
- Ephesek, il Figlio del Figlio (che rivela la sapienza a Zostriano);
- Strempsouchos, Akramas e Loel, guardiani dell'anima immortale;
- Ormos, Seisauel e Audael;
- la "miriade" (presumibilmente una classe di angeli): Phaleris, Phalses e Eurios;
- Stetheus, Eurumeneus e Olsen, guardiani della gloria;
- gli assistenti: Lalmeus e Eidomeneus (ci sono altri nomi ma sono troppo frammentari);
- i giudici: Sumphtar, Eukrebos, Keilar;
- gli angeli che guidano le nubi: Sappho e Thouro;
- i rivelatori: Selmen, Zachthos, Yachthos, Setheus, Antiphantes, Seldao, Elenos;
- gli eoni nascosti: Harmedon, Diphanes, Malsedon;
- gli eoni manifesti: Solmis, Akremon, Ambrosios.

Al pari di quanto accade nel *Vangelo degli Egiziani*, che possiamo quasi considerare un suo gemello, la rappresentazione dell'architettura cosmica dei regni inferiori in *Zostriano* è particolarmente complessa. Il testo utilizza una serie di fonti filosofiche e un linguaggio tipicamente medioplatonico, ma presenta anche elementi peculiari; in ogni caso la rappresentazione dei regni superiori risulta più lineare.

Il Principio che si trova al vertice della struttura, lo Spirito Invisibile tre volte potente, in realtà non si trova nel cosmo, ma è completamente trascendente e inconoscibile. Questa divinità ha tre potenze attive: Esistenza, Vitalità (Vita) e Benedizione (Mentalità). Insieme, queste tre potenze generano l'eone Barbelo, un Intelletto divino trascendente. Qui si trovano le forme o gli archetipi di tutte le cose. L'eone Barbelo a sua volta ha tre livelli al suo interno: Calipto ("Nascosto"), Protofane ("Il primo ad apparire") e Autogene ("Autogenerato").

Nell'ambito dell'eone Barbelo, l'eone Calipto è il livello della realtà intellegibile, dove sono «coloro che esistono realmente». Questi corrispondono alle Forme o archetipi di Platone. L'eone Protofane è chiamato anche la Mente maschio perfetta, ed è il livello dei «perfetti che sono uniti». Sembra trattarsi del luogo nel quale le menti o intelligenze degli individui si congiungono alle loro forme ideali. Al livello di Autogene dimorano gli «individui perfetti» o anime distinte. In ciascun eone Zostriano incontra un gran numero di angeli, ministri, luci, glorie e altri esseri viventi.

Zostriano non si presenta come un testo del tutto cristiano; si è tentati, in realtà, di chiamarlo “postcristiano”. Come si è detto nel capitolo 10, alcuni testi setiani sembrano essere anteriori al cristianesimo; questo, invece, risale a una fase successiva alla separazione dei setiani dai gruppi cristiani. Poiché Plotino e Porfirio lo conoscevano, il trattato deve essere stato composto prima del 268, quando scrive Porfirio. L’autore appare concepire sé stesso principalmente come un platonico, in quanto continua a fare riferimento a temi chiave del platonismo come la natura dell’esistenza e i differenti tipi di anima. Nel testo emerge una serie di temi derivati dai dialoghi di Platone, in particolare dal *Fedone*, dal *Fedro*, dal *Timeo*, dal *Parmenide* e dalla *Repubblica*. Nello stesso tempo, *Zostriano* è un testo molto eclettico che riflette una visione del mondo diversa da quella che troviamo negli scritti di Platone. I riferimenti al battesimo, alle formule liturgiche e alle *voces magicæ* suggeriscono che il testo era probabilmente utilizzato nell’ambito di una comunità cultuale, anche se non abbiamo indicazioni riguardo al tempo e alle modalità di tale uso. Un altro dato da ricordare è che nel terzo secolo i platonici “ortodossi”, i quali non credevano che l’architettura cosmica fosse così complessa come è presentata nel testo, lo criticavano. A questo proposito, Porfirio dice che il suo collega Amelio scrisse una confutazione di *Zostriano* in più volumi, che però, purtroppo, è andata perduta.

Allogene

Il breve discorso di rivelazione intitolato *Allogene* si trova nel codice XI, un volume composito comprendente testi sia setiani sia valentiniani. Tanto per complicare le cose, conosciamo oggi un altro scritto intitolato *Allogene*, completamente diverso; esso si trova nel codice Tchacos, il codice recentemente edito contenente il *Vangelo di Giuda*.

Il termine “allogene” in greco significa “straniero” o letteralmente “nato altrove”: siamo praticamente certi che lo straniero a cui si riferisce il testo è Set. Anche questo testo apocalittico viene menzionato da Porfirio (a stretto rigore, però, Porfirio potrebbe riferirsi anche all’altro *Allogene*, contenuto nel codice Tchacos).

Allogene rivela la sua sapienza al figlio Messo (si tenga presente che Porfirio si lamenta aspramente di un’apocalisse attribuita ad *Allogene* e a Messo); in virtù di questo tipo di scambio tra padre e figlio, *Allogene* per

certi versi ricorda più uno scritto ermetico (cfr. CAP. 16) che una classica apocalisse giudaica. Del resto in esso non vi è nulla di sostanzialmente cristiano, il che ne fa un esempio tipico di testo del tardo setianesimo. In ogni caso, si tratta certamente di un'apocalisse, e contiene una grande quantità di rivelazioni sull'universo; non è chiaro, però, se si debba considerare uno pseudopigrafo, in quanto Allogene non è un personaggio storico (né "quasi-storico"). Il testo si conclude con l'ordine che Allogene/Set scriva in un libro la sapienza rivelata che egli ha ricevuto e che collochi questo libro su un monte, sul quale sarà custodito dai discendenti di Set, il suo « seme ». Abbiamo già incontrato questo schema in forme lievemente diverse, all'inizio delle *Tre stele di Set* e alla fine del *Vangelo degli Egiziani* e di *Zostriano*.

Curiosamente, in *Allogene* ci sono due rivelatori celesti: Allogene rivela la sapienza celeste a Messo, ma egli stesso la apprende dalla rivelatrice divina Iouel. Abbiamo già incontrato Iouel nelle cosmologie setiane, sia in *Zostriano* sia nel *Vangelo degli Egiziani*, ma qui essa ha un ruolo più importante: non è un angelo che si limita a fornire ad Allogene l'interpretazione di ciò che vede, ma una portavoce che parla nelle sezioni mitologiche e narrative del testo.

Per quanto riguarda l'architettura cosmica, *Allogene* si allinea alla sua apocalisse "gemella", *Zostriano*. Al vertice della gerarchia celeste vi è il Grande Spirito Invisibile; sotto di lui è l'eone Barbelo con Calipto, Protofane e Autogene, i quali sono stati generati da Vitalità, Esistenza e Benedizione, le Tre Potenze. Differentemente da quanto accade in *Zostriano*, però, le fasi dell'ascesa non sono scandite da riti battesimali e Allogene non è guidato da una figura angelica che funge da interprete. *Allogene*, del resto, non si configura come una guida per un viaggio celeste, ma prospetta una sorta di itinerario interiore articolato in successivi stadi di contemplazione estatica. Non vi è un viaggio di ritorno. *Allogene* presenta dunque una particolare pratica spirituale che – ci viene spiegato nel testo – è il risultato di cento anni di « riflessione » e di esercizio da parte del personaggio che dà il titolo al trattato.

Possiamo osservare, inoltre, che alcuni brani di *Allogene*, in particolare quelli dove si parla della natura del Grande Spirito Invisibile e della sua inconoscibilità, sono praticamente identici a passi dell'*Apocrifo di Giovanni*. È evidente che tra i due testi vi è una relazione letteraria, anche se non è possibile definirla meglio. Molto probabilmente l'autore di *Allogene* ha letto l'*Apocrifo di Giovanni* e ne ha preso in prestito alcuni brani inserendoli in un contesto platonico, quasi per aggiornarli e

renderli più appetibili a un pubblico sul quale le tradizioni platoniche esercitavano un notevole fascino. Secondo Bentley Layton l'autore ha inoltre trasformato l'*Apocrifo di Giovanni* in una «psicologia dell'individuo gnostico, riversando un macrocosmo in un microcosmo e un mito nel misticismo filosofico».

Marsane

Lo scritto intitolato *Marsane* ci è pervenuto in una forma piuttosto mutila all'interno del codice X, che è nel complesso gravemente danneggiato. Le lacune sono così ampie che non conosciamo neanche l'originaria estensione del codice e non sappiamo quanti trattati contenesse. Nella sua forma attuale contiene soltanto *Marsane*. Il testo dell'unica copia esistente di *Marsane* è inoltre di scarsa qualità (lo scriba non conosceva la materia e non capiva il senso di ciò che stava copiando). Per fortuna le prime dieci pagine sono quasi intatte e ci permettono almeno di farci un'idea. Per come appare ora il manoscritto, ne possediamo circa sessantotto pagine.

In alcuni gruppi il protagonista di *Marsane* era conosciuto come un potente profeta o «uomo perfetto» (codice Bruce 7). Epifanio di Salamina scrive che un gruppo chiamato «gli arcontici» venerava un «Marsiano, che era stato elevato al cielo ed era ritornato sulla terra dopo tre giorni» (*Panarion* 40,7,6): si sospetta dunque che Marsiano e Marsane siano la stessa persona. Nel trattato di NH, Marsane intraprende una sorta di viaggio nei cieli. Anche qui, come nel caso di *Zostriano*, possiamo parlare di un'apocalisse pseudepigrafa, in quanto rivelata a un personaggio nell'ambito di una finzione letteraria. Al di là di questo, non conosciamo molto di Marsane. Il termine «Mar», in ogni caso, in siriano significa «maestro», quindi è possibile che la forma originaria del nome fosse «Maestro Sane». Questo potrebbe essere un indizio della provenienza dello scritto dalla Siria, anziché da Alessandria come la maggior parte dei testi di NH.

Marsane è stato composto probabilmente dopo i suoi consimili *Zostriano* e *Allogene*, forse alla fine del terzo secolo o all'inizio del quarto, ed è probabile che il suo autore li conoscesse. Anziché riprenderne il contenuto, l'autore lo presuppone, concentrandosi invece su elementi dottrinali che in quei testi non trovano spazio. Nelle prime venti pagine si forniscono informazioni di carattere cosmologico, poi si passa, con uno stacco piuttosto

TABELLA 19.2

I tredici sigilli di *Marsane*

| | |
|-----|------------------------------|
| 13° | l'Inconoscibile Silenzioso |
| 12° | il Grande Spirito Invisibile |
| 11° | il tre volte Potente |
| 10° | l'eone Barbelo |
| 9° | Calipto |
| 8° | Protofane |
| 7° | Autogene |
| 6° | gli Eoni Autogenerati |
| 5° | la Penitenza |
| 4° | il Soggiorno |
| 3° | il Terzo |
| 2° | il Secondo |
| 1° | il Primo |

Schema basato su John Turner, *Marsanes*, in Marvin Meyer (ed.), *The Nag Hammadi Scriptures*, HarperOne, San Francisco 2007, pp. 630-1.

brusco, a parlare di altri tipi di conoscenza, quali il giudizio delle anime, il potere del linguaggio, l'astrologia e i fenomeni astrali, l'aritmologia e la prassi rituale. Consideriamo innanzitutto la cosmologia. L'autore di *Marsane* non spende troppe parole per descrivere il cosmo e gli esseri che lo abitano, ma postula tredici «sigilli» o livelli dell'essere.

Non bisogna in alcun modo cercare di armonizzare le differenze tra *Marsane* da un lato e *Zostriano* e *Allogene* dall'altro: si tratta infatti di questioni sulle quali si discuteva animatamente nell'antichità. Avete notato la differenza più macroscopica? Contrariamente a quanto accade in quasi tutte le cosmologie setiane, l'essere più eccelso in *Marsane* non è il Grande Spirito Invisibile, ma l'Inconoscibile Silenzioso. Nell'ambito del setianesimo si tratta senza dubbio di un'innovazione che riflette le speculazioni interne al platonismo del terzo secolo; troviamo infatti tracce della medesima concezione in testi pagani di carattere monistico. Questo ci conferma che la composizione dell'opera è piuttosto tarda.

Inoltre è interessante notare che sebbene in *Marsane* la salvezza derivi dall'ascesa contemplativa del mistico attraverso il cosmo, si parla anche di una discesa salvifica di Autogene nel mondo inferiore. Questo elemento avvicina il trattato a testi setiani come l'*Apocrifo di Giovanni* o la *Proten-*

noia trimorfe; dall'altro lato forse il viaggio di Autogene viene inteso come un modello dell'azione salvifica di Marsane nel mondo. In ogni caso l'accento principale in questo testo non cade su queste discese o ascese nei cieli, ma sui differenti tipi di conoscenza salvifica.

Le sezioni di *Marsane* nelle quali si trovano speculazioni su temi quali le liste vocaliche e la numerologia sono tra le più enigmatiche di tutta la collezione di NH. L'autore (o forse l'autrice) sembra interagire con altri neoplatonici che condividevano i medesimi interessi. I neoplatonici non erano intellettuali interessati solo ai libri; praticavano anche rituali che potremmo far rientrare nella teurgia. I riti teurgici prevedevano l'invocazione degli dèi attraverso i suoni vocalici, l'uso di particolari pietre e forse l'animazione rituale delle statue. Si trattava comunque di pratiche segrete, e non sappiamo esattamente in che cosa consistessero al di là del lungo resoconto di Marsane sul potere dei suoni vocalici e della trattazione sulla configurazione delle anime e della loro relazione con certe potenze astrali. La breve menzione di immagini di cera e di smeraldi (36,1-6) sembra indicare che l'autore fosse coinvolto in pratiche proprie anche di altri neoplatonici pagani.

Il battesimo nelle apocalissi setiane

In alcuni testi apocalittici setiani, in particolare in *Zostriano*, il lessico relativo al battesimo è costantemente accostato a quello relativo al viaggio dell'anima attraverso le sfere celesti. Le cose stanno in questi termini: il veggente attraversa il cosmo e raggiunge un livello (o «spazio») nel quale riceve un «battesimo». Nell'*Apocalisse di Adamo*, ad esempio, l'iniziato (o l'iniziata) si sposta in dodici differenti «regni» celesti. In ciascun regno riceve particolari istruzioni e vede aumentare il suo livello di gnosi, fino a quando, finalmente, nel Tredicesimo Regno viene condotto «alle acque» e riceve «gloria e potenza». In *Zostriano* lo schema è un po' diverso: l'iniziato prosegue nel suo viaggio ascensionale attraverso i vari livelli e in ogni livello riceve un «battesimo». Alla fine di questo itinerario, *Zostriano* ha ricevuto ventidue battesimi. In *Marsane*, come anche nell'*Apocalisse di Adamo*, ricorre il numero tredici, ma qui l'iniziato riceve tredici «sigilli» associati al battesimo; al di là di questa occasione il termine «battesimo» non viene esplicitamente impiegato.

Gli studiosi si sono domandati innanzitutto se il battesimo a cui allu-

dono testi come *Zostriano* fosse realmente una pratica rituale. Forse gli autori o le comunità che utilizzavano questi testi avevano completamente rifiutato il rito “terreno” del battesimo e lo avevano sostituito con un rito idealizzato che esisteva soltanto nella finzione letteraria. In altre parole, in queste comunità il battesimo non era praticato affatto: per loro il battesimo era soltanto quello che veniva amministrato, nei loro testi sacri, ai personaggi delle loro mitologie celesti. Questo può spiegare le parole finali di *Zostriano* al termine del trattato: «Non battezzate voi stessi con la Morte, non affidate voi stessi a cose inferiori a voi come se fossero superiori!» (131).

Secondo un'altra possibile interpretazione, nelle comunità setiane il battesimo veniva praticato, ma non si trattava di un battesimo con l'acqua. Era invece un rito che prevedeva l'unzione con l'olio (tecnicamente una “cristmazione”), che tuttavia i setiani chiamavano “battesimo”. Questo rito era celebrato sulla terra, ma si riteneva che rispecchiasse qualcosa che si verificava simultaneamente nei cieli. Possiamo pensarlo in questi termini: ogni individuo ha un “doppio” angelico, e tutto ciò che avviene agli individui sulla terra rispecchia o replica qualcosa che avviene simultaneamente ai loro “doppi” nei cieli.

Il particolare linguaggio battesimale utilizzato in queste apocalissi dà filo da torcere anche ai più esperti studiosi dello gnosticismo setiano. Non sappiamo per quale ragione questi testi associno il viaggio celeste al battesimo: non è un'associazione necessaria né logica. Del resto, il linguaggio con cui viene descritto il viaggio celeste nelle *Tre stele di Set* non contiene alcun riferimento al battesimo, mentre altri testi che parlano del rituale battesimale dei Cinque Sigilli non parlano del viaggio celeste. In ogni caso è evidente che a un certo punto il rito del battesimo è stato associato a riti relativi al viaggio celeste. Che cosa ci sia dietro questa combinazione rimane un mistero che coloro che utilizzavano e interpretavano questi testi hanno portato con sé nella tomba.

Le tarde apocalissi setiano-platoniche che abbiamo esaminato in questo capitolo costituiscono alcuni tra gli scritti più ardui da comprendere dell'intera collezione di NH. Le principali ragioni per le quali esse pongono tali spinosi problemi sono due: in primo luogo, essi si fondano su particolari tradizioni filosofiche pagane che oggi sono studiate soltanto da un numero esiguo di specialisti. Nel loro insieme i testi neoplatonici sono decisamente ostici e non soltanto perché le idee che contengono sono particolarmente complesse, ma perché intrattengono un intenso dialogo con

altri testi (contenenti altre idee) che non sono sopravvissuti. Un altro problema delle apocalissi setiano-platoniche riguarda lo stato di conservazione dei manoscritti che le contengono: si tratta di esemplari unici pieni di lacune che non c'è modo di colmare. Dall'altra parte questi scritti hanno il vantaggio di essere citati da due autori che conosciamo bene dal punto di vista storico, Plotino e il suo discepolo Porfirio: abbiamo almeno una rara opportunità di sapere che cosa pensasse di queste opere un intellettuale di prim'ordine e di vedere almeno un'istantanea di coloro che nel lontano terzo secolo le leggevano e ne condividevano il sistema concettuale.

Per approfondire

ARTHUR A. HILARY ARMSTRONG, *Gnosis and the Greek Philosophy*, in *Gnosis: Festschrift für Hans Jonas*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1978, pp. 87-124.

CATHERINE BARRY, WOLF-PETER FUNK, PAUL-HUBERT POIRIER, JOHN D. TURNER (éds.), *Zostrien (NH VIII,1)*, "Bibliothèque copte de Nag Hammadi Section Textes" 24, Les Presses de l'Université Laval-Peeters, Québec-Louvain 2000.

JOHANNA BRANKAER, *Marsanes: Un texte Séthien Platonisant?*, in "Muséon: Revue d'études orientales", 118 (2005), pp. 21-41.

WOLF-PETER FUNK, PAUL-HUBERT POIRIER, MADELEINE SCOPELLO, JOHN D. TURNER (éds.), *L'Allogène (NH XI,3)*, "Bibliothèque copte de Nag Hammadi Section Textes" 30, Les Presses de l'Université Laval-Peeters, Québec-Louvain 2004.

WOLF-PETER FUNK, PAUL-HUBERT POIRIER, JOHN D. TURNER (éds.), *Marsanès (NH X)*, "Bibliothèque copte de Nag Hammadi Section Textes" 27, Les Presses de l'Université Laval-Peeters, Québec-Louvain 2000.

BIRGER A. PEARSON, *Nag Hammadi Codices IX and X*, "Nag Hammadi Studies" 15, Brill, Leiden 1981.

ID., *Gnosticism as Platonism: With Special Reference to Marsanes (NHC 10,1)*, in "Harvard Theological Review", 77/1 (1984), pp. 55-72.

JOHN D. TURNER, *Gnosticism and Platonism: The Platonizing Sethian Texts from Nag Hammadi and their Relation to Later Platonic Literature*, in R. T. Wallis, J. Bregman (eds.), *Gnosticism and Neoplatonism*, SUNY Press, Albany 1992, pp. 425-59.

JOHN D. TURNER, RUTH MAJERICIK (eds.), *Gnosticism and Later Platonism: Themes, Figures, and Texts*, Society of Biblical Literature, Atlanta 2000.

Oltre Nag Hammadi

Vangelo di Giuda

Vangelo di Maria Maddalena

In un libro sullo “gnosticismo” rimangono da trattare altri due testi. Non sono stati ritrovati a NH, ma sono di grande importanza oltre ad essere noti anche presso il grande pubblico. Sono classificati tradizionalmente fra i testi gnostici e per questo di solito se ne parla insieme agli scritti di NH. Il pubblico si è mostrato molto più interessato a questi testi che a ogni altro scritto gnostico, in quanto in essi hanno un ruolo importante due personaggi molto celebri della tradizione cristiana antica: Maria Maddalena e Giuda Iscariota. Va detto che per quanto riguarda le informazioni che possono offrire su Gesù (il motivo per il quale sono così famosi presso il grande pubblico) risultano del tutto inutili: entrambi sono stati composti nel secondo secolo, molto tempo dopo l'esistenza terrena e la morte di Gesù. D'altro canto, sono documenti molto interessanti per lo studio del cristianesimo del secondo secolo e ci permettono di scoprire idee suggestive all'interno del punto di vista di autori che ritenevano in via esclusiva di avere interpretato il messaggio di Gesù correttamente. Questi due scritti offrono risposte taglienti a Ireneo e agli altri eresiologi e ci permettono così di sentire “un'altra campana”, ossia una voce diversa da quella che emerge dalla tradizione ecclesiastica canonica. In questo ultimo capitolo esamineremo questi due sorprendenti vangeli e rifletteremo sulla pluralità di visioni presenti all'interno del cristianesimo in età imperiale.

Il codice Tchacos

Fin dalla seconda metà degli anni settanta in tre continenti circolava la voce che un antico manoscritto copto nel quale probabilmente era contenuto il *Vangelo di Giuda* si trovasse sul mercato antiquario. Nel 1983 il coptologo Stephen Emmel fu inviato a Ginevra, in Svizzera, per esaminare

l'antico codice e valutarne l'acquisto; ma la richiesta era eccessiva e rimanevano da risolvere alcune questioni circa la provenienza, che si sospettava illegale. Rimasto senza acquirenti, il mercante d'arte che lo custodiva lo depositò nel *caveau* di una banca, dove rimase per sedici anni. Nel frattempo le condizioni del codice erano seriamente peggiorate, ma la Maecenas Foundation for Ancient Art e il Waitt Institute for Historical Discovery avevano riconosciuto il suo valore e decisero di acquistarlo. Si era all'inizio del 2006. La Fondazione, dopo aver appurato che conteneva il *Vangelo di Giuda*, concluse rapidamente un accordo con la National Geographic Society perché realizzasse documentari, numeri della sua rivista e una traduzione commentata: tutto ciò fece sì che il "debutto" del *Vangelo di Giuda* nel maggio del 2006 avesse una straordinaria risonanza.

Il codice Tchacos prende il suo nome dal padre di Frieda Tchacos-Nussberger, l'antiquaria che aveva acquistato il libro nel 2000 senza conoscere la sua importanza. Datato con il carbonio 14 al 280 e.v., il codice è piuttosto antico, probabilmente più antico di un secolo rispetto ai codici di NH. A quanto sembra, è stato rinvenuto nella città di El-Minya, in Egitto, dove sono presenti numerosi siti archeologici monastici e tombe di età imperiale. Sembra sia stato trovato in una teca di pietra calcarea all'interno di una tomba. È scritto nel dialetto sahidico, la più comune delle varietà della lingua copta, ma, al pari degli scritti di NH, i testi che contiene erano stati composti in greco. Il codice Tchacos contiene quattro scritti:

- la *Lettera di Pietro a Filippo*;
- la *Prima apocalisse di Giacomo*;
- il *Vangelo di Giuda*;
- *Allogene* (che di solito viene chiamato *Allogene lo straniero* per distinguerlo dall'*Allogene* di NH).

Due di questi, la *Lettera di Pietro a Filippo* e la *Prima apocalisse di Giacomo*, erano già conosciuti, perché presenti a NH. Il fatto che se ne siano trovate copie in due codici provenienti da due diverse aree dell'Egitto corrobora la convinzione che si trattasse di opere importanti, le quali probabilmente circolavano parecchio. Un altro dato interessante è che la *Lettera di Pietro a Filippo* occupa la prima posizione sia nel codice I di NH sia nel codice Tchacos: non sappiamo esattamente per quale motivo, ma gli scribi egiziani la pongono all'inizio dei codici. La copia della *Prima apocalisse di Giacomo* è molto meno frammentaria di quella proveniente da NH e ha permesso di colmare molte lacune del testo: un'opportunità rara e straordinaria. Un trattato intitolato *Allogene* è anch'esso presente a NH, ma

la versione del codice Tchacos è molto diversa: la relazione tra i due scritti deve ancora essere approfondita. Infine, l'unico testo che era del tutto ignoto prima del ritrovamento del codice è il *Vangelo di Giuda*.

Rimasto per anni in balia dell'incuria (fu posto all'interno del *caveau* di una banca e a un certo punto congelato in un maldestro tentativo di preservarlo), il codice andò letteralmente in mille pezzi. Ci vorranno ancora molti anni per rimettere al loro posto tutti i frammenti delle pagine; per questo motivo le traduzioni fatte alla fine del primo decennio del ventesimo secolo costituiscono delle istantanee che rispecchiano ricostruzioni parziali del testo. Esse dovranno essere corrette una volta che tutti i frammenti avranno ritrovato la loro collocazione: nel frattempo uno dei problemi legati al *Vangelo di Giuda* consiste nella presenza sul mercato (soprattutto anglosassone) di traduzioni talvolta sensibilmente divergenti.

Il *Vangelo di Giuda*

Del *Vangelo di Giuda* esiste un'unica copia, quella contenuta nel codice Tchacos. Il titolo, *Vangelo "di" Giuda*, dice che questo vangelo parla di Giuda, non che è stato scritto da Giuda. È pertanto un po' diverso dai vangeli canonici che nel titolo recano il nome dei loro autori e anche da alcuni vangeli non canonici, come il *Vangelo di Tommaso* [o più precisamente *Vangelo secondo Tommaso, N.d.C.*]. Attualmente non ne possediamo il testo completo; il 22 novembre del 2009, durante il congresso annuale della Society of Biblical Literature, Marvin Meyer annunciò che il resto del codice era stato recuperato: quando anche questi frammenti saranno stati sistemati e il testo sarà stato rivisto saremo in possesso del 90-95% del *Vangelo di Giuda*.

Qui Gesù agisce come un rivelatore divino, il che fa del testo un dialogo di rivelazione; si potrà osservare una certa somiglianza con il discorso finale di Gesù ai discepoli del *Vangelo di Giovanni* (Gv 14-17). In apertura si specifica che si tratta di un dialogo "segreto" (33,1-2). Dal punto di vista del genere letterario, il testo è anche un'apocalisse, in quanto in esso Gesù svolge il ruolo di guida attraverso i cieli e rivela a Giuda verità segrete o comunque nascoste ai più.

Sappiamo che un testo intitolato *Vangelo di Giuda* circolava nell'antichità, in quanto intorno al 180 e.v. ce ne parla Ireneo di Lione. Il testo

in possesso di Ireneo affermava che Giuda aveva beneficiato di una particolare rivelazione salvifica e che aveva tradito Gesù perché sapeva che tale atto avrebbe portato a compimento «il mistero del tradimento». In seguito all'atto compiuto da Giuda – prosegue Ireneo – ci fu un grande scompiglio in ogni cosa in cielo e sulla terra (*adv. haer.* 1,31). Il resoconto di Ireneo viene confermato da Epifanio di Salamina, che pure conosce il *Vangelo di Giuda*. Epifanio è molto diffidente nei confronti dell'opera in quanto, secondo la sua interpretazione, essa faceva dell'uomo che tradì Gesù un eroe, in quanto aveva compiuto «una buona opera per la nostra salvezza» (*pan.* 38). Questi dati si accordano con il testo in nostro possesso del *Vangelo di Giuda* in modo tale da permetterci di affermare che si tratta della stessa opera sulla quale Ireneo ed Epifanio riversarono tutta la loro disapprovazione. Il testo del codice Tchacos presenta Giuda come il discepolo privilegiato, l'unico che riconosce l'identità di Gesù e che comprende la sua missione; e, da parte sua, Gesù praticamente affida a Giuda il compito di fare ciò che ha fatto, ossia di tradirlo, perché quello è il suo destino.

Chi era Giuda?

Giuda Iscariota (“Iscariota” non è il cognome, ma indica la terra di origine del personaggio) compare in tutti e quattro i vangeli del NT. All'inizio è un fedele discepolo di Gesù, ma si fa corrompere dalle autorità giudaiche e accetta la loro richiesta di consegnare Gesù ai leader politici e religiosi di Gerusalemme. Nei fondamentali racconti dell'ultima cena presenti nei vangeli canonici, Gesù rivela ai suoi discepoli che uno di loro lo tradirà, e, infatti, poco dopo Giuda conduce le autorità da Gesù dicendo loro che l'uomo che bacerà è quello che cercano (“bacio di Giuda” è un'espressione proverbiale per indicare un tradimento).

È importante ricordare che nella tradizione canonica si dice che Giuda sia andato incontro a una terribile sofferenza per il rimorso di aver avuto una parte attiva nella morte di Gesù. Nel NT sono presenti due diversi racconti di quanto gli succede. Secondo Mt 27,3-8, Giuda è talmente tormentato dal rimorso che si impicca. In At 1,16-19, invece, si reca in un campo appena fuori di Gerusalemme chiamato “Campo di sangue” e cade così malamente che il suo ventre si squarcia e le sue viscere si spargono a terra. Sebbene oggi questa storia non venga raccontata quanto quella dell'im-

piccamento, nell'antichità era molto conosciuta, e possediamo numerosi racconti secondo i quali celebri eretici del quarto secolo fanno la stessa fine o una simile.

Eroe o canaglia?

Nella cultura popolare la figura di Giuda è circondata da un'aura di mistero. Molto spesso è visto come un personaggio simpatico, una mera pedina nella grande storia del mondo. Secondo questo modo di vedere, Giuda non ha possibilità di scelta rispetto al terribile gesto che deve compiere: affinché la salvezza avesse potuto essere concessa all'umanità, qualcuno *doveva* tradire Gesù. Del resto, nel *Vangelo di Giovanni*, Gesù lo sollecita: «Quello che devi fare, fallo subito» (Gv 13,27). Nel romanzo di Nikos Kazantzakis *L'ultima tentazione di Cristo* (1951) – e nel film di Martin Scorsese basato sul romanzo (1987) –, Giuda è il migliore amico di Gesù, ed è proprio Gesù a chiedergli, durante una conversazione privata, di tradirlo, in modo che il suo destino possa compiersi. Giuda inizialmente oppone qualche resistenza, ma poi, alla fine, a malincuore, cede. Gesù è consapevole che il compito assegnato a Giuda (tradire un caro amico) è più duro del suo stesso compito, quello di morire.

Quando il *Vangelo di Giuda* fu scoperto ci si chiese, tra le altre cose, se il testo fosse empatico nei confronti del personaggio come lo sono le sue rappresentazioni moderne. Dopotutto non era affatto sorprendente scoprire un Giuda-eroe, quasi un “arcieretico”, nell'ambito di un *corpus* di scritti eretici nei quali sono frequenti capovolgimenti e inversioni. In realtà non è affatto chiaro se Giuda venga presentato come un eroe o come una “canaglia”. L'interpretazione ruota intorno ad alcuni passi del testo la cui ricostruzione, purtroppo, è incerta: le traduzioni moderne offrono dunque ritratti di Giuda piuttosto divergenti; nella TAB. 20.1 sono messe a confronto quattro traduzioni che ricostruiscono o rendono il testo copto in maniera differente.

I punti controversi possono essere sintetizzati nel modo seguente.

1. 44,21. Gesù chiama Giuda il «tredicesimo *daimon*»: che cosa significa? Un *daimon* è una sorta di potente essere celeste. Il problema è capire se l'autore del *Vangelo di Giuda* considerasse questo essere come né buono né malvagio (come il termine era inteso di solito nel mondo classico) o come empio (come facevano i cristiani). La prima traduzione inglese del testo,

TABELLA 20.1

Rese alternative di punti controversi del *Vangelo di Giuda*

| <i>Vangelo di Giuda</i> | Pagels - King | Meyer | DeConick | Kasser <i>et al.</i> |
|-------------------------|--|--|--|--|
| 35,23-27 | «A te è possibile raggiungere quel luogo, ma soffrirai molta pena» | «Tu puoi raggiungerlo, ma dovrai passare attraverso una grande pena» | «Ti dirò i misteri del Regno, ma non affinché tu ci vada, ma affinché tu soffra molto» | «Ti dirò i misteri del Regno, ma non affinché tu ci vada, ma affinché tu soffra molto» |
| 44,21 | Giuda è il «tredicesimo dio» | Giuda è il «tredicesimo spirito» | Giuda è il «tredicesimo demone» | Giuda è il «tredicesimo <i>daimon</i> » |
| 46,5-7 | «Giuda disse: "Maestro, di sicuro i sovrani non sono soggetti al mio seme?"» | «Maestro, è possibile che il mio seme sia soggetto ai sovrani?» | «Giuda disse: "Maestro, basta! Giama! il mio seme può controllare gli arconti!"» | «Maestro, può essere che il mio seme è sotto il controllo dei sovrani?» |
| 52,5-6 | «il primo è Set, che è chiamato Cristo» | «il primo è Set, che è chiamato Cristo» | «il primo è chiamato Atheth, che è chiamato Buono» | «il primo è Set, che è chiamato il Cristo» |
| 56,17-21 | «Quanto a te, li oltrepasserai tutti. Perché tu sacrificherai l'essere umano che mi porta» | «Ma tu li supererai tutti. Perché tu sacrificherai che mi porta» | «Ma tu li supererai tutti. Perché l'uomo che mi riveste tu lo sacrificherai» | «Ma tu li supererai tutti. Perché sacrificherai l'uomo che mi porta» |

realizzata da Rudolphe Kasser, Marvin Meyer, Gregor Wurst e François Gaudard, non traduce il termine, ma lo traslittera, ossia riporta le lettere dell'alfabeto inglese corrispondenti a quelle copte. Il gruppo dei traduttori decise così di lasciare l'espressione «tredicesimo *daimon*» nell'ambiguità. Marvin Meyer ha optato per un termine parimenti vago: "spirito" (*spirit*). Elaine Pagels e Karen King hanno scelto di tradurre il termine con "dio" (*god*), che è più o meno neutrale, ma certamente molto più positivo di "demone" (*demon*), scelto da April DeConick.

2. 35,23-27. In questo passo Gesù parla a Giuda dei «misteri del Regno». Ma Giuda vedrà o no questo regno? Elaine Pagels e Karen King concordano con Marvin Meyer sul fatto che Giuda potrà di fatto entrare nel regno, ma (prima? O mentre si trova nel regno?) dovrà soffrire molto per questo privilegio. Al contrario, April DeConick concorda con Kasser e i suoi collaboratori: Giuda può ascoltare qualcosa circa il regno, ma questo gli causerà grande sofferenza e pena perché dopo il suo tradimento non gli sarà concesso di entrarvi.

3. 56,17-21. L'atto compiuto da Giuda è da eroe o da canaglia? Purtroppo le linee immediatamente precedenti sono troppo danneggiate per poter essere ricostruite, e il contesto non ci può aiutare. Si parla della consegna di Gesù alle autorità romane (ossia di "sacrificare" Gesù), ma l'autore (come molti altri cristiani nell'antichità) condivide una visione docetista di Gesù: è stato solo il suo corpo a essere messo a morte, mentre con la crocifissione il Cristo preesistente è ritornato indenne al cielo. Su questo punto si è concordi. Gli studiosi si dividono, invece, sull'atto compiuto da Giuda: è stato un male necessario o un atto intrinsecamente empio? Da una parte Pagels e King, con Meyer e il gruppo di Kasser traducono: «Ma tu li supererai tutti. Perché sacrificherai l'uomo che mi porta». Secondo questi studiosi Giuda adempie un compito positivo (addirittura necessario): in sostanza svolge un ruolo determinante nella realizzazione del dramma cosmico iniziato con l'apparizione di Gesù sulla terra. Dall'altra parte, secondo April DeConick questo passo intende dire che Giuda sarà più empio degli empi a cui si fa riferimento nelle linee precedenti, danneggiate: ciò che egli compie andrà oltre ogni altra empietà.

4. 55,10-11. Le traduzioni qui concordano, ma c'è un problema interpretativo. Gesù dice a Giuda che la sua stella regnerà sul «tredicesimo eone»: è un fatto positivo o negativo? Per alcuni, qualunque cosa sia associata al numero tredici è infausta e negativa: il tredicesimo eone è un luogo di esilio separato dai dodici regni cosmici associati ai dodici apo-

stoli. Secondo altri testi gnostici coevi, il tredicesimo eone è il luogo del pentimento di Sophia, pertanto non è negativo; del resto un eone deputato al pentimento parrebbe un luogo in cui sarebbe logico che Giuda andasse a finire, poiché, da quanto emerge dagli scritti del NT, Giuda, dopo il tradimento, si è pentito.

Giuda è dunque un eroe o una canaglia? Ecco come gli autori delle versioni inglesi citate sopra rispondono a questo dilemma:

- Pagels e King: eroe;
- DeConick: canaglia;
- Meyer: il personaggio è più complesso; fa quello che è costretto a fare;
- Kasser *et al.*: né l'uno né l'altra, ma tendenzialmente più canaglia.

Qual è l'interpretazione corretta? Se Giuda è un personaggio negativo, questo vangelo racconta una storia che si allinea con la principale tendenza della tradizione cristiana, la quale vede Giuda come un personaggio negativo e un traditore. Secondo una prospettiva un po' più sfumata, Giuda in realtà non ha fatto del male a Gesù cospirando per la sua morte, ma è stato obbligato a comportarsi così perché questo era il destino che le stelle avevano disegnato per lui: la serie degli eventi che vanno dall'arresto al processo, alla crocifissione di Gesù era preordinata, nel senso che tutti i personaggi coinvolti (eccetto Gesù) non erano altro che burattini pilotati dal destino. Dalla sua posizione di superiorità Gesù ride davanti a Giuda perché, contrariamente a lui, sa che quest'ultimo è in realtà impotente di fronte al destino. Giuda viene identificato con un demone perché le sue intenzioni sono malvagie e sarà collocato nel tredicesimo eone, lontano da Gesù, dove sarà solo e per lui non vi sarà pentimento. Giuda è quindi un personaggio negativo, ma non in senso assoluto: è soltanto parte di un cosmo imperfetto nel quale non vi è salvezza.

La visione opposta, secondo la quale Giuda sarebbe stato in realtà l'amico più vicino e più fedele di Gesù e non lo avrebbe tradito, è stata salutata con sconcerto e indignazione da alcuni lettori moderni che hanno accusato questo vangelo di denigrare la vera storia del tradimento di Gesù. Secondo questa interpretazione, Gesù si compiace del fatto che Giuda abbia compreso che gli altri discepoli sono coinvolti in pratiche errate e lo premia collocandolo in un reame celeste più elevato rispetto a quelli dove si trovano gli altri, un reame dal quale regnerà sopra di loro come un *daimon*, una potenza celeste né buona né malvagia. In questo caso, Gesù e Giuda sono "buoni", mentre i dodici discepoli sono empi.

È importante chiarire che, visto lo stato frammentario del testo, non c'è

modo di accertare quale lettura sia corretta; forse sapremo come l'autore di questo scritto concepisse Giuda soltanto una volta che tutti i frammenti saranno stati ricomposti.

La cosmologia del *Vangelo di Giuda*

Per inquadrare il personaggio di Giuda quale emerge in questo testo può esserci di aiuto determinare come esso si collochi all'interno del più ampio quadro del cosmo, in quanto l'autore rappresenta la salvezza in termini cosmici. È significativo il fatto che, nel classico stile di un'apocalisse, Gesù riveli a Giuda la natura e la forma del cosmo: si tratta di un insegnamento segreto trasmessogli in via privilegiata – gli altri discepoli non lo ricevono –, e sarebbe strano che fosse destinato a un personaggio empio. Nel genere apocalittico (il *Vangelo di Giuda* si configura come un'apocalisse), il destinatario della rivelazione sul cosmo è *sempre* privilegiato, quindi è sempre l'eroe del testo.

Per molti aspetti determinanti, il *Vangelo di Giuda* condivide elementi concettuali con alcuni testi setiani, in particolare con il *Vangelo degli Egiziani* e con l'*Apocrifo di Giovanni*. Il principale essere divino nel cosmo è il Grande Spirito Invisibile, dal quale gli altri esseri sono profluiti come nuvole luminose (un altro testo di NH nel quale si parla di schiere di esseri fuoriusciti da nuvole luminose è la *Parafrasi di Shem*). Altri esseri familiari sono Autogene, Adamas e i Quattro Luminari, Oroael, Harmozel, Daveithai e Eleleth. Gesù è il figlio di Barbelo, la Madre della triade setiana composta da Padre, Madre, Autogene (35,1-18). Si tratta di una descrizione del cosmo complessa e raffinata, piena di luce e di schiere di angeli. D'importanza primaria è la numerologia (specificamente riferita ai numeri 12, 24, 72 e 360).

Degno di nota è il fatto che la sezione in cui è presente la rivelazione praticamente non contenga elementi esplicitamente cristiani, ma appaia derivare da fonti giudeo-ellenistiche sulla natura del mondo. Ad esempio, in essa si utilizza il termine "luminari" e si parla di esseri che emergono dalle nubi luminose: questi termini e questi elementi derivano da testi giudaici e non dalle rappresentazioni classiche delle sfere celesti concentriche. In realtà, questa sezione cosmologica potrebbe derivare da una più antica tradizione giudaico-setiana poi riutilizzata nel trattato.

Il *Vangelo di Giuda* è setiano?

Gli studiosi si domandano se il *Vangelo di Giuda* sia davvero un testo setiano. Da una parte, esso presenta una cosmologia senza dubbio setiana: vi troviamo personaggi che ci aspetteremmo di trovare in un testo setiano. Ad esempio, come nei testi setiani classici, vi compaiono il Grande Spirito Invisibile, Saklas e Autogene. Se questo testo è setiano, dall'altra parte, si pongono due notevoli questioni. La prima è che Set è praticamente assente dalla cosmologia e dalla concezione soteriologica. Queste potrebbero essere le ragioni:

- forse i riferimenti a Set mancano solo perché si trovavano nelle parti attualmente mancanti del manoscritto;
- forse la presenza di Set era semplicemente presupposta;
- forse questa particolare cosmologia non è setiana pur fondandosi su tradizioni setiane; forse addirittura intende ribattere ad esse ridimensionando la figura del salvatore setiano.

Molti hanno osservato che a Set non è attribuito alcun ruolo neppure nell'*Apocrifo di Giovanni*, che è certamente setiano, né nell'*Ipostasi degli arconti*, un altro testo incontestabilmente setiano. In questo caso, allora, ciò che fa del *Vangelo di Giuda* un testo setiano sono alcuni elementi tipologici che condivide con altri testi setiani noti (per un elenco di questi elementi si veda il CAP. 10). Mancano inoltre altri personaggi setiani, segnatamente Barbelo e Sofia, il che fa del *Vangelo di Giuda* un testo orientato a dare rilievo più direttamente ai personaggi maschili, ma non necessariamente un testo non setiano (l'*Ipostasi degli arconti* è un buon esempio di testo setiano che dà grande importanza ai personaggi femminili; il *Vangelo degli Egiziani*, dall'altra parte, è un buon esempio di testo setiano che dà maggiore rilievo ai personaggi maschili). Questo ci mostra che il setianesimo era una scuola di pensiero vasta e flessibile, al di là di pochi assunti dottrinali fissi concernenti l'architettura cosmica.

In ogni caso c'è un punto nel testo dove il nome di Set compare, o meglio forse compare. Nel *Vangelo di Giuda* 52,5-6 c'è un elenco degli arconti che regnano sugli Inferi:

- «Il primo, [...]th, che è chiamato il [...]»
- «Il [secondo] è Harmathoth, che è [...]»
- «Il [terzo] è Galila»
- «Il quarto è Iobel»
- «Il quinto è Adonaios»

Come si può vedere, in questo elenco ci sono alcune lacune, e la più

problematica riguarda il nome e l'identità del primo arconte. Per ricostruire l'elenco cominciamo mettendolo a confronto con altri due elenchi molto simili di nomi di arconti, presenti nel *Vangelo degli Egiziani* e nell'*Apocrifo di Giovanni*. Su questa base, il primo arconte dovrebbe essere Athot. Il problema è che intorno alla lettera "th", vedendo quanto rimane della pagina, le lettere "ATHO" non ci stanno. Esaminando con estrema attenzione il papiro (e tutti coloro che hanno studiato il *Vangelo di Giuda* lo hanno esaminato con estrema attenzione), la ricostruzione più plausibile è "SE"; il testo leggerebbe dunque:

Il primo, Set, che è chiamato il [...]

Se questa ricostruzione è corretta, però, sorge un altro problema: perché Set, la figura principale e più sacra nel pantheon setiano, si trova al vertice della lista dei *daimones* minori e inferiori, gli arconti del Caos e degli Inferi? Il problema continua anche nella ricostruzione della parte successiva della linea, dove sono visibili quattro lettere sormontate da una linea. La presenza della linea indica in copto un nome sacro abbreviato. Il modo più naturale di interpretare queste lettere, sulla base di evidenze derivanti da altri manoscritti copti, è leggervi una contrazione di "il Cristo". Avremmo così, secondo la maggior parte delle traduzioni moderne, questa ricostruzione:

Il primo, Set, che è chiamato il [Cristo].

Ma come può spiegarsi? Anche se l'identificazione di Set con Cristo è comprensibile (non è affatto sorprendente trovarla in un testo setiano), perché o in virtù di che cosa Set/Cristo si trova tra i demoni dell'abisso, in un testo che rappresenta Gesù come un rivelatore? Questo mistero non ha ancora una soluzione. Forse lo scriba, che ha copiato il testo uno o due secoli dopo la sua composizione, ha semplicemente commesso un errore. Forse voleva scrivere "Athoth" ma per qualche motivo si è sbagliato e ha scritto "Set". Forse, operando nel quarto secolo, non sapeva assolutamente niente del setianesimo del secondo secolo e quindi non si è reso conto di essersi sbagliato.

La soluzione più radicale è quella secondo la quale la ricostruzione "Set che è il Cristo" è corretta e lo scriba ha copiato correttamente quello che ha visto. In tal caso l'autore potrebbe essere un membro di un gruppo setiano che, per qualche motivo, se ne è allontanato e ne ha ripudiato le idee. Egli ha quindi composto un vangelo apparentemente "setiano" ma distorcendone i

 Il lessico astrale nel *Vangelo di Giuda*

Più che in ogni altro testo antico, nel *Vangelo di Giuda* ricorre frequentemente il termine "stella". Vi leggiamo che ad ogni discepolo è associata una stella (42,7-8), e che le stelle sono in qualche modo associate con gli angeli (37,4-5; 40,16-17; 41,5). La stella di Giuda, inoltre, lo ha «portato fuori strada». Che cosa significa questo? Il *Vangelo di Giuda* si fonda evidentemente sulle credenze classiche e giudaiche che collegavano le stelle al destino. Secondo tali credenze, il destino funzionava in due modi. Innanzitutto, ogni persona era nata sotto uno dei dodici segni zodiacali e questi ne determinavano il carattere e il destino. In secondo luogo, anche i sette pianeti controllavano il comportamento degli esseri umani. Infatti, quando Gesù dice a Giuda che la sua stella lo ha portato fuori strada, sta evidentemente facendo un gioco di parole: il verbo greco utilizzato, *planein*, significa «girare» e «errare», ma anche «essere un pianeta», letteralmente una «stella che gira». I cristiani dell'antichità credevano che i pianeti non solo girassero, ma anche che "errassero": le persone potevano essere indotte a peccare dalle stelle, ma poi erano riportate sulla retta via da Gesù Cristo.

contenuti. Ha lasciato Set al di fuori della struttura divina del cosmo superiore e lo ha rimpiazzato con Gesù nel ruolo di rivelatore principale. Ha così relegato Set in un ruolo inferiore, facendone un'entità divina addirittura ostile. Inoltre l'espressione «Set che è chiamato il Cristo» poteva essere un modo di correggere i setiani. Essa suggerisce (come l'intero vangelo) che essi fraintendevano il nome di Gesù: non lo chiamavano Gesù, ma Cristo, e con "Cristo" essi intendevano dire "Set". E con "Set" essi non indicavano il più alto essere nel cosmo, ma quando invocano Cristo, come certamente molti cristiani devono aver fatto, essi in realtà invocano un demone del Caos.

Che cosa ci dice il *Vangelo di Giuda* del cristianesimo proto-ortodosso?

L'autore del *Vangelo di Giuda* nutriva certamente un forte disprezzo per alcuni cristiani del suo tempo. Perché possiamo affermarlo? Innanzitutto è difficile non notare che fin dall'inizio i discepoli di Gesù sono visti in una luce piuttosto negativa. Quando Gesù li incontra per la prima volta mentre celebrano l'eucaristia, li deride. Quando gli chiedono il perché, risponde che essi non stanno onorando lui (come invece credono di fare),

ma il loro dio (che a questo punto non viene direttamente menzionato, ma quasi certamente si tratta di Saklas). I discepoli reagiscono manifestando un'ira irrazionale, quasi come se fossero essi stessi arconti. Bestemmiando contro di lui tra loro, essi sono incapaci di guardarlo in faccia; soltanto Giuda ne ha il coraggio.

L'immagine più perturbante dell'intero testo, tuttavia, è la visione collettiva che i discepoli hanno di un enorme edificio con un altare (38,1-39,5). Dodici uomini offrono sacrifici davanti a una folla. Non si tratta di un sacrificio animale simile a quelli che si svolgevano nel Tempio di Gerusalemme o nei templi pagani, come ci si potrebbe aspettare: si tratta di un sacrificio umano, e le vittime sono le mogli e i figli dei sacerdoti. Nel compiere il sacrificio questi invocano il nome di Gesù. Che cosa significa?

È Gesù stesso a offrire una spiegazione alla visione dei discepoli: *essi stessi* sono gli empi sacerdoti che compiono quei sacrifici. Gli animali che vedono costituiscono l'insieme di quei cristiani che essi hanno fuorviato con i loro insegnamenti. In che cosa consistono questi insegnamenti? L'autore considera la centralità della crocifissione – e la sua interpretazione sacrificale – come una dottrina aberrante. Un dio benevolo non può chiedere di sacrificare esseri umani; perfino il Dio dell'Antico Testamento ha fermato la mano di Abramo prima che compisse il sacrificio del suo unico figlio Isacco (Gen 22,1-14). Nel *Vangelo di Giuda* emerge chiaramente che Gesù in realtà non è stato crocifisso e che soltanto il suo corpo è stato messo a morte, non il suo io divino e preesistente. Porre al centro della teologia cristiana la morte di Gesù significava dunque per l'autore travisare il senso della missione di Gesù nel mondo.

Nell'orrore che questo autore prova per il sacrificio c'è però un altro più oscuro elemento. Il suo insistere sul fatto che i dodici discepoli stavano celebrando un sacrificio umano potrebbe alludere al martirio cristiano, che verso la metà del secondo secolo per i cristiani era diventato una modalità pubblica (e terrificante) di dimostrare la propria fedeltà a Cristo. Maestri proto-ortodossi come Tertulliano insegnavano che il martirio corrispondeva alla volontà di Dio (*De fuga in persecutione*, ca. 212 e.v.). Secondo l'autore del *Vangelo di Giuda*, invece, l'idea che il martirio fosse gradito a Dio era una grottesca distorsione del vero cristianesimo. Solo un demone poteva chiedere il sacrificio di sangue, e del resto l'autore descrive il malvagio arconte Nembro come colui la cui «apparizione è stata contaminata col sangue» (51,11). Nembro chiede il sangue di coloro che lo venerano, e ciò che i discepoli non comprendono quando invocano il nome di Gesù,

Il Tempio di Gerusalemme

Il Tempio di Gerusalemme costituì il centro del giudaismo fino al 70 e.v., quando l'esercito di Roma lo distrusse. La sua funzione principale era quella di far sì che i fedeli potessero offrire i sacrifici, come insegnava la Torah. I sacrifici erano celebrati quotidianamente da un gruppo sacerdotale, i Leviti.

Non tutti tra i giudei approvavano il sistema del Tempio: alcuni ritenevano che i Leviti fossero diventati corrotti, perché si erano comportati in maniera arrendevole di fronte ai Greci e ai Romani che controllavano Gerusalemme. Alcuni di loro si ritirarono nel deserto e formarono comunità di giudei che rifiutavano il sacrificio svolto nel Tempio ritenendolo impuro; essi stabilirono un loro sistema religioso fondato su preghiere e sacrifici "puri" (ossia senza spargimenti di sangue). A quanto sembra, l'autore del *Vangelo di Giuda* si trovava d'accordo con costoro, in quanto il lessico che utilizza per descrivere i discepoli/sacerdoti è praticamente identico a quello che essi usano per descrivere i Leviti corrotti, parlando di loro come di assassini e adulteri che hanno contaminato il Tempio di Dio sulla terra.

Inoltre, i giudei secondo i quali il Tempio di Gerusalemme era corrotto condividevano qualcos'altro con l'autore del *Vangelo di Giuda*: credevano infatti che nel cosmo esistesse un tempio celeste, puro e incontaminato. Questo è il tempio che Giuda vede nella sua visione (4,4,15-4,6,4), ma nel quale Gesù gli impedisce di entrare perché, in quanto mortale, non ne è degno. In altre parole, chi ha composto questo testo aveva un atteggiamento mentale decisamente giudaico, un dato interessante, perché si trattava molto chiaramente di un cristiano.

mentre vanno volontariamente incontro alla morte avendo come modello la morte di Gesù, è che essi servono Nebro, non Dio.

Il *Vangelo di Giuda* non è l'unico testo del secondo secolo a rifiutare il martirio; altri scritti di NH lo fanno: la *Testimonianza veritiera* e l'*Apocalisse di Pietro*. I testi cristiani contrari al martirio sono però rari; molto più popolare era l'insistenza del cristianesimo proto-ortodosso sul martirio visto come un atto gradito a Dio e in grado di garantire ricompense celesti a coloro che affrontavano tale sofferenza. Secondo il *Vangelo di Giuda* lo stesso tipo di rivelazioni celesti promesse dal martirio potevano essere ottenute dal fedele attraverso la corretta comprensione del ruolo salvifico di Gesù. Chi ha composto questo testo era così deluso dal cristianesimo proto-ortodosso da considerare tutti i discepoli di Gesù sotto il cieco potere di un demone asserato di sangue; quanto a sé stesso, si sentiva così lontano dagli aberranti insegnamenti dei "Dodici" da potersi identificare soltanto con Giuda, l'uomo al quale, secondo questo vangelo, erano stati rivelati tutti i segreti del cosmo (5,7,15).

Un vangelo senza la salvezza?

Uno degli aspetti più sconcertanti del *Vangelo di Giuda* è che non ha un finale propriamente edificante. Si chiude con Giuda che consegna Gesù a coloro che lo crocifiggeranno. Alcuni sono stati così turbati da questo finale da concludere che Giuda debba essere un “bravo ragazzo”, perché se si fosse trattato di un malvagio demone la storia terminerebbe con la vittoria del male. Non solo si tratta di un finale sconfortante: non è affatto ciò che ci si aspetta da un vangelo (ossia una “buona novella”). Coloro che si affliggono per questo finale sconfortante devono tenere a mente che possediamo solo una parte del testo, e per sapere come finisce davvero dovremo ancora attendere.

Il *Vangelo di Maria Maddalena*

Poiché il *Vangelo di Maria* viene incluso in raccolte di testi gnostici (vedi *The Nag Hammadi Library in English*), spesso si pensa erroneamente che sia stato ritrovato a NH. In realtà è contenuto in un importante manoscritto copto che non proviene da NH: il *Berolinensis Gnosticus* (BG 8502), che contiene anche una copia dell'*Apocrifo di Giovanni* e della *Sophia di Gesù Cristo*, due testi presenti anche a NH. Il *Berolinensis Gnosticus* risale all'incirca alla stessa epoca dei codici di NH, ossia alla fine del quarto secolo. Sebbene sia stato acquistato nel 1896, non è stato pubblicato che nel 1955, quindi per molti si tratta di una scoperta relativamente recente.

Gli eresiologi conoscevano questo vangelo? Nessuno di loro lo menziona esplicitamente; fanno però alcuni riferimenti a documenti noti come le *Grandi e piccole questioni di Maria*. Poiché nessuno ne offre citazioni, è difficile dire se essi provengano dal *Vangelo di Maria*. Ad ogni modo, sarebbe difficile accertarlo, poiché l'unica copia esistente manca delle pagine a 1 a 6 e da 11 a 14. Né è risultata molto utile per la ricostruzione delle parti mancanti la scoperta, a Ossirinco, di tre piccoli frammenti del testo in greco. Tali frammenti ci dicono che questo vangelo circolava ampiamente nell'antichità: è infatti davvero raro trovare più copie di un testo antico. Nella sua forma attuale, esso consta di meno di otto pagine.

Chi era Maria Maddalena?

Nel NT leggiamo che nel seguito di Gesù c'erano diverse donne di nome Maria; quella menzionata in questo testo è Maria di Magdala, più nota come Maria Maddalena. Di lei sappiamo pochissimo, ovvero che veniva dalla città di Magdala in Palestina e che non era sposata, perché il suo nome contiene un riferimento alla città di origine e non al nome del marito. Secondo il *Vangelo di Luca*, era una finanziatrice di Gesù e dei suoi seguaci.

La maggior parte delle persone non sa che molto di ciò che pensa di conoscere di lei, in realtà, non si trova nella Bibbia, ma deriva da tradizioni cristiane successive. Ad esempio, molti pensano che si tratti di una prostituta. Invano si cercherà questa notizia nel NT. In Lc 7,36-50 si troverà invece una storia relativa a una donna, la quale «era una peccatrice» e unge i piedi di Gesù con un prezioso unguento. Non viene identificata con Maria Maddalena; l'unica cosa che si dice di lei è che era una «peccatrice». Alcuni teologi occidentali, in età altomedievale, hanno associato questo personaggio a Maria Maddalena, per renderlo più completo e molto probabilmente per sminuirne l'importanza agli occhi di molti fedeli che la consideravano la discepolo preferita di Gesù. È interessante notare che nell'ambito delle chiese ortodosse Maria Maddalena non viene mai considerata una prostituta né viene identificata con la donna che nel vangelo era una «peccatrice».

In anni recenti, grazie a popolari e fantasiose riletture di tradizioni cristiane come quella del romanzo *Il Codice Da Vinci* di Dan Brown, molti sono stati indotti a credere che Gesù e la Maddalena fossero, se non addirittura sposati, almeno amanti, e che questo “segreto” sia stato intenzionalmente occultato dalla chiesa cattolica. I testi gnostici, e in particolare il *Vangelo di Maria*, vengono spesso citati come contenenti prove di questo rapporto segreto. Chi avesse intenzione di leggere questi testi con l'intento di trovarvi tali prove resterebbe senza dubbio deluso; non vi è alcuna prova, né nel *Vangelo di Maria*, né in alcun altro testo antico, del fatto che Maria fosse la compagna di Gesù (si veda il box *Gesù e Maria Maddalena seduti sotto un albero* nel CAP. 8). Ciò che emerge tanto dalle fonti canoniche quanto da alcuni testi cristiani antichi non canonici è che Maria aveva un ruolo di rilievo tra i discepoli di Gesù. In tutti e quattro i vangeli neotestamentari è menzionata quale decisivo testimone della risurrezione. Alla fine del *Vangelo di Giovanni* svolge un ruolo particolare come colei che per prima vede il Risorto, sebbene non lo riconosca. Nel *Vangelo di Filippo*

è menzionata quale discepolo prediletta di Gesù. È probabile che per il rilievo che assume nei racconti della risurrezione si siano sviluppate quelle credenze (che si trovano nel *Vangelo di Filippo* e in altri testi del secondo secolo che parlano di lei) secondo le quali sarebbe stata depositaria di rivelazioni segrete che Gesù le avrebbe trasmesso in via esclusiva.

Il *Vangelo di Maria* è stato scritto davvero da Maria Maddalena? Di recente questa idea ha incontrato un certo favore specialmente tra coloro che sono inclini a vedere la Maddalena come la compagna e la discepolo più vicina a Gesù. La risposta, tuttavia, è negativa: possiamo affermarlo sia per lo stile sia per la teologia che emerge dal testo, una teologia che non può essere precedente al secondo secolo. Nel secondo secolo, Maria Maddalena non c'era più da tempo. Tuttavia è chiaro che continuava ad avere un certo seguito: secondo molti testi di questo periodo, dal *Vangelo di Filippo* ritrovato a NH a scritti meno conosciuti come la *Pistis Sophia*, è la discepolo prediletta di Gesù. Chi ha composto questo vangelo ha scelto di scriverlo sotto il nome di Maria e di preservare, così, ciò che riteneva fosse vero, ossia che questa donna era la discepolo che aveva «compreso il Tutto». Così il *Vangelo di Maria* è l'unico vangelo attribuito a una donna, anche se non lo ha scritto lei.

La cosmologia

Al pari del *Vangelo di Giuda* e di molti altri testi di NH, il *Vangelo di Maria* è un'apocalisse, ossia un testo nel quale un veggente (in questo caso Maria) viene guidato alla scoperta dell'universo da un essere superiore (in questo caso Gesù, nel suo ruolo di Salvatore). Il testo è anche un dialogo di rivelazione nel quale Gesù trasmette informazioni sul cosmo a un destinatario sulla terra. Ciò che Maria vede è un universo suddiviso in vari piani, ogni regione del quale è controllato da una potenza planetaria. In questo testo, tali potenze sono conosciute nell'insieme come il Potere delle Tenebre: Ignoranza, Desiderio e Ira.

La figura di Gesù

Nel *Vangelo di Maria*, Gesù viene menzionato soltanto con i titoli di Salvatore, Signore e Benedetto. Tutti questi termini sono greci; pure l'immagine dell'universo e la concezione degli esseri umani come integralmente

connessi a questo universo descritto dall'autore derivano dal pensiero filosofico greco (in particolare dallo stoicismo) e dall'astronomia antica. In ciò il *Vangelo di Maria* si differenzia radicalmente dal *Vangelo di Giuda*, che invece concepisce il cosmo in termini essenzialmente giudaici.

Mentre nel *Vangelo di Giuda* incontriamo un Gesù che dialoga con i discepoli nei giorni immediatamente precedenti alla Pasqua e alla sua Passione, il Gesù del *Vangelo di Maria* è il Salvatore ormai risuscitato. Egli raggiunge i suoi discepoli riuniti per rispondere alle loro domande e per inviarli in missione. I suoi insegnamenti riguardano la salvezza. Gli esseri umani, egli insegna, devono comprendere che hanno dentro di loro l'immagine del Bene, che nel testo viene chiamata anche «Figlio dell'uomo» e «Uomo perfetto».

Parte degli insegnamenti di Gesù è inerente alla natura del peccato; il Salvatore pronuncia un'affermazione eccezionale: «Il peccato non esiste». Egli intende dire che poiché Dio è il Bene e ha creato tutte le cose, non può avere creato il peccato. Gli esseri umani peccano quando si allontanano dal Bene e si lasciano intrappolare dalle proprie passioni ed emozioni, che sono imposte loro da esseri celesti imperfetti. Adeguate insegnamenti possono istruire l'anima sul modo di controllare queste passioni.

La salvezza

Maria condivide con gli altri discepoli la rivelazione ricevuta, relativa al viaggio dell'anima attraverso le sfere celesti dopo la morte. L'anima sarà interrogata man mano che raggiungerà ciascun livello. In accordo con la propria specifica natura, ogni Potenza delle Tenebre pone una particolare domanda: Ignoranza fa una domanda stupida, Desiderio vuole concupire l'anima, e Ira la interroga con arroganza. Un modo di ottenere la salvezza finale, quindi, consiste nel sapere che cosa dire e che cosa fare quando si viene interrogati dalle Potenze. Questo era un tema comune negli scritti del secondo secolo, come possiamo rilevare in testi quali la *Prima apocalisse di Giacomo* di NH (cfr. CAP. 14). Anche prima della morte, in ogni caso, gli esseri umani possono essere salvati se cercano dentro sé stessi e si volgono verso l'immagine di Dio. Occorre comprendere che l'anima è spirituale e appartiene in ultima analisi al Bene, con il quale condivide la propria natura.

Che cosa ci dice il *Vangelo di Maria* del cristianesimo proto-ortodosso?

Non appare sbagliato affermare che, benché sia la discepola preferita di Gesù, Maria Maddalena in questo testo non viene guardata con rispetto dai discepoli maschi. Dopo che essa ha rivelato loro i misteri del cosmo, l'apostolo Andrea, in particolare, la attacca apertamente. Pietro raccoglie l'accusa trovando offensivo il fatto che Gesù abbia scelto una donna quale "discepolo prediletto" e le abbia trasmesso i misteri che non ha rivelato agli uomini; egli ha inoltre un atteggiamento aggressivo e accusatorio, al punto da farla piangere. Un altro apostolo, Levi, si fa avanti per difenderla, ma ormai il danno è fatto. Pietro ha qui un atteggiamento che ricorda quello del detto 114 del *Vangelo di Tommaso*, dove lo stesso personaggio dice a Gesù che Maria deve allontanarsi dal gruppo «perché le donne non sono degne della vita». L'autore del *Vangelo di Maria* considerava Pietro un personaggio ignorante e intollerante, uno che non aveva «orecchi per intendere» le verità che Gesù aveva rivelato soltanto a una donna. Lo scatto d'ira di Pietro non fa altro che provare che egli si trova ancora asservito alle Potenze delle Tenebre: Ignoranza, Desiderio e Ira.

Come Karen King ha mostrato nel suo studio su questo vangelo, le caratterizzazioni dei vari discepoli riflettono specifici punti di vista sulla questione di chi fosse meglio qualificato per guidare il movimento cristiano. Per quanto emerge dal testo, la leadership dovrebbe essere basata sull'individuazione dei discepoli che hanno compreso nella maniera migliore gli insegnamenti di Gesù, specialmente quelli più ardui. Soltanto coloro che erano in possesso di una considerevole dose di sapienza spirituale e discernimento sarebbero stati capaci di trascendere gli influssi del cosmo e di condurre il loro gregge lontano dal peccato e verso la salvezza.

In sintesi, tanto il *Vangelo di Giuda* quanto il *Vangelo di Maria* assumono quali "eroi" personaggi che nell'ambito della principale corrente del cristianesimo in Occidente erano denigrati e considerati antieroi o outsider. Questo ci dice qualcosa dei loro rispettivi autori, i quali probabilmente si consideravano profondamente disamorati verso il cristianesimo apostolico che si stava sviluppando. Le cose stanno certamente così per l'autore del *Vangelo di Giuda*, ma l'indelicato atteggiamento mostrato da Pietro nei confronti di Maria Maddalena ci indica la stessa direzione. In ultima analisi, questi due testi evidenziano punti di conflitto tra il cristianesimo e

il giudaismo, il cristianesimo e il paganesimo e, più significativamente, tra diverse correnti del cristianesimo.

Per approfondire

Vangelo di Maria Maddalena

- ANN GRAHAM BROCK, *Mary Magdalene. The First Apostle: The Struggle for Authority*, Harvard University Press, Cambridge, MA, 2003.
- BART D. EHRMAN, *Pietro, Paolo e Maria Maddalena: storia e leggenda dei primi seguaci di Gesù*, Mondadori, Milano 2008.
- KAREN KING, *The Gospel of Mary of Magdala: Jesus and First Woman Apostle*, Polebridge Press, Santa Rosa, CA, 2003.
- ANTTI MARJANEN, *The Woman Jesus Loved: Mary Magdalene in the Nag Hammadi Library and Related Documents*, "Nag Hammadi and Manichaean Studies" 40, Brill, Leiden 1996.
- JANE SCHABERG, *The Resurrection of Mary Magdalene: Legends, Apocrypha, and the Christian Testament*, Continuum, New York 2002.

Vangelo di Giuda

- FERNANDO BERMEJO RUBIO, *El Evangelio de Judas: Texto bilingüe y comentario*, Ediciones Sígueme, Salamanca 2012.
- JOHANNA BRANKAER, HANS-GEORG BETHGE, *Codex Tchacos. Texte und Analysen*, de Gruyter, Berlin-New York 2007.
- APRIL D. DECONICK, *The Thirteenth Apostle: What the Gospel of Judas Really Says*, Continuum, London 2007.
- ID. (ed.), *The Codex Judas Papers: Proceedings of the International Congress on the Tchacos Codex held at Rice University, Houston, Texas, March 13-16, 2008*, Brill, Leiden-Boston 2009.
- DOMENICO DEVOTI, *Vangelo di Giuda*, introduzione, traduzione e commento, Carocci, Roma 2012.
- LANCE JENOTT, *The Gospel of Judas: Coptic Text, Translation, and Historical Interpretation of the 'Betrayal' Gospel*, Mohr Siebeck, Tübingen 2011.
- RODOLPHE KASSER, GREGOR WURST, con MARVIN MEYER e FRANÇOIS GAUDARD, *The Gospel of Judas together with the Letter of Peter to Philip, James, and a Book of Allogenes from Codex Tchacos: Critical Edition*, National Geographic Society, Washington DC 2007.
- ELAINE PAGELS, KAREN KING, *Il Vangelo ritrovato di Giuda: Alle origini del Cristianesimo*, trad. it. di C. Lazzari, Mondadori, Milano 2008.

Glossario

Abele Nella *Genesi* è il secondogenito di Adamo ed Eva; nell'*Apocrifo di Giovanni Abele/Yave* è generato da Eva in seguito alla violenza perpetrata su di lei da Ialdabaoth. Nell'*Apocrifo di Giovanni* egli figura inoltre tra i sette arconti, mentre nel *Vangelo degli Egiziani* è il settimo dei dodici arconti.

Abrasaks Nell'*Apocalisse di Adamo* è uno dei tre angeli salvatori (gli altri sono Sablo e Gamaliel). Il nome Abrasaks è molto diffuso nelle formule magiche e si trova su alcuni amuleti, talvolta nella forma ABRASAX.

Achamot Nome della manifestazione femminile del Principio primo, talvolta identificato con Sophia. Il nome è una forma corrotta dell'ebraico "Hochma" ("sapienza"; "Sophia", del resto, in greco significa "sapienza").

achmimico Varietà dialettale della lingua copta diffusa nel quarto e nel quinto secolo nella città egiziana di Achmim.

Adamas/Ger Adamas Nelle cosmologie setiane è l'essere primordiale sul modello del quale viene creato l'Adamo terreno. È anche chiamato "Adamo celeste".

Adamo Dall'ebraico "uomo" e "terra, suolo", in alcune cosmologie gnostiche è il primo uomo. Nei testi di Nag Hammadi non sempre è un essere umano: spesso con questo nome si fa riferimento a un Adamo celeste preesistente e superiore rispetto all'Adamo terreno (cfr. Adamas).

a.e.v., e.v. Sigle utilizzate in ambito accademico per contrassegnare le date; "a.e.v." sta per "avanti era volgare", "e.v." per "era volgare". Queste sigle corrispondono al tradizionale sistema di indicare le date nell'ambito cristiano: "a.C." ("avanti Cristo") e "d.C." ("dopo Cristo").

affusione Antica forma di rito battesimale, nella quale l'acqua viene versata sopra il capo del battezzando.

Alessandria Città fondata da Alessandro Magno nel Nord dell'Egitto. Importante centro di cultura, attirava intellettuali da tutto l'Impero romano. Si ritiene che molti dei testi presenti a Nag Hammadi siano stati composti ad Alessandria.

Allogene Dal greco "nato al di fuori", talvolta viene tradotto come "estraneo" o "straniero". Inoltre è il titolo di due trattati gnostici, uno presente a Nag Hammadi, l'altro nel codice Tchacos.

androgino Essere sia maschile sia femminile. L'androginia era spesso considerata una condizione divina, in quanto si riteneva che la differenziazione tra i sessi discen-

desse dalla scissione di uno *status* primordiale che li trascendeva. Un essere primordiale androgino, talvolta chiamato “Madre-Padre” o “Metropater”, è presente in molti trattati di Nag Hammadi. Tecnicamente anche gli arconti sono androgini, anche se si comportano come esseri di sesso maschile. L’Adamo primordiale, creato dal fango, è di fatto androgino fino a quando Eva non viene tratta dal suo corpo e conseguentemente ha inizio la differenziazione tra i due generi.

angeli della Pienezza Noti anche come i Quattro Luminari, nelle cosmologie setiane, i quattro angeli Harmozel, Daveithai, Oroael, Eleleth. Si tratta degli angeli o eoni benevoli che partecipano al processo salvifico.

apocalisse Dal greco “rivelazione”, indica un genere letterario. Nei testi apocalittici una sapienza divina viene svelata a un destinatario umano, il veggente. Questa sapienza può essere di diverso tipo; nell’ambito cristiano i testi apocalittici si focalizzano in genere sulla rivelazione o sulla predizione di fatti inerenti alla fine del mondo.

apocalittica, letteratura Gruppo di testi incentrati sul disvelamento di una conoscenza generalmente riferita alla natura o alla struttura del cosmo. Questo genere letterario di origine giudaica fu molto fortunato nel cristianesimo antico.

apocrifo Dal greco “nascosto” o “segreto”, si dice di uno scritto non compreso nel canone biblico giudaico o cristiano, ma che ha alcuni tratti in comune (ad esempio il titolo, o il genere letterario) con i testi che ne fanno parte.

apofatica, teologia Detta anche “teologia negativa”, si riferisce a un particolare modo di concettualizzare o di descrivere Dio in termini privativi (ad esempio “Dio è inconoscibile, illimitato, invisibile”).

apolitrosi Dal verbo greco che significa “slegare” o “allentare”, indica un rito sacramentale valentiniano del quale si conosce poco. Ireneo di Lione afferma che poteva assumere forme diverse a seconda delle comunità che lo celebravano. Il rito probabilmente aveva la funzione di agevolare la liberazione e il distacco dal corpo dell’anima o dello spirito dopo la morte.

apostolica, autorità Autorità conferita da Gesù agli apostoli. Essa consente loro di fondare comunità di credenti nel Cristo, di operare guarigioni, di insegnare e di predicare il vangelo.

aramaico Lingua parlata da Gesù e dai suoi discepoli. Sebbene nessuno degli scritti di Nag Hammadi sia scritto in questa lingua, alcuni di essi, come ad esempio il *Vangelo di Filippo*, recano tracce di giochi di parole e bisticci che acquistano senso solo in aramaico: questo indica che i loro autori avevano una certa familiarità con questa lingua.

Arcigenerante Nome greco che indica il Primo genitore; in alcune cosmologie gnostiche è l’essere supremo.

arconte Dal greco, “principe” o “sovrano”; termine desunto dall’ambito politico che nei testi di Nag Hammadi passa a indicare alcuni esseri celesti potenti ma decisamente imperfetti e dunque sempre negativi.

aretalogia Narrazione delle virtù o dei prodigi di un uomo celebre o di una divinità.

ascesa, formule di Parole rivolte dall'anima a specifici esseri celesti che fungono da guardiani delle porte che conducono alle varie sfere, al fine di vedersi consentito il passaggio. Queste formule contengono affermazioni riguardanti l'origine pleromica dell'anima.

ascetismo Orientamento presente nel cristianesimo antico che aveva quale obiettivo ideale la soppressione e il controllo delle necessità corporali, come la fame, la sete, l'impulso sessuale.

aspersione Pratica battesimale consistente nel far gocciolare l'acqua sopra il capo del battezzando.

Atanasio di Alessandria Potente vescovo della città di Alessandria d'Egitto nel quarto secolo. In un suo scritto è presente una lista dei testi cristiani il cui uso era approvato nell'ambito ecclesiastico (cfr. *Lettera Festale del 367*). Alcuni ipotizzano che i codici di Nag Hammadi siano stati nascosti in conseguenza delle disposizioni di Atanasio.

Augusto Titolo con il quale è universalmente noto Gaio Giulio Cesare Ottaviano, che resse l'Impero romano dal 27 a.e.v. al 14 e.v.

Autogene L'"Autogenerato", è il nome della seconda persona della Trinità setiana, nella quale figurano anche il "Non-generato" e il "Generato".

Barbelo Nome maschile dell'èone femminile Sophia; si riferisce a Sophia nella sua qualità maschile o androgina.

Basilide Maestro gnostico vissuto nel secondo secolo ad Alessandria i cui scritti sono andati perduti.

battaglia del Ponte Milvio Scontro militare decisivo nel quale l'imperatore romano Costantino prevalse sul suo avversario Massenzio. Costantino attribuì il suo successo al Dio dei cristiani e, riconoscendo per questa vittoria, abbracciò la fede cristiana.

Caino Primogenito di Adamo ed Eva, uccise suo fratello Abele. Nell'*Apocrifo di Giovanni* Caino è uno dei sette arconti, nel *Vangelo degli Egiziani* è uno dei dodici arconti.

Calipto Termine greco che significa "nascosto", è il nome dell'essere supremo della triade setiana in cui figurano anche Protofane e Autogene; essa si trova nei reami superiori del cosmo e nella sfera della realtà intellegibile.

Camera nuziale Sacramento valentiniano che celebrava l'unione dell'individuo con il suo o la sua corrispondente celeste (sizigia). La natura del rito rimane oscura, ma si tratta probabilmente del sacramento più importante nell'ambito del valentiniano.

canone L'insieme dei testi sacri riconosciuti dall'autorità ecclesiastica; comprende la Bibbia ebraica e il Nuovo Testamento.

Caos Nella concezione cosmologica setiana è la materia informe esterna al Pleroma prima di essere popolata; spesso viene associata all'abisso. Nel trattato *Sull'origine del mondo* è l'ombra del Preesistente e genitore di Ialdabaoth. Sette coni androgini sono posti a custodia e governo del Caos.

cartonnage Insieme di frammenti papiracei di recupero incollati insieme a formare un materiale solido usato come imbottitura delle copertine dei codici.

catecumeno Nel cristianesimo è l'individuo che si prepara a ricevere il battesimo.
chiesa cattolica Dall'aggettivo greco *katholikos* ("universale" o "intero"), è la più grande chiesa cristiana nel mondo. In formazione fin dal secondo secolo, la chiesa cattolica romana divenne molto influente e si costituì quale forma predominante del cristianesimo tra molte sette e gruppi cristiani minori.

Cinque Sigilli Rito battesimale setiano. Nei testi di Nag Hammadi non viene mai descritto in maniera dettagliata.

Clemente di Alessandria Filosofo cristiano vissuto tra il 150 e il 215 e.v.; esponente della nascente ortodossia cristiana. Nei suoi scritti antiereticali sono preservati alcuni frammenti di testi gnostici.

codice In latino *codex*, manoscritto solitamente composto di fogli papiracei e una copertina di cuoio. Il formato del codice rimpiazzò il rotolo intorno al terzo secolo.

Codice Bruce Manoscritto contenente testi gnostici scoperto da James Bruce nel 1769 in Egitto e oggi conservato nella Bodleian Library di Oxford. Contiene cinque trattati, tra i quali il *Primo* e il *Secondo libro di Jeu*.

codice Jung Il codice I di Nag Hammadi, che fu acquistato sul mercato antiquario e offerto in dono allo psicanalista svizzero Carl Jung per il suo compleanno. Ha lasciato la Fondazione Jung di Zurigo per essere riunito agli altri codici di Nag Hammadi presso il Museo Copto del Cairo, dove è tuttora conservato.

codice Tchacos Importante manoscritto copto ritrovato nella località di El-Minya in Egitto negli anni settanta del secolo scorso. Contiene quattro trattati, il più importante dei quali è il *Vangelo di Giuda*.

Codice teodosiano Raccolta di leggi cristiane emanate tra il 312 e.v. e la promulgazione del Codice stesso nel 438. Prende il nome da Teodosio II e contiene molte leggi che limitano i diritti dei cristiani non cattolici o risultano oppressive nei loro confronti.

codicologia Disciplina che studia la fabbricazione dei codici ed elementi quali la loro datazione, la loro provenienza, le grafie degli scribi, altri aspetti tecnici e la disposizione dei trattati al loro interno.

coico Dal termine greco che significa "del suolo", indica la forma inferiore dell'essere o l'inferiore fra i tre tipi di "anima" negli esseri umani.

collegium Nell'antica Roma, il nome con il quale formalmente erano riconosciute le associazioni volontarie di individui che si legavano per scambiarsi determinati servizi sociali. Il cristianesimo antico viene talvolta descritto come una sorta di *collegium* i cui membri si offrono reciprocamente servizi assistenziali.

collezione di detti Raccolta di parole di Gesù; ne sono esempi Q e il *Vangelo di Tommaso*.

colophon Breve nota posta da uno scriba al termine di un trattato.

Colossesi (Lettera ai) Lettera attribuita all'apostolo Paolo, ma probabilmente composta da qualcun altro nel nome della sua autorità apostolica. Questa lettera presenta una cristologia alta e concepisce l'identità collettiva della chiesa o assemblea quale parte del corpo di Cristo. Esercitò una certa influenza su molti autori dei trattati di Nag Hammadi.

Concilio di Nicea La prima assemblea universale dei vescovi cristiani, riuniti per combattere l'eresia e definire l'ortodossia; si svolse nel 325.

Configurazioni del Destino dei cieli al di sotto dei Dodici Testo cosmologico e sapienziale perduto; ne parla *Sull'origine del mondo*.

copto Lingua parlata nell'Egitto cristiano, il cui alfabeto deriva da quello greco. In questa lingua sono scritti tutti i principali manoscritti che contengono testi "gnostici", anche se non è in questa lingua che furono composti. Il copto ha quattro principali varietà dialettali, in due delle quali (l'achmimico e il sahidico) furono tradotti dal greco i testi di Nag Hammadi.

Corinzi (Prima lettera ai) Una delle più importanti lettere dell'apostolo Paolo; composta tra il 53 e il 57 e.v., fa parte del Nuovo Testamento. Spesso viene citata nei testi di NH.

Corinzi (Seconda lettera ai) La seconda lettera indirizzata da Paolo alla comunità di Corinto; potrebbe trattarsi di uno scritto composito. In essa Paolo sostiene di avere visitato il terzo cielo in un'estasi visionaria (12,1-4); ciò costituì una fonte di ispirazione per alcuni autori degli scritti di NH, in modo particolare per quello dell'*Apocalisse di Paolo*.

cornice narrativa Narrazione secondaria aggiunta a un testo allo scopo di incorniciarlo conferendogli un significato nuovo. Ad esempio un testo cosmologico può essere incorniciato in un dialogo di rivelazione tra Gesù e un discepolo.

Corpus Hermeticum Collezione di testi filosofici pagani la cui rivelazione viene attribuita a Ermete Trismegisto (cfr. anche *Hermetica*).

cosmogonia Racconto della creazione del cosmo e degli esseri che lo abitano.

cosmologia Concezione della natura e della forma del cosmo.

Costantino I (Costantino il Grande) Il primo imperatore romano a diventare cristiano. Resse l'Impero dal 306 al 337 e.v. La sua conversione favorì la diffusione del cristianesimo.

credo Sintetica formulazione della fede cristiana.

Credo niceno Definizione formale della fede stabilita nel Concilio di Nicea, convocato nel 325 da Costantino il Grande. È tutt'oggi recitato in molte chiese cristiane.

crismazione (o unzione col crisma) Pratica rituale che prevede l'unzione con olio. Uno dei cinque sacramenti valentiniani menzionati nel *Vangelo di Filippo*.

Cristo Dal greco "unto", che a sua volta traduce l'ebraico *meschiach* ("messia"). Titolo attribuito a Gesù di Nazaret, spesso utilizzato dall'apostolo Paolo. Negli scritti di NH, è chiamato Cristo l'essere preesistente talvolta distinto dalla figura di Gesù o del Salvatore.

crisologia Concezione della natura e della persona di Gesù. Gli studiosi spesso distinguono una "crisologia alta", per la quale Gesù è considerato un essere interamente divino, e una "crisologia bassa", per la quale Gesù è più vicino a un essere umano e a un maestro. Molti testi cristiani al proposito assumono una posizione mediana tra questi due estremi.

culti misterici Culti diffusi in età imperiale la partecipazione ai quali richiedeva di essere iniziati a particolari misteri. Il più famoso culto misterico era quello dei Mi-

steri eleusini, che fu praticato per più di mille anni a Eleusi in Grecia. La segretezza in proposito fu tale da far sì che poco si sia conosciuto fino a oggi delle pratiche che comprendeva.

daimon Essere celeste non identificabile con gli angeli, ma non necessariamente malvagio.

Decade Nella cosmologia valentiniana, serie di dieci eoni.

Decreti teodosiani Serie di importanti decreti imperiali emanati tra il 389 e il 391 e.v. sotto Teodosio I, che di fatto misero il paganesimo fuori legge.

demiurgo Letteralmente "colui che fabbrica". Nel *Timeo* di Platone è l'artefice o il creatore del mondo; nei testi setiani spesso viene identificato con Ialdabaoth e descritto in termini del tutto negativi. Negli scritti valentiniani il demiurgo appare sotto una luce più positiva.

Derdekeas Figlio della Luce infinita; nella *Parafrasi di Shem* è il rivelatore.

Diade Coppia di eoni o di esseri viventi; il termine probabilmente deriva dalla numerologia pitagorica.

dissoniglianza, criterio della Principio utilizzato nell'ambito degli studi neotestamentari per determinare l'autenticità delle parole di Gesù. Secondo questo principio, se un detto di Gesù non si conforma all'orientamento ideale delle comunità primitive (ossia è dissonante rispetto ad esso) può essere ricondotto a Gesù.

docetismo Dal verbo greco che significa "sembrare", la dottrina o l'insegnamento secondo il quale Gesù non si incarnò in un corpo umano, ma ebbe soltanto un'apparenza umana. Molti trovavano repellente o priva di senso l'idea che Dio fosse disceso nel mondo incarnandosi in un corpo umano, che avesse sofferto e fosse stato messo a morte, quindi per preservare lo statuto divino di Gesù svilupparono una concezione docetista della sua persona. Presto il docetismo fu dichiarato eretico dai teologi proto-ortodossi. Soltanto alcuni dei testi di NH manifestano una cristologia docetista.

Dodecade Serie di dodici eoni della cosmologia valentiniana.

Domedon Doxomedon Nel *Vangelo degli Egiziani* l'eone o il regno celeste dove si trova il carro-trono. In greco "Domedon" significa "Signore della casa" e "Doxomedon" "Signore della gloria".

dossologia Espressione di lode rivolta a una divinità, spesso recitata ad alta voce in contesti liturgici o nell'ambito di una preghiera comune.

dualismo Concezione basata su due principi contrapposti. Può trattarsi di bene e male, divino e umano, anima e corpo. Spesso lo gnosticismo viene a torto considerato dualista.

Ebdomade Gruppo composto da sette arconti, di solito identificati con i sette pianeti o con i sette giorni della settimana.

Edessa Città cosmopolita e centro di cultura situato presso i confini orientali dell'Impero romano. Alcuni studiosi ipotizzano che sia il luogo di composizione di alcuni scritti "gnostici", in particolare quelli associati con la figura dell'apostolo Tommaso (che secondo la tradizione vi sarebbe sepolto).

Eimarmene Fato o destino, una forza esercitata dagli arconti per rendere l'umanità schiava.

ekklesia Letteralmente "assemblea"; il termine spesso viene tradotto in modo fuorviante con "chiesa".

Eleleth Grande angelo, uno dei quattro grandi angeli della Pienza menzionati nei testi setiani (gli altri sono Daveithai, Oroael e Armozel). Nell'*Ipostasi degli arconti* e nell'*Apocrifo di Giovanni* Eleleth è il rivelatore e il salvatore, colui che risponde all'angosciosa chiamata di Norea e le rivela la sua origine divina.

ellenizzazione Il processo di adozione della cultura e della lingua greca in aree geografiche esterne alla Grecia. Ebbe inizio con Alessandro Magno.

emanazione Tipo di generazione o di separazione del primo reame divino come forma di creazione asessuata.

encratismo Orientamento pratico che propone la continenza e il controllo degli appetiti corporei quali la fame, la sete, il desiderio sessuale.

Enneade Gruppo di nove eoni o di nove regni. Nel *Discorso sull'Ogdoade e l'Enneade* è il regno divino più elevato, parte dell'iperuranio, lo spazio che si trova al di là del cosmo conosciuto.

Ennoia "Pensiero". Eone che corrisponde alla manifestazione femminile primaria del Non-generato, la più alta forma del divino.

eone Emanazione del Principio primo; può essere inteso in senso spaziale, come indicante un regno celeste; in senso personale, come nel caso di Verità e Sapienza; infine in senso temporale, ma quest'ultimo uso è piuttosto raro nel secondo secolo e.v.

Epifanio di Salamina Eresiologo e vescovo di Salamina (Cipro) vissuto nel quarto secolo. È l'autore del *Panarion*, un compendio sui gruppi gnostici e sui modi con i quali identificarli.

Epinoia "Intuizione". Eone che corrisponde alla manifestazione femminile primaria del Non-generato.

eresia Dal termine greco che significa "scelta", è appunto la scelta di separarsi da un gruppo, mentre "eretico" è colui che pratica tale scelta. Il termine è applicato in senso spregiativo da alcuni cristiani contro altri da loro ritenuti non in linea con le dottrine e le pratiche del cristianesimo cattolico.

eresiologo Colui che si occupa di eresie. Molti importanti eresiologi tra il secondo e il quarto secolo identificarono coloro che chiamiamo "gnostici" e altri tipi di eretici. Gli scritti degli eresiologi erano le uniche fonti su coloro che scrissero e utilizzarono i testi di Nag Hammadi prima della loro scoperta nel 1945.

Ermes Trismegisto Mitico maestro di sapienza, noto come il "tre volte grande" ("trismegisto"), che compare in una serie di scritti antichi denominata *Hermetica*.

ermetismo Movimento religioso pagano sviluppatosi in Egitto che si fondeva su varie tradizioni filosofiche greco-romane, in particolare sul medioplatonismo e sullo stoicismo. Molti testi riconducibili all'ermetismo presentano un dialogo tra Ermes Trismegisto e un suo discepolo. La collezione di Nag Hammadi contiene

tre testi ermetici, uno dei quali, *Asclepio*, era già noto grazie ad altre fonti. I testi pagani ermetici presentano notevoli punti di contatto con alcuni scritti di Nag Hammadi.

escatologia Concezione dell'*eschaton*, ossia della fine (di solito intesa come fine dei tempi). Il termine può anche riferirsi a credenze relative al destino dell'anima anziché alla fine del mondo.

escatologia realizzata La credenza secondo la quale la fine del mondo è già sopraggiunta, ma non si è manifestata in una forma esplicitamente apocalittica.

esegesi Analisi testuale consistente nel trarre da un testo (generalmente sacro) vari livelli di significato.

esoterico Qualcosa che va tenuto nascosto o segreto; spesso si riferisce a credenze religiose.

Essere, Vita, Intelletto Triade setiana di cui si parla nelle *Tre stele di Set*, in *Marsanne* e in *Zostriano*. I tre esseri sono chiamati anche "Esistenza", "Vitalità", "Mentalità/Benedizione".

eucaristia Sacramento cristiano nel quale il pane e il vino vengono identificati con il Salvatore e poi consumati in un contesto rituale.

e.v. Cfr. *a.e.v.*

Eva In molte cosmologie gnostiche, la prima donna. Il suo nome è in relazione con il termine ebraico che significa "vita".

eziologia In riferimento a una narrazione, un segmento testuale (lungo o breve) che intende spiegare l'origine di un fenomeno.

falsità, spirito di Negli scritti setiani (in particolare nell'*Apocrifo di Giovanni*) è uno spirito fallace o una forza fallace che tiene gli esseri umani in una condizione di schiavitù spirituale.

Figlio dell'uomo Titolo di Gesù frequente nei testi di Nag Hammadi. Il termine viene spesso tradotto dagli studiosi con "figlio dell'umanità".

Figlio tre volte maschio Nelle cosmologie setiane, eone divino che presenta alcuni tratti simili al Cristo.

geocentrico, sistema Sistema cosmologico nel quale la Terra è al centro dell'universo. Era il modello più diffuso nell'antichità.

glossa Breve commento o nota esplicativa apposta in margine a un testo da uno scriba o da un revisore.

glossolalia Letteralmente, il "parlare con le lingue", o il pronunciare suoni incomprensibili, come facevano pregando alcuni cristiani: si riteneva che tale capacità fosse ispirata dallo Spirito Santo.

gnosis Termine greco che significa "conoscenza": si tratta della conoscenza specifica, da parte dell'individuo, della propria origine divina e del fatto che l'accesso alla salvezza scaturisce dalla conoscenza di sé.

gnosticismo Denominazione moderna attribuita a un movimento incentrato sulla gnosi fiorito nel secondo secolo e.v. La validità dell'applicazione del termine alle molteplici visioni del mondo spesso identificate come "gnostiche" è discussa.

Grande racconto La descrizione della cosmologia valentiniana, presente nel libro 1 dell' *Adversus haereses* di Ireneo di Lione.

Hermetica Raccolta di scritti filosofici e religiosi che spesso presentano dialoghi tra Ermes Trismegisto e i suoi figli o allievi.

Ialdabaoth Il nome più comune per l'arconte capo (cfr. *Ipostasi degli arconti, Apocrifo di Giovanni, Sull'origine del mondo*). Numerosi sono stati i tentativi di pervenire all'origine e al significato di questo nome, ma in proposito gli studiosi non sono giunti a risultati certi.

ierofania Manifestazione del divino a un veggente o comunque a esseri umani.

ilico Dal greco *hyle*, "materia", indica il più basso dei tre possibili livelli dell'essere; è un sinonimo di "sarchico" e "coico".

invocazione Preghiera attraverso la quale si richiede l'intervento di una divinità.

ipostasi Entità astratta diventata concreta. Ad esempio in molti testi gnostici l'entità denominata "sapienza" viene personificata come un essere chiamato Sapienza. Altre ipostasi comuni nella letteratura gnostica sono Vita (Zoe), Verità (Aletheia), Provvidenza (Pronoia).

Ippolito di Roma (170-235 e.v.) Importante teologo, vescovo ed eresiologo. La maggior parte dei suoi numerosi scritti, tra cui i *Sintagmi*, non è sopravvissuta; la *Confutazione di tutte le eresie*, tuttavia, nella quale egli attacca gli gnostici, è pervenuta fino a noi.

Ireneo di Lione Autore proto-ortodosso e vescovo di Lione in Gallia; la sua opera in cinque volumi, *Adversus haereses (Contro le eresie)* è una fondamentale fonte di informazioni su numerosi gruppi cristiani che egli considerava eretici.

Iside Dea egizia venerata nel mondo romano; alcune iscrizioni a lei dedicate rispecchiano contenuti e aspetti formali di *Tuono: mente perfetta*.

Jeu (Libri di) Raccolta di importanti trattati cosmologici conservati in un unico manoscritto, il codice Bruce.

Jonas, Hans (1903-1993) Filosofo ebreo tedesco il cui libro *Lo gnosticismo (The Gnostic Religion)* ha avuto un'enorme fortuna tra i moderni studiosi del fenomeno.

lacuna Mancanza di una o più lettere in un manoscritto, dovuta ad esempio alla presenza di un buco nella pagina.

leontomorfo Dal greco "leon" ("leone") e "morphé" ("forma"), si dice di una divinità rappresentata in forma di leone o con la testa di leone. Di Ialdabaoth spesso si dice che ha la testa di un leone.

Lettera Festale del 367 Epistola scritta da Atanasio, potente vescovo di Alessandria d'Egitto, nella Pasqua del 367. Contiene un elenco dei 27 libri che Atanasio considerava canonici: essa costituisce la più antica attestazione dell'elenco dei libri oggi presenti nel Nuovo Testamento.

liberti Nell'Impero romano, coloro che erano stati affrancati dalla condizione di schiavitù nel corso della loro vita. Spesso erano benestanti e istruiti.

liturgia Rito religioso che prevede la recitazione ad alta voce di formule o parole pronunciate secondo uno specifico ordine. Il termine è greco e significava in origine "servizio".

logion (pl. *logia*) Breve detto o aforisma, di solito attribuito a Gesù. Il *Vangelo secondo Tommaso* comprende 114 *logia* o detti di Gesù.

Logos La "Parola" o principio generativo del Padre che appare nel cosmo per salvare l'umanità. Nel *Vangelo di Giovanni* il Logos è associato con il Cristo preesistente. Il concetto di Logos si sviluppa nell'ambito della filosofia stoica, ove indica una forza che pervade tutto il cosmo e anima ogni cosa. Nell'ambito cristiano il Logos è un'entità autonoma che non pervade tutte le cose.

manichei Seguaci di una tradizione religiosa che ebbe grande diffusione. Essa era basata sugli insegnamenti e le rivelazioni di Mani (216-276 e.v.). I manichei professavano un dualismo radicale per il quale l'universo era composto da un Mondo della Luce e un Mondo delle Tenebre. La loro dottrina aveva molti punti di contatto con quella degli gnostici, e quando l'Impero divenne cristiano essi furono perseguitati come eretici e per questo finirono per essere quasi del tutto eliminati.

martire Dal termine greco che significa "testimone"; indica colui o colei che sceglie di morire per i propri ideali.

medioplatonismo Denominazione moderna attribuita a una scuola filosofica attiva in età imperiale che fondava la sua filosofia su Platone ma che integrava anche elementi derivanti da altre tradizioni filosofiche greche, in particolare dallo stoicismo e talvolta dalla filosofia aristotelica e da quella pitagorica.

Mente Cfr. *Nous*.

Merkavah (o *Merkabah*) Forma di misticismo giudaico sviluppatosi nel corso del primo secolo a.e.v. come derivazione delle speculazioni sulla descrizione di Dio e del suo carro (in ebraico *merkavah*) presente nel *Libro di Ezechiele*. Elementi di questo tipo di mistica sono presenti in alcuni scritti di Nag Hammadi, in particolare in *Sull'origine del mondo* e nell'*Ipostasi degli arconti*, dove Sabaoth siede su un carro divino che si trova in cielo.

Messina, definizione di Definizione formale dello gnosticismo fortemente dipendente dai lavori di Hans Jonas e sviluppata in maniera collettiva nel corso di un colloquio internazionale di studi gnostici svoltosi a Messina nel 1966.

Micheu, Michar, Mnesimous Nei testi setiani, i tre esseri preposti al battesimo (cfr. *Apocalisse di Adamo, Vangelo degli Egiziani*). Sono sempre menzionati insieme.

midrash Forma di esegesi giudaica delle Scritture nella quale i "vuoti narrativi" presenti nei testi sono riempiti, talvolta in maniera creativa. Scritti come l'*Ipostasi degli arconti* e l'*Apocrifo di Giovanni* costituiscono in buona parte rielaborazioni midrashi-che del *Libro della Genesi*.

Mirothea (o *Meirothea*) Uno degli aspetti di Barbelo, presente nella *Protennoia trimorfe*. Il nome pare connesso con il concetto di fato o di destino.

mitologumeni Elementi mitici o mitologici presenti all'interno di un racconto.

Mitra Divinità originaria della Persia, adorata nell'Impero romano nell'ambito di un movimento chiamato mitraismo. Gli iniziati ai misteri mitraici si riunivano periodicamente in templi sotterranei nei quali era presente un'immagine di Mitra intento a sgozzare un toro.

monachesimo Movimento sviluppatosi nel quarto secolo e.v. che si basava, tra le altre cose, sulla necessità di una vita condotta in solitudine e sulla continenza dei desideri corporali, in particolare della fame e dell'impulso sessuale. Nel mondo antico era particolarmente diffuso in Egitto e in Siria.

monade Singolo principio divino dal quale ha origine ogni cosa.

monista, filosofia Filosofia basata su una singola e indivisibile entità primaria.

Monogene Espressione greca che significa "unico generato"; è una qualità del Padre che si estrinseca nel Figlio.

monoteismo Sistema religioso o filosofico basato sul culto di un solo dio.

movimento (dei seguaci) di Gesù L'espressione identifica la prima generazione di seguaci di Gesù dopo la morte di quest'ultimo, quando il termine "cristianesimo" non esisteva ancora.

Museo Copto Museo del Cairo nel quale sono custoditi i codici di Nag Hammadi.

Nag Hammadi Villaggio dell'Alto Egitto vicino al luogo nel quale nel 1945 furono scoperti i codici chiamati, appunto, di Nag Hammadi.

Nebro Arconte malvagio presente nel *Vangelo di Giuda*, il cui volto è contraddistinto dalla presenza di sangue e dallo sguardo di fuoco. È probabilmente associato con Nebruel, un arconte femminile di cui parla il *Vangelo degli Egiziani* che si unisce a Saklas e genera lui e il mondo inferiore.

neofita Cristiano neobattezzato; dal termine greco che significa "nato di nuovo".

neoplatonismo Scuola filosofica monoteista diffusa nella tarda età imperiale (dal terzo secolo in poi) in seno alla quale si reinterpretano gli scritti di Platone. Uno dei più celebri maestri neoplatonici fu Plotino, attivo a Roma, il quale trasmise i suoi insegnamenti a molti allievi, alcuni dei quali erano gnostici.

non canonici, testi Scritti cristiani o giudei che non sono stati inclusi nel canone, ossia nell'elenco ufficiale degli scritti normativi. Tutti i testi di Nag Hammadi sono non canonici, ma non tutti i testi non canonici possono essere etichettati come "gnostici".

Norea Il quarto figlio (l'unico di sesso femminile) di Adamo ed Eva (cfr. *l'Ipostasi degli arconti*). Essa è vergine e pura.

Nous La Mente divina.

Nuovo Testamento (NT) Le scritture sacre cristiane, comprendenti ventisette libri che datano dalla metà del primo secolo alla prima metà del secondo. Il Nuovo Testamento raggiunse la sua forma attuale solo ben oltre il quarto secolo; gli autori dei testi di Nag Hammadi, quindi, non lo utilizzarono in forma completa. Nondimeno essi conoscevano certamente molti degli scritti che lo compongono, tra i quali i vangeli e le lettere dell'apostolo Paolo.

Ogdoade Serie composta da otto esseri divini o eoni; può essere anche un reame divino.

oligarchia Forma di governo nel quale il potere è in mano a un ristretto gruppo di persone.

omelia Commento a un passo scritturistico, tenuto durante un servizio liturgico, attraverso il quale si intende offrire un insegnamento o un esempio morale agli ascoltatori.

Origene (185-254 ca. e.v.) Prolifico scrittore e intellettuale cristiano del terzo secolo la cui fortuna fu controversa. Nella sua opera *Contro Celso* condanna lo gnosticismo, ma spesso usa il termine *gnosis* in senso positivo.

ortodossia Dall'espressione greca che significa "retta opinione" (o "pensiero"), il termine designa un gruppo predominante di persone che professano un insieme di credenze da loro ritenute veraci.

ortodosso, cristianesimo Confessione cristiana ufficiale emersa nell'ambito bizantino. Dopo la chiesa cattolica, la chiesa ortodossa rappresenta la più diffusa confessione cristiana. Entrambe ritengono di rappresentare la forma "originaria" del cristianesimo.

Ossirinco Antica città egiziana presso la quale sono stati ritrovati numerosi frammenti papiracei, alcuni dei quali hanno restituito copie di testi cristiani in greco, come il *Vangelo secondo Tommaso* e il *Vangelo di Maria*.

Ousiarchi Gruppo di esseri celesti. Il nome deriva dai termini greci *ousia* ("essere") e *arché* ("potere").

pacomiano, monachesimo Forma di monachesimo fondato sugli insegnamenti di Pacomio (292-348 e.v.). Alcuni studiosi ritengono che siano stati monaci pacomiani a copiare i testi di Nag Hammadi, ma non ci sono prove certe di questo.

paganesimo Insieme di pratiche e credenze religiose presenti nell'Impero romano diverse da quelle riconducibili alle categorie di "cristiano" e "giudaico". Il termine non indica un movimento o una religione formalmente costituiti.

paleografia Lo studio della scrittura presente sugli antichi manoscritti. Uno dei suoi importanti compiti è quello di datare i testi antichi.

Paolo Paolo (o Saulo) di Tarso beneficiò di una visione del Cristo risorto che diede inizio a un'intensa attività missionaria. Fondò comunità di seguaci di Gesù alle quali indirizzò lettere, alcune delle quali giunte fino a noi come parte del Nuovo Testamento. A quanto sembra, Paolo fu in conflitto con alcuni discepoli di Gesù, in particolare con Pietro e Giacomo, su questioni relative al modo nel quale si dovesse essere suoi seguaci.

papiro Foglio ricavato dalle fibre di una pianta coltivata in Egitto utilizzato come supporto scrittorio prima della pergamena e della carta. La pergamena (o *vellum*) si ricavava dalla pelle degli animali ed era pertanto un bene di lusso, mentre il papiro era più economico ma durevole.

parenesi Esortazione o incoraggiamento morale rivolto a un'assemblea da un capo religioso.

Pax Romana "Pace romana", la politica attuata dall'Impero romano che offriva varie forme di protezione e vantaggi in cambio della sottomissione.

pedagogo Maestro. Generalmente si trattava di uno schiavo assunto allo scopo di istruire bambini e ragazzi. In alcuni testi valentiniani come il *Vangelo di Filippo* e l'*Interpretazione della gnosi*, Gesù ha la funzione di pedagogo.

petrino Relativo all'apostolo Pietro.

Pietro Chiamato anche Simon Pietro, uno dei più importanti discepoli di Gesù a capo della comunità ("chiesa") di Gerusalemme dopo la morte di Gesù.

Pistis Dal greco, “fede”, è uno degli epiteti di Sophia (*Pistis Sophia*).

Pistis Sophia Importante testo cristiano antico contenente una rivelazione relativa alla natura del cosmo fatta da Gesù alla sua principale discepolo, Maria Maddalena. La *Pistis Sophia* è contenuta nel codice Askew conservato al British Museum.

pitagorismo Scuola filosofica presente nell’Impero romano basata sugli insegnamenti del matematico Pitagora. In questa scuola si praticavano la musica e la matematica accanto alla filosofia; i suoi membri indossavano vesti particolari e si attenevano a una dieta vegetariana. Intorno al terzo secolo questo movimento viene identificato con il neoplatonismo.

Platone (ca. 423-347 a.e.v.) Importantissimo filosofo greco, fu discepolo di Socrate. I suoi dialoghi e le sue lettere costituiscono il fondamento di buona parte della filosofia occidentale. Nel secondo secolo le sue opere erano considerate autorevoli da molti individui istruiti; si percepiscono influssi di suoi scritti (in particolare del *Timeo* e del *Fedro*) in numerosi scritti di Nag Hammadi che risalgono al secondo secolo.

platonica, filosofia Sistema filosofico basato direttamente sugli scritti di Platone.

platonismo Scuola filosofica attiva in età imperiale basata principalmente sugli scritti di Platone, ma che incorpora anche elementi del pitagorismo. Il platonismo di età imperiale si articola in medioplatonismo (dal primo al terzo secolo) e neoplatonismo (dal terzo al quinto secolo).

Pleroma Termine greco che significa “pienezza” o “il tutto”. È l’insieme dei regni celesti dove si trovano gli eoni.

Plotino (204-270 e.v.) Grande filosofo dell’antichità e interprete di Platone che inaugurò il neoplatonismo. Alcuni seguaci gnostici di Plotino introdussero nella sua scuola le apocalissi setiane *Zostriano* e *Allogene*: in reazione a ciò egli scrisse un trattato contro gli gnostici (*Enneadi* 2,9).

pneuma Sostanza eterea proveniente dal Pleroma; si traduce con “spirito” e significa anche “soffio”. Lo pneuma anima l’Adamo creato nei racconti della creazione dei testi di Nag Hammadi. Molti individui (ma non necessariamente tutti) hanno in loro lo pneuma: questo ritornerà al Pleroma dopo la morte del corpo.

pneumatico Aggettivo derivato di pneuma (“spirito”); spesso indica un essere umano spirituale.

Porfirio di Tiro (234-305 e.v.) Uno dei principali discepoli di Plotino, del quale fu anche biografo.

preghiera di richiesta Forma di preghiera finalizzata all’ottenimento di qualcosa.

prologo del Vangelo di Giovanni I primi diciotto versetti del *Vangelo secondo Giovanni*, che si ritiene siano una composizione originariamente indipendente che l’autore ha inserito nel vangelo. Il racconto della discesa salvifica del Logos nel mondo presente nel prologo costituisce una delle principali fonti di ispirazione per un gran numero di testi di Nag Hammadi.

Pronoia Termine greco che significa “intenzione” o “provvidenza” (così viene tradotto in latino). Uno degli eoni femminili che assiste gli esseri pneumatici nel processo di raggiungimento della salvezza.

Protennoia Termine greco che significa "pensiero primo". Essere divino femminile emanazione del Primo genitore o Primo padre. È simile ad altre emanazioni femminili: Pronoia ed Ennoia.

protesta, esegesi di Modo di interpretare le scritture sacre che va contro la pratica comune. La reinterpretazione del Dio biblico come un arconte malvagio (nell'*Ipostasi degli arconti*) è talvolta intesa come dovuta a esegeti giudei della *Genesi* che hanno attuato un'esegesi di protesta.

Protofane Un importante eone delle cosmologie setiane.

protologia Studio di ciò che accadde all'inizio dei tempi.

Prunikos Un epiteto di Sophia.

pseudepigrafi Letteralmente "di falsa attribuzione"; nel giudaismo e nel cristianesimo scritti la cui attribuzione è fittizia.

Pseudo-Tertulliano Nome con il quale si indica lo sconosciuto autore dell'*Adversus omnes haereses*, un'appendice al *De praescriptione haereticorum* di Tertulliano.

psichico Classe di esseri umani posta tra gli pneumatici (spirituali) e i sarchici (carnali).

psicopompo Personaggio, generalmente divino, che ha la funzione di condurre le anime nell'aldilà (spesso è il dio Ermete/Mercurio).

psyché Termine greco con il quale si indica l'anima.

Q Dal tedesco *Quelle* ("fonte"), è la fonte utilizzata dagli autori dei vangeli di Matteo e Luca; è composta essenzialmente di parole attribuite a Gesù e dal punto di vista formale potrebbe essere stata simile al *Vangelo di Tommaso*.

Quattro Luminari Cfr. *angeli della Pienezza*.

recensione Versione di un testo.

redazione La revisione di un testo.

refrigerium Celebrazione funebre, comune nel quarto secolo e oltre, alla quale si attribuiva un significato beneaugurante per le anime.

riposo (anapausis) Condizione che le anime dei perfetti raggiungono quando sono ristabiliti nella loro dimora originaria nel Pleroma.

rivelazione, dialogo o discorso di Parole rivolte dal Gesù risorto nella sua veste di salvatore a un discepolo prescelto e con le quali gli si rivela la natura del cosmo e della salvezza.

Sabaoth Uno dei sette arconti, generalmente identificato come il figlio di Ialdabaoth. In molte cosmogonie presenti nei testi di Nag Hammadi Sabaoth si pente e conseguentemente viene intronizzato su un trono-carro nei cieli da sua madre Sophia. Si trovano numerose rappresentazioni di Sabaoth su amuleti.

sacramento Rito di iniziazione. Nel secondo secolo i sacramenti cristiani comprendevano il battesimo, l'unzione o crismazione e l'eucaristia. Alcuni gruppi, come i valentiniani, avevano specifici sacramenti.

sahidico Il più comune dialetto copto diffuso nell'Egitto cristiano.

Sakla/Saklas Termine aramaico che significa "stolto"; è uno dei nomi di Ialdabaoth, viene usato nel *Vangelo degli Egiziani*.

Samael Termine aramaico che significa “dio della cecità” o “dio cieco”, è il nome dell’arconte capo nell’*Ipostasi degli arconti*. È chiamato cieco perché ignora l’esistenza dei reami superiori e viene identificato con Ialdabaoth.

sapienziali, detti; tradizioni Gruppo di testi letterari giudaici antichi che spesso hanno la forma di aforismi (brevi detti) o proverbi. La letteratura sapienziale fiorì nel giudaismo ellenistico (ossia greco) e concepì la Sapienza come un essere divino femminile presente accanto a Dio durante la creazione del mondo.

sarchico Letteralmente “della carne”, è il livello inferiore di una classificazione dell’umanità basata sulle possibilità spirituali. L’Adamo sarchico non ha alcuna possibilità spirituale, ma è semplicemente un corpo animato.

seme, seme di Set Tecnicamente è la generazione o la prole di un essere umano, generalmente Set. Nel secondo e nel terzo secolo alcuni individui ritenevano di essere la discendenza che Set aveva disperso nel mondo e che attendeva di essere riunita nei regni superiori dopo la morte o alla fine dei tempi.

“Semeia”, definizione di Moderna definizione accademica della letteratura apocalittica che risale al 1979 e fu pubblicata nella rivista “Semeia”.

Set Il terzogenito di Adamo ed Eva. In alcuni testi di Nag Hammadi è un signore celeste, il padre della “Grande Razza”.

setianesimo (o gnosticismo setiano) Identificazione moderna di un movimento intellettuale del secondo e terzo secolo incentrato sulla figura salvifica di Set e su altri particolari elementi, come una cosmologia basata su una triade primaria costituita da Padre, Madre (Barbelo) e Figlio.

Settanta, Bibbia dei Traduzione greca della Bibbia ebraica realizzata in età ellenistica (nel terzo secolo a.e.v.) e utilizzata dai giudei e dai cristiani nell’Impero romano (la maggior parte di loro non conosceva l’ebraico). Il termine (abbreviato con LXX) si riferisce al numero dei traduttori, che la tradizione vuole siano stati 72 (numero che viene arrotondato a 70).

sfera subpleromatica Secondo la cosmologia valentiniana, la zona del cosmo più bassa, quella al di sotto del Pleroma e dei suoi eoni celesti. La sfera subpleromatica è governata dal demiurgo.

sigillo Segno o simbolo tracciato con olio sul corpo nel corso di un rito sacramentale.

sinottici I vangeli di Marco, Matteo e Luca, che hanno in comune l’impianto narrativo e alcune fonti.

siriaco Lingua dei cristiani di Siria, molto vicina all’ebraico e all’aramaico. Molti testi cristiani antichi si conservano in traduzione siriana o sono stati composti in siriano.

sizigia “Anima gemella” di un individuo, partner dell’altro sesso con il quale l’individuo forma un’unità completa. Il termine greco *sizigos* diviene in latino *coniunx*, “coniuge”.

Sophia In greco “sapienza”, è un’entità divina femminile di solito intesa come il primo figlio del Primo genitore o Primo padre. In alcune cosmologie gnostiche Sophia agisce in maniera stolta generando autonomamente una discendenza: l’essere mostruoso chiamato Ialdabaoth. Il racconto del pentimento di Sophia è centrale in

molte concezioni gnostiche della salvezza. Sophia agisce in maniera benefica nei confronti degli esseri umani, spingendoli a risvegliarsi dal loro torpore spirituale.

soteriologia Concezione della salvezza e insieme degli insegnamenti relativi alla stessa.

Spirito Invisibile Nella cosmologia setiana, il Principio primo dal quale ha origine ogni essere vivente. Chiamato anche Padre, lo Spirito Invisibile fa parte di una triade nella quale figurano la Madre (Barbelo) e il Figlio (Autogene).

stoicismo Una delle principali scuole filosofiche dell'antichità. I suoi aderenti, gli "stoici", si impegnavano a contenere le proprie passioni e coltivavano un atteggiamento di distacco dal mondo. Le idee stoiche erano popolari in molti ambienti cristiani ed emergono in numerosi scritti di Nag Hammadi.

storia della redazione Metodologia moderna che studia le modalità con le quali un autore antico ha rivisto le proprie fonti per adattarne i contenuti ai propri scopi.

subachmimico Varietà dialettale della lingua copta diffusa nel quarto secolo nell'area di Achmim (in greco Panopolis) in Egitto. È anche nota come licopolitano.

Teodosio I (347-395 e.v.) Importante imperatore che si adoperò affinché tutti i vescovi dell'Impero aderissero alle posizioni ortodosse stabilite nel Concilio di Nicea e riconoscessero lo statuto primaziale dei vescovi di Roma e di Alessandria.

teoria delle due fonti Negli studi neotestamentari, ipotesi riguardante il rapporto fra i tre vangeli sinottici (Marco, Matteo, Luca). Secondo questa ipotesi i vangeli di Matteo e Luca avrebbero utilizzato Marco e una fonte perduta, che gli studiosi hanno chiamato Q.

teriomorfo "Dalla forma di animale", aggettivo usato per descrivere gli arconti.

Tertulliano (ca. 160-225 e.v.) Teologo e autore cristiano originario di Cartagine nell'Africa del Nord. Scrisse opere polemiche nei confronti dello gnosticismo, ma non tali da far sì che sia annoverato tra i maggiori eresiologi.

Tetrade Nei sistemi valentiniani, il gruppo delle quattro principali entità divine.

Teuda Discepolo dell'apostolo Paolo e maestro di Valentino.

teurgia Pratica rituale segreta diffusa tra i neoplatonici che prevedeva l'uso di amuleti e immagini e la pronuncia di suoni vocalici. L'obiettivo della teurgia era di evocare gli dei e chiedere il loro aiuto nel processo di divinizzazione del sé o nell'unione con l'Unità divina, origine del cosmo. Nell'apocalisse setiana *Marsane* ci sono echi di pratiche teurgiche.

tridicesimo regno Un eone della cosmologia setiana. I testi divergono sullo statuto di questo eone (cfr. *Allogene*, *Vangelo di Giuda*, *Apocalisse di Adamo*).

Trisagion/Trishagion Letteralmente "tre volte santo". Inno comune nella Divina Liturgia delle chiese ortodosse orientali presente anche in alcune preghiere di Nag Hammadi. Ripete "santo, santo, santo" tre volte.

uranografia Scritti riguardanti la natura e la forma dei cieli.

valentinianesimo Forma intellettuale o filosofica di cristianesimo diffusa nel secondo, nel terzo secolo e oltre, basata sugli insegnamenti di Valentino. I valentiniani diedero vita a una loro gerarchia episcopale e a loro chiese, ma esse furono cancellate dalla chiesa cattolica romana.

Valentino Maestro cristiano del secondo secolo che ricondusse la sua ascendenza spirituale a Teuda, un discepolo di Paolo. Valentino fu celebre e rispettato nel suo tempo, ma tutti i suoi scritti, giudicati eretici, furono distrutti dalla chiesa cattolica.

vangelo Dal termine greco che significa "lieto annuncio", letteralmente si tratta di un "messaggio", nello specifico di un messaggio di salvezza. Un vangelo è una composizione letteraria che in molti casi offre un racconto della vita e della morte di Gesù. Molti dei vangeli presenti a Nag Hammadi non presentano racconti biografici, ma sono comunque identificati come "vangeli" in quanto contengono un messaggio di salvezza.

veggente Nella letteratura apocalittica, individuo al quale un essere divino ha concesso la possibilità di effettuare un viaggio nel cosmo.

voces magicæ Serie vocaliche presenti nei manoscritti di Nag Hammadi che avevano la funzione di evocare la potenza divina.

volumen Rotolo, termine da cui deriva "volume".

Yesseus/Iesseu, Mazareus, Yessedekus/Iessedekus, l'Acqua Viva In alcuni testi setiani come l'*Apocalisse di Adamo* e il *Vangelo degli Egiziani*, gruppo di tre figure celesti che presiedono alle fasi finali del battesimo celeste.

Zoe "Vita"; uno degli eoni femminili talvolta associato con Sophia e inteso come il suo principio dinamico, talvolta intesa come la figlia di Sophia (cfr. *Ipostasi degli arconti*) o come la componente spirituale di Eva.

Zostriano Il grande antenato dell'uomo divino persiano Zarathustra/Zoroastro e figlio del greco Iolao. Questo veggente è noto in alcune fonti classiche come un uomo divino; gli è attribuita un'apocalisse pseudepigrafa (*Zostriano*).

Indice analitico

- Abele, 95, 202, 205-6, 220, 232, 251, 268, 270, 370-1, 417
- Abrasaks, 268, 274, 369
- Achamot, 119
- Adamas/Ger-Adamas, 205, 211, 268, 270, 274, 386, 405
- Adamo, 156, 189, 195-7, 200-1, 204, 206, 209, 211, 220, 223, 225-35, 243-4, 252, 254-7, 260, 262, 270, 311, 341, 353, 368-74, 386
- Adamo celeste, cfr. *Adamas*
- Adamo di luce, 189
- Addai, 295
- Adversus haereses*, 60, 128-30, 140, 283, 286, 294, 298, 400
- aldilà (concezioni dell'), 277-87, 290-2
- Alessandria d'Egitto, 35, 60, 93-4, 96, 99, 117, 214-5, 317, 328
- Aletheia, 250
- 'Alī al-Sammān, Muhammad, 31
- Allegoria, 226, 348-9
- Allogene*, 378-9, 382-3, 389-92
- Amduat*, 275
- anapausis* (riposo), 103, 106
- androgino, 254, 369
- Angeli della Pienezza (o Quattro luminari), 205-6, 268, 275, 386, 405
- Antico Testamento, 26, 43, 65, 236, 409, cfr. anche *Scritture giudaiche*
- antitesi, 308
- antropologia tripartita, 234
- apatheia*, 260
- aptharsia* (indistruttibilità), 250
- Apocalisse di Adamo*, 206-8, 368-74
- Apocalisse di Paolo*, 65, 343, 364-8
- Apocalisse di Pietro*, 145, 285, 350 ss.
- apocalisse/apocalittica
- a NH, 362 ss.
 - caratteristiche del genere, 359-61
 - definizione, 360
 - ed escatologia, 361-2
 - in *Sull'origine del mondo*, 238
 - nella *Protennoia trimorfè*, 302
- apocalittica giudaica, 358-9
- apocrifi, 341
- Apocrifo di Giacomo*, 145, 287-8
- Apocrifo di Giovanni*, 241-63
- autore, 261-2
 - cosmologia, 250-4
 - esegesi biblica, 257-8
 - inno a Pronoia, 258
 - manoscritti e recensioni, 242-4
 - mito della creazione, 254-6
 - Sophia, 252-3
 - teologia, 247-50
- apolytrosis* (riscatto), 165, 298-9
- apostolo vs. discepolo, 344
- apparizioni del Risorto, 354-5
- appendici del *Trattato valentiniano*, 140

- aramaico, 96, 161, 221, 229
 arconte capo, 205, 215, 220-1, 228, 244, 255, 369-70
 Aristotele, 379-80
 asceti mistica, 378
 ascetismo, 81, 93, 96
Asclepio, 104, 331-4
 Askew (codice), 40
 aspersione, 207-8
 Atanasio, 35, 291
Atti apocrifi degli Apostoli, 341, 346-7
Atti di Giovanni, 128, 130, 346-7
Atti di Pietro e dei dodici discepoli, 324, 340, 345-9, 352, 355
Atti di Tommaso, 174-5, 349
 Attridge, Harold, 26, 154, 211, 376
 Audiani, 241
 Augusto, 71-2
 Autogene, 200, 205, 211, 245-6, 386-8, 390, 392-3, 405-6
 autorità apostolica, 65
 autorità nella chiesa, 64-5
- Barbelo, 200, 205, 209, 211, 245, 248, 250, 267, 305, 310, 320, 386, 388, 390, 392, 405-6
 Bardesane, 96
 Basilide, 117, 286
 battesimo del fuoco, 113
 battesimo, 80, 113, 126, 141-2, 148
 nell' *Apocalisse di Adamo*, 373-4
 nell' *Apocrifo di Giovanni*, 259
 nelle apocalissi setiane, 393-5
 nello gnosticismo setiano, 196-203
 nel *Vangelo degli Egiziani*, 273-6
 nel *Vangelo di Filippo*, 161-7
- Bibbia ebraica, 26, 43
 Blavatsky, Helena, 327
 bozzetto storico nell'apocalittica, 360-2
- Brakke, David, 18, 26-7, 58, 68, 211-2
 Brown, Dan, 412
- cacciata di Adamo ed Eva (racconto della), 244
 Caino, 195, 202, 205-6, 220, 232, 251, 268-70, 370-1
 Canone, 43, 57, 186
 Caos, 238, 270, 407-8
cartonnage, 35, 42
 catecumeni, 140, 164, 319
 Cenoboskion, 31
 chiesa cattolica, 57, 65, 121, 131, 193, 318, 339-40, 412
 chiesa ortodossa, 59
 cieli (nel mito gnostico), 66-7, 365-8
 cinque buoni principi, 72
 Cinque Sigilli, 201, 208, 259, 266, 269, 273, 319, 394
 classi sociali, 72-3
 Clemente Alessandrino, 19, 60, 117, 122, 125, 128-30, 265
Stromati, 60, 122
Codice Da Vinci, 19, 412
 Codice di Berlino, 40, 241-2
 Codice di Bruce, 40, 259, 300, 391
 Codice Jung, 33, 101
 codice, codici, 35-8
 codicologia, 38
 coico, coichi, 229, 232, 235
collegium, *collegia*, 82
 collezione di detti, 181-2, 185-91
colophon, 42, 104, 210, 265, 325, 385
Colossesi (Lettera ai), 66, 102, 235-6
 comandamenti, 223
Concetto della nostra grande Potenza, 23, 283
 Concilio di Nicea, 97
conclamatio mortis, 296

- Configurazioni del Destino dei cieli al di sotto dei Dodici*, 219
- Confutazione di tutte le eresie*, cfr. *Refutatio omnium haeresium*
- conoscenza come via per la salvezza, 335
- conoscenza di sé nel *Vangelo di Tommaso*, 189
- Contra Celsum*, 60
- copisti e scribi, 33-9, 40-2, 104, 111, 131, 157, 242-3, 253, 398
- copto, 33-4
- copto achmimico, 34
- cornice narrativa, 152, 181, 203, 245-7, 261
- Corpus Hermeticum*, 101, 109, 323, 327-9
- cosmo
- nell' *Apocrifo di Giovanni*, 250-2
- secondo Platone, 382
- cosmogonia, 81, 213, 266
- cosmologia, 66-7
- in *Asclepio*, 333-4
- in *Marsane*, 392
- nel *Discorso sull'Ogdoade e sull'Enneade*, 330
- nelle apocalissi setiane, 384
- nelle *Tre stele di Set*, 211
- nel *Vangelo degli Egiziani*, 265, 267-8
- nel *Vangelo di Giuda*, 405
- setiana, 196-9
- valentiniana, 118-20, 141-3
- Costantino I, 97, 126
- credo, 83, 233, 280-1
- credo niceno, 281
- crisma, crismazione, unzione crismale, 141, 164, 279, 293-5, 394
- cristianesimo
- diffusione, 97-8
- e gnosticismo 51-2
- e martirio, 64
- e scritti di NH, 67-8
- e scritture giudaiche, 43
- cristianesimo nel II secolo
- ad Alessandria, 93-4
- a Edessa, 96-7
- a Roma, 94-6
- conversioni, 87-9
- integrazione, 89-92
- Pax Romana*, 90
- cristologia, 108, 178, 312, 355-6
- cristologie setiane, 351-2
- crocifissione, 350-4, 356, 403-4, 409
- Crowley, Aleister, 327
- culti isiaci, 317-20
- culti misterici, 80-1
- cultura popolare, 62, 193
- Daci, 317
- Dafne, 230-1
- daimon, daimones*, 333, 401-4, 407
- Danza intorno alla croce, 113
- Dash, Julie, 308
- Daughter of the Dust*, 308
- Davies, Stevan, 178, 194, 263, 356
- decade, 119, 250
- DeConick, April, 167, 194, 216, 402-4, 416
- demiurgo, 49, 52, 120, 123, 134-5, 142, 157, 178, 200, 227, 251, 254-5, 348
- demonio, 208
- destino, 55, 96, 102, 164, 213, 239, 278, 302, 325, 330-1, 343, 362, 365, 400-1, 404, 408
- delle anime, 292
- detti in prima persona, 305-10
- diade, diadi, 120, 140, 142, 380
- Dialogo del Salvatore*, 23, 29, 54, 112, 145, 324

- dialogo di rivelazione, 176, 214, 246, 350,
 363, 399, 413
Diatessaron, 96
 Dio
 in *Asclepio*, 334
 nel *Discorso sull'Ogdoade e l'Enneade*,
 330-1
 nella *Preghiera di ringraziamento*, 109
 Dio (genere, sesso di), 109
 discepoli, 65, 67, 87, 96, 112-3, 151, 166
 nell' *Apocalisse di Giacomo*, 287, 340-4
 nel *Vangelo di Tommaso*, 173
 discesa del Salvatore nel mondo, 259-60
 discorso di rivelazione, 289, 302, 342, 353,
 389
Discorso sull'Ogdoade e l'Enneade, 103,
 110, 209, 324-5, 327, 329-31
 dissomiglianza (criterio della), 184-5
 divinazione, 83
 divino femminile, 303, 306, 311, 320
 docetismo, 122, 125, 199, 285, 313, 353
 dodecade, 119
 donne
 eresia e, 61-2
 in *Tuono: mente perfetta*, 308, 317-9
 nella *Protennoia trimorfe*, 308, 317-9
 nel *Panarion*, 61
 nel *Vangelo di Tommaso*, 188
 dossologia, 269
 dualismo, 49, 51, 157
 Dunderberg, Ismo, 26, 132, 135, 149, 356

 Edessa, 94, 96-7, 127, 131, 174
 Editto di Milano, 34
 Egitto (carta geografica), 32
 egittomania, 81
 Ehrmann, Max, 238
 Desiderata, 238
 ekklelesia, 145-6
 Eleleth, 200, 205-6, 214-5, 233, 237, 239,
 258, 262, 268, 270, 274, 386, 405
 ellenismo, ellenizzazione, 79, 227
 emanazione, 135, 260, 312
 Emmel, Stephen, 44, 58, 397
 Encratiti, 98
 Enneade, 330-1, 335
 Ennoia, 55, 204, 302, 310 ss., 320
 eone/eoni, 205, 250, 259, 275, 319, 375,
 386-8
 Domedon Doxomedon, 266-7, 269
 nei testi setiani, 205-6
 nella cosmologia valentiniana, 134-5,
 140, 142, 246-8
 nella *Preghiera dell'apostolo Paolo*, 108
 Epifanio di Salamina, 17, 60-2, 117, 125,
 128-9, 131, 197, 234, 313, 368, 391, 400
 Epinoia, 204, 244, 250, 255, 257
 eresia, 58-63
 donne ed, 63-4
 Jonas sull', 51
 Plotino ed, 378-9
 scritti di NH ed, 38-9
 eresiologi, 60-3
 sugli Atti apocrifi, 346
 sugli gnostici in generale, 63-7
 sul docetismo, 312-3
 sull' *Apocalisse di Adamo*, 368
 sull' *Apocrifo di Giovanni*, 241
 sullo gnosticismo setiano, 195-7
 sul *Vangelo di Giuda*, 400-1
 sul *Vangelo di Maria*, 411
 eresiologia, 58-63
 Erma, cfr. *Pastore di Erma*
 Ermes, ermetismo, 327-34
 escatologia, 361-2
 esegesi di protesta, 223

- esoterico, 163, 284
 Essere-Vita-Intelletto, 204
 esseri celesti, 106, 213, 227, 267, 270, 272
 battesimo ed, 273-5, 294, 358, 366, 373-4, 383, 414
 estasi mistica, 327
 etica, 335
 eucaristia, 62, 80, 161, 164-5, 408
Eugnosto il Beato, 23, 29, 54, 216, 276
 Eva, 156, 195, 197
 stupro di Eva, 205-6, 230-3, 216, 220, 223, 225-6, 229, 234, 243-5, 252, 257, 260, 262, 270, 311, 353
 eziologia, 224
- Figlio dell'uomo, 107-8, 161, 204
 Filippo, 159, cfr. anche *Vangelo di Filippo*, *Lettera di Pietro a Filippo*
 filosofia greca, 381-3
 Flavia Sophe, 146-7
 Flora, 60, 125, 128
 Fondazione Jung, 33
 Freud, W. H. C., 286
- Gamaliele (angelo), 268, 274, 369, 386
 Gaudard, François, 403, 416
 gemello di Gesù, 191-3
 genere umano
 ignoranza, 50
 creazione, 254-7
- Genesi*
 interpretazione, 224-9
 lettura spirituale, 228-30
 riprese, 219-23
 geocentrico (sistema), 330
 Ger-Adamas, cfr. *Adamas*
 Gesù
 crocifissione di, 35-4
 e Maria Maddalena, 166
 gemello di, 191-4
 nell' *Apocalisse di Pietro*, 351-2
 nella *Pregghiera dell'Apostolo Paolo*, 107-8
 nel *Vangelo di Filippo*, 159-61
 nel *Vangelo di Maria*, 413-4
 nel *Vangelo di Verità*, 157
 pregghiera di, 113
 risurrezione di, 280-2
 seguaci di, 173
 titoli di, 108, 177-8
- Giacomo, 173, 238, cfr. anche *Apocrifo di Giacomo*, *Prima Apocalisse di Giacomo*, *Seconda Apocalisse di Giacomo*
 Giovanni, cfr. *Apocrifo di Giovanni*, *Atti di Giovanni*, *Vangelo di Giovanni*
 Giuda, 400-1, cfr. anche *Vangelo di Giuda*
 giudaismo
 cristianesimo e, 43
 giudizio (giorno del), 362
 letteratura apocalittica e, 358-9
 nell' Impero, 79-90
- Giustino, 286
 glossa, 229
 glossolalia, 105
 gnosi, 17-9, 22, 47-9, 189-91
 gnosticismo
 caratteristiche, 49-50
 concetto di, 47-8
 decostruzione, 55-7
 definizione di Messina, 52-5
 e filosofia greca, 381-3
 ricostruzioni degli eresiologi, 63-7
 risurrezione, 282-3
 rituali funebri, 298-300
- gnosticismo cristiano, 48, 51
 Grande racconto di Ireneo, 118, 120, 123, 134, 140, 142, 148, 156

- Grande Razza, 206, 236
- Grande Spirito Invisibile, 247, 249-50, 258, 267-9, 271, 276, 386, 390, 392, 405-6
- Heidegger, Martin, 51
- Husserl, Edmund, 51
- Ialdabaoth, 200, 205, 207, 221-2, 232-4, 236, 243-5, 250, 252-7, 260, 262, 268, 311, 353
- Iesseus, Mazareus, Iessedekus, 274-5, 373
- ilico, ilici, 229, 232, 234
- Impero romano, cfr. anche *cristianesimo nel secondo secolo, religione nell'Impero*
- Augusto, 71
- carta geografica, 74-5
- contesti religiosi, 77 ss.
- espansione (carta geografica), 76
- reti commerciali, 83
- servizi sociali (assenza), 81
- struttura sociale, 73-7
- incubi, cfr. *sogni*
- inno a Pronoia, 258-9, 305
- Inno della Perla*, 97, 348-9
- Insegnamenti di Silvano*, 23, 113
- Interpretazione della gnosi*, 23, 30, 65, 133, 135-40, 143, 145, 324
- invocazione, 393, 112, 114-5
- ipostasi, 121, 204, 207
- Ipostasi degli arconti*
- antigiudaismo, 223
- apocalisse, 237-8
- lettura della *Genesi* e creazione, 219-23
- rapporti con *Sull'origine del mondo*, 216-7
- storia del testo, 214-5
- Ippolito di Roma, 60, 127-8, 131, 170, 197
- Ireneo, 17, 19, 60, 65-6, 108, 128-30
- sui riti dei marcosiani, 298
- sul docetismo, 313
- sull' *Apocrifo di Giovanni*, 241-5
- sulla risurrezione, 283
- sullo gnosticismo valentiniano, 118-20, 140-1, 145-6
- sul martirio, 286
- sul *Vangelo di Giuda*, 399-400
- sul *Vangelo di Verità*, 124, 153
- iscrizioni funerarie, 64, 146-9, 297
- Iside, 81, 308-9
- Jonas, Hans, 51-3, 55, 68, 238, 259, 395
- Gnosis und spätantike Geist*, 51
- The Gnostic Religion*, 51
- Kaler, Michael, 26, 107
- Kalyptos, 386
- Kasser, Rudolphe, 403-4, 416
- katalambanein*, 314
- Kazantzakis, Nikos, 401
- King, Karen, 18, 26, 55-7, 68, 239, 263, 403-4, 415-6
- What Is Gnosticism?*, 18, 56, 68
- lacuna, lacune, 105, 152, 166, 265, 293-4, 342, 385, 391, 395, 398, 406
- Lamentazioni di Ipou-our*, 336
- Layton, Bentley, 24-6, 45, 58, 159, 165, 167, 194, 212, 271, 310, 322, 391
- The Gnostic Scriptures*, 24
- leontomorfa (figura), 221
- lessico astrale, 408
- Lettera di Pietro a Filippo*, 341-2, 346, 350, 352-3, 355, 398

- Lettera di Tolomeo a Flora*, 60, 64, 125
 Lettera Festale del 367, 35
 letteratura sapienziale, 306
 libertà di culto, 34, 74, 86, 98
 liberti, 73, 77
Libri di Jeu, 272, 293, 297, 359
Libro dei morti, 275, 293
Libro dell'atleta Tommaso, 175-7
Libro di Zoroastro, 256
Libro Sacro del Grande Spirito Invisibile,
 cfr. *Vangelo degli Egiziani*
 Lithargoel, 349
 liturgia, 269-71
logion/logia, 169-70
Logos, 124, 134, 166, 178, 206, 211, 273,
 311, 371-2, 375
 Lopez, Davina, 317
 Luitikhuisen, Gerard, 26, 238, 261, 263,
 376
L'ultima tentazione di Cristo, 401
- Madre-Padre, 247-8, cfr. anche *Metropater*
 Maecenas Foundation for Ancient Art,
 398
 Mahé, Jean-Pierre, 28, 54
 Manicheismo, 170
 Marco il Mago, 63
 marcosiani, 144, 294, 298
 Maria Maddalena, 65, 166, 173, 188, 281,
 321, 343, 345, 359, 412-3, cfr. anche *Van-
 gelo di Maria*
 Marksches, Christoph, 26, 52, 68, 123, 132
Marsane
 caratteri e contenuto, 391-3
 come testo apocalittico, 383-93
 tratti setiani, 200
 tredici sigilli, 392
 martirio, 64, 91, 95, 117, 279, 285-7
- Matteo, 173
 medioplatonismo, 248-9, 378-83, 388-9,
 392
 Meier, J. P., 172
 Meirothea, 310
Melchisedek, 23, 199-201, 324, 335, 353, 364
 Merkavah, 237, 266
 Messina (definizione di), 52-5
 Metropater, 247-8, 250, 255
 Meyer, Marvin, 24, 26, 45, 84, 116, 194,
 276, 399, 403-4, 416
 Michar, Micheu, 386-7
 Michar, Micheu, Mnesimous, 205, 373
midrash, 202, 314
 Misteri Eleusini, 80, 163
 mito della creazione
 e teologia apofatica, 247-50
 nell'*Apocrifo di Giovanni*, 256
 nel *Vangelo di Verità*, 156
 mitologumeni, 201
 Mitra, mitraismo, 81, 222, 373
 monachesimo, 41, 93-4, 176, 326
 monachesimo egiziano, 95-6
 monachesimo pacomiano, 41
 monade, 134, 140-2, 247-8, 251, 380
 monista, 123
 monogene, 140
 monoteismo, 80
 monoteismo pagano, 109, 328, 332, 334,
 381
 mortalità infantile, 277
 movimento dei seguaci di Gesù, 173
 Museo Copto, 33
- Nag Hammadi (biblioteca di)
 aderenza al cristianesimo, 324
 e gnosticismo, 43-4
 elenco dei trattati, 29-30

- passi apocalittici, 374-5
 testi valentiniani a, 143
- Nag Hammadi (codici di)
 caratteristiche, 35-7
 copisti, 41-2
 datazione e localizzazione, 42
 finalità, 37-8
 fotografia, 36
 scoperta, 31-3
- Nag Hammadi (località), 31
- National Geographic Society, 398
- Nebro, 409-10
- Nebruel, 268
- neofiti, 64, 266
- neoplatonismo, 379, 382, 393-4
- Nerone, 95, 317, 361
- Nock, A. D., 381
- Noè, 220, 234, 359, 370
- Norea, 232-4, 237, 239, 270
- Nous, 103, 140, 330, 334
- Nuovo Testamento (gnostici e), 65-6
- Odi di Salomone, 97
- Ogdoade, 119-20, 146, 269, 329-31, 335, 343, 365-6
- Omèlie, 124, 271
- Oracolo del vasaio, 336
- Origene, 19-60, 127, 130, 170, 291
- ortodossia, 58-63
- Ossirinco, 170-1, 411
- Ottaviano, 71
- Ousiarchi, 330
- paganesimo, 103
- pagani (testi), 104, 323 ss., cfr. anche *Asclepio*, *Discorso sull'Ogdoade e l'Enneade*, *Pregghiera di ringraziamento*
- Pagels, Elaine, 27, 99, 187, 194, 234, 239, 356, 402-4, 416
Beyond Belief, 187
- Pan (dio), 230
- Panarion*, 60-1, 131, 234, 391
- Paolo, 65, 95, 104, 106-7, 136, 235, 343-6, cfr. anche *Apocalisse di Paolo*, *Pregghiera dell'apostolo Paolo*
- papiro, 37
- Papiro Mimaut, 103, 110
- parabola, parabole, 136, 155, 160, 287, 290, 348
 nel *Vangelo di Tommaso*, 183-5
- parenesi, 154
- Pastore di Erma*, 347, 355, 361
- Pax Romana*, 90
- peccato originale, 85, 166, 353
- pedagogo, 157
- Pensiero di Norea*, 23, 199, 219, 234
- pentade, 250, 380
- perla, 348-9
- persecuzioni, 34, 79, 97, 117, 126, 286, 288, 362, 384
- planeti, 255, 330
- Pietro
 autorità di, 65, 341-2
 chiesa di Roma e, 95
 e donne nel *Vangelo di Tommaso*, 188
 negli *Atti degli Apostoli*, 346
 nell'*Apocalisse di Pietro*, 350
 nel *Vangelo di Tommaso*, 173
 tradizione apostolica, 344-5
- Pietro (tradizioni e testi di), 339-41, 347-55
- Pistis Sophia*, 40, 272, 293, 297
- pitagorismo, 120, 380
- Platone, 377 ss.
Repubblica, 38, 41, 145, 323

- Pleroma, 102, 105-6, 119-20, 134, 140-1, 201, 248, 252, 267, 290-1, 298-9, 303, 349, 353, 369
- Plinio il Giovane, 86
- Plotino, 377-82, 389, 395
- pneuma, 55, 107, 229, 233, 380
- Poirier, Paul-Hubert, 28, 54, 322, 356, 395
- Ponte Milvio (battaglia), 33, 97
- Porfirio di Tiro, 17, 378-9, 382, 389, 395
- Preghiera dell'apostolo Paolo*, 102
 aspetti invisibili della preghiera, 109-10
 Gesù, 107-8
 posizione nel codice I, 106-7
 serie vocaliche, 110-3
- Preghiera di ringraziamento*, 103 ss.
 Dio, 109
 aspetti invisibili della preghiera, 109-10
- preghiera nel mondo antico, 105-6
 negli *Insegnamenti di Silvano*, 113
 nei *Libri di Jeu*, 113-4
 nel *Dialogo del Salvatore*, 112
 nella *Seconda apocalisse di Giacomo*, 112-3
 pratiche magiche e, 115
 serie vocaliche e, 110-2
- Prescienza, 245, 250, 253-4, 269
- Prima Apocalisse di Giacomo*, 29, 40, 143-4, 277, 279, 288, 290, 293-5, 298, 324, 345, 362-4, 367-8, 375, 384, 398, 414
- Prima lettera ai Corinzi* di Paolo, 66, 106, 136, 159-60, 234-5, 280-1, 284, 354-5
- Primo Pensiero, 245, 250
- Principio primo, 204, 245, 248-9, 330, 377-8, 383-4
- prologo di *Giovanni*, 290, 311-2, 314-6, 371
- promiscuità sessuale, 50
- Pronoia, 140, 204, 250
- prontuario di magia, 110
- Protennoia trimorfe*, 304
 detti sapienziali e in prima persona, 310
 finale, 312-3
 genere, 302
 Protennoia/Ennoia in, 310-2
 pubblico, 317-9
 struttura e contenuto, 304-5
 tradizioni sapienziali e, 304-7
Vangelo di Giovanni e, 313-5
- Protofane, 211, 388, 390
- protologia, 214, 320
- proto-ortodosso (cristianesimo), 56, 59, 91, 118, 120, 154, 260, 353, 375, 409-10, 415
- pseudepigrifi (scritti), 341
- Pseudo-Tertulliano, 197
- psichico, 125, 232, 352
- psicopompo, 329
- psyché*, 232
- Q (fonte), 181, 186
- Quattro Luminari, 205-6, 268, 275, 386, 405
- Quispel, Gilles, 33, 132, 167, 169
- ratto delle Sabine, 231
- razza nel *Vangelo degli Egiziani*, 270
- Re delle ere, 107
- recensioni dell'*Apocrifo di Giovanni*, 241
- redazione, 243
- redenzione, 52, 105, 140
 come sacramento 161-2, 165-6, 298-300
- refrigerium*, 279
- Refutatio omnium haeresium* (*Confutazione di tutte le eresie*), 60, 123, 131, 170, 197
- religione civica, 77-8
- religione domestica, 78
- religione nell'Impero
 culti misterici, 80-1

- culto civico, 77-8
 culto di Iside e Serapide, 81
 culto domestico, 78-9
 giudaismo, 79-80
 libertà di culto, 79
 mitraismo, 81
 sacrifici, 78
 reti commerciali, 83
 rifiuto del mondo materiale, 50
 Riley, Gregory, 187, 194
 Resurrection Reconsidered, 187
 riposo, cfr. *anapausis*
 risurrezione
 di Gesù, 280-2
 dei morti, 282-3
 della carne, 235
 rituali e sacramenti, 161-7, 292-3, 297-300
 rituali funebri, 292, 295
 nell'Impero, 296-7
 nello gnosticismo, 297-300
 rivelatore (nella letteratura apocalittica),
 359-60, 363
 rivelatore celeste, 359, 360, 363
 rivolta sociale, 50
 Robinson, James, 24-6, 28, 41, 45, 239
 The Coptic Gnostic Library, 25
 Roma, 94-6
 rotoli/*volumina*, 37, 93
 Rudolph, Kurt, 51, 69

 Sablo, 369
 sacramenti, cfr. *rituali e sacramenti*
 sacrifici, 77-8
 sacrifici pagani, 77-9
 sahidico, 34, 152, 169, 243, 398
 Saklas/Sakla, 205, 221, 236, 268, 369-70,
 406, 409
 Salome, 173, 343

 salvati (gnostici come), 50
 salvezza, 151-6, 165, 335, 414
 Samael, 215, 221, 236
 Sanders, E. P., 172
 sarchico, 229, 232, 352
 Saulo di Tarso, cfr. *Paolo*
 Schenke, Hans-Martin, 28, 159, 168, 199,
 212
 schiavi, 72-3, 76, 82, 87
 Scholten, Clemens, 54
 Scott, Jordan, 303
 scribi e copisti, 40-2, 325-6
 Scritture giudaiche, 26, 43
 Scritture sacre (gnostici e), 43-4, 65-6
 scuola di Tommaso, 175
Seconda Apocalisse di Giacomo, 112-3,
 289-90
Seconda lettera ai Corinzi di Paolo, 155,
 284, 364-5
Secondo Trattato del Grande Set, 199, 285,
 351, 353
 Seme di Set, 205-7, 268, 273, 386
 Semeia (definizione di), 360, 383
 Serapide, 81
 serie vocaliche, 111, 271
 servizi sociali (assenza), 82
 sesso/sessualità
 in *Asclepio*, 331-3
 nell'*Apocrifo di Giovanni*, 259-61
 nel *Panarion*, 61
 Set, 195-6, 265-6, 269, 272-3
 setianesimo (gnosticismo setiano)
 battesimo e pratica rituale, 207-8, 393-5
 categoria, 56-7
 cosmologia, 204-5
 figli di Set, 205-6
 gruppi/comunità, 211
 personaggi mitologici, 205-6

- platonismo e, 381-2, 384
 Primo Principio e, 377-8
 Sophia (insegnamenti su), 206
 sviluppo/storia, 196
 triadi, 204
Vangelo degli Egiziani e, 265-6
- setiani (testi)
 cristiano-setiani, 20
 elementi setiani nei testi di NH, 200
 giudeo-setiani, 202-203
 identificazione, 197
 platonico-setiani, 203
Protennoia Trimorfe come testo setiano, 303
 tipologia, 201-3
- Settanta (Bibbia dei), 26, 43, 79, 234, 307
 settimana, 253
 Signore dei Signori, 107
silicernium, 296
 Simon Mago, 63, 347
 Simon Pietro, cfr. *Pietro*
Simposio di Platone, 227
 sinottici (vangeli), 180, 183, 187, 191
 siriano, 22, 96, 158, 170, 174, 214, 234, 346, 391
 siriano (cristianesimo), 295
 sizigie, 119, 140-2, 165-6, 204-5, 250, 311
 sofferenza, 354-6
 sogni, incubi, 158
- Sophia
 caduta di, 311
 chiamata di, 260-1
 in *Zostriano*, 386
 negli scritti di NH, 310-1
 nella *Protennoia trimorfe*, 305
 nello gnosticismo setiano, 207
 nel *Vangelo di Verità*, 140-1
 pentimento di, 252-3, 403-4
- Sophia di Epinoia, 157
Sophia di Gesù Cristo, 23, 40
 soteriologia, 18, 299
 Spirito (titolo di Gesù), 107
 spirito di falsità, 256
 Spirito Invisibile, 205, 310, 386, 388, cfr. anche *Grande Spirito Invisibile*
 Spirito Invisibile tre volte potente, 388
 spirito verginale, 248
Stigmata (film), 193
 stoicismo, stoici, 57, 98, 123, 260, 327-8, 380, 414
 straniero, 389
 Stroumsa, Gedalياهو, 214, 263
 struttura e classi sociali, 73-7, 79
 struttura sociale nell'Impero, 73-7
 subachmimico, 243
 successione apostolica, 65, 340
suffitio, 296
Sull'origine del mondo
 antiggiudaismo, 223
 ierofania, 237-8
 rapporto con l'*Ipostasi degli arconti*, 217-8
 rapporto con la *Genesi*, 219-24
 storia del testo, 215
- suovetaurilia*, 78
 Svetonio, 86
- Tacito, 86
 Tardieu, Michel, 54
targum, 219
 Taziano, 96
 Tchacos, Frieda Nussberger, 398
 Tchacos (codice), 17, 40, 288, 293, 342, 397 ss.
Allogene nel, 389-90
 caratteristiche, 398

- Lettera di Pietro a Filippo* c, 342
- Prima apocalisse di Giacomo* c, 293-4
- tecniche esegetiche, 202
- teodosiani, Decreti, 98, 126, 131
- Teodosio I, 98, 131
- Teodosio II, 131
- teologia apofatica, 247-9
- teoria delle due fonti, 181
- teriomorfo, 221, 253
- Tertulliano, 104, 127, 129-30, 283, 286, 409
- testi
- giudeo-setiani, 202-3
 - magici, 115
 - magici greci, 115
 - sapienziali giudaici, 258
- Testimonianza veritiera*, 23, 324, 410
- tetrade, tetradi, 120, 140, 148
- Teuda, 117, 129-30
- teurgia, 393
- The Gnostic Scriptures*, 24
- The Nag Hammadi Library in English*, 24
- Theiler, Willy, 381
- Thomassen, Einar, 26, 132, 137-9, 149
- Timeo* di Platone, 213, 226-7, 251, 254-5, 369, 389
- Tolomeo, 60, 64, 125, 130, 140
- Tommaso, 65, 96, 152, 174-5
- Tommaso "l'incredulo", 188
- tradizionalismo e integrazione, 92
- tradizione e conservatorismo, 90-2
- tradizioni apostoliche, 339 ss.
- Traiano, 72, 79, 86, 317
- Trattato sulla risurrezione*, 29, 54, 106, 129, 142-4, 279, 283-5, 298, 324, 341
- Trattato tripartito*, 133-5
- Tre stele di Set*, 208 ss.
- tre dici regni, 371, 373
- tre dici sigilli, 392
- tre volte maschio, 204, 266-7, 271
- triade, triadi, 134, 204-5, 267, 305, 380-1, 405
- trinità, 121, 247, 381
- trisagion*, 238
- Tuono: mente perfetta*
- caratteristiche, 301-2
 - Iside e, 309
 - nella cultura contemporanea, 321
 - pubblico, 317-9
 - struttura, 303-4
 - tradizioni sapienziali e, 306
 - violenza sociale e, 316-7
- Turner, John, 26-7, 45, 137-9, 168, 201, 203, 208, 212, 304-5, 392, 395
- Unzione, 161-2, 164-5
- valentinianesimo (gnosticismo valentiniano)
- categoria, 55-6, 196
 - cronologia, 130-1
 - gruppi (carta geografica), 119
 - maestri, 127-30
 - natura umana, 351
 - ogdoade, 120
 - Pregiera dell'Apostolo Paolo* c, 106-7
 - storia sociale, 145-6
- Valentino, 117 ss.
- fede di, 120-1
 - Ireneo su, 188
 - scritti, 121-4
- vangelo, 151-2
- Vangelo degli Egiziani*, 265 ss.
- battesimo, 273-6
 - cosmologia, 267
 - genere, 152
 - liturgia, 269-71

- Quattro Luminari, 268
 rapporti con il cristianesimo, 276
 razza, 270
 serie vocaliche, 271-2
 Set, 272-3
Vangelo di Filippo, 151-9
 Aldilà, 291
 concezione del sesso, 332
 Gesù, 159-61
 predicazione, 158-9
 rapporto con lo gnosticismo valentini-
 niano, 167
 sacramenti, 161-6
Vangelo di Giovanni, 187-9
Vangelo di Giuda, 339 ss.
 cosmologia, 405
 discepoli, 408-9
 interpretazioni, 401-5
 rapporto con lo gnosticismo setiano,
 406-8
 sacrificio, 408-9
 salvezza, 411
Vangelo di Maria, 40, 65, 151, 188, 355,
 359, 367, 411 ss.
Vangelo di Tommaso
 chiesa e, 65-8, 186
 cultura popolare e, 191-4
 discepoli, 173
 escatologia, 179-80
 figura di Tommaso, 191-4
 genere e caratteristiche, 177-8
 gnosi e, 189-91
 materiale del II sec., 185-6
 papiro del (immagine), 171
 rapporti con i vangeli del NT, 180-5
 rapporto con il *V. di Giovanni*, 187-9
 rapporto con lo gnosticismo, 178-9
 scoperta, 169-70
Vangelo di Tommaso dell'infanzia, 96,
 175-6
Vangelo di Verità, 152 ss.
 Gesù, 157
 linguaggio e simbolismo, 155-6
 mito della creazione, 156-7
 rapporto con il cristianesimo, 167
 sogno, 158
 veggente, veggenti, 350, 359-60, 374-5,
 378, 383-6, 393, 413
 Verità (*aletheia*), 250
via negationis, 248
 viaggio celeste, 273, 293, 335, 359-62, 375,
 394
 violenza sessuale, 205-6, 230-3, 260
 violenza sociale, 316
 Vita (*Zoe*), 119, 250
voces magicæ, 271-2, 319, 389
volumina, cfr. *rotoli/volumina*

 Waitt Institute, 398
 Williams, Michael, 55-6
 Rethinking Gnosticism, 18, 54, 55-6
 Wisse, Frederick, 26, 197, 212
 Wurst, Gregor, 403, 416

 Yale (scuola di), 57

 zodiaco, 253, 267, 343, 365
 Zoe, cfr. *Vita*
Zostriano
 come testo apocalittico, 383-5
 contenuto, 385-6
 cosmologia, 387
 esseri celesti, 386-8
 misticismo, 386
 platonismo, 382