

La setta dei Perati

**Tesi di dottorato presentata alla Facoltà di Lettere
Dell'Università di Friburgo (Svizzera)
In cotutela con l'Ecole Pratique des Hautes Etudes di Parigi
(sezione di Scienze Religiose)**

Relatori: Chiar.mo Prof. Jacques Schamp

Chiar.mo Prof. Alain LeBoulluec

Dottoranda : dott.ssa Annarita Magri (Italia)

Anno accademico: 2006/07

Introduzione

L'importanza dei Perati

La setta dei Perati, di cui parla lo Ps.Ippolito nella sua opera eresiologicala *Elenchos* 5,12-18 ha ricevuto ben poca attenzione da parte degli studiosi: di solito essa compare in articoli di enciclopedia o in maniera accessoria in studi dedicati ad un altro soggetto. Eppure, i pochi paragrafi che la riguardano (per di più, inframmezzati da dotte disquisizioni o citazioni) appaiono di estremo interesse. Per questo, ho deciso di concentrare la mia ricerca di dottorato su questa oscura setta ofitica.

Infatti, lo Ps.Ippolito la situa subito dopo i Naasseni, nel libro da lui dedicato agli eretici “adoratori di serpenti” o per i quali questo animale assumeva un denso significato religioso. Secondo il più recente editore dell’*Elenchos*, M.Marcovich, lo Ps.Ippolito attingerebbe in questo caso ad un documento originale inedito, ricco di stralci gnostici autentici, una sorta di “Nag Hammadi *ante litteram*”, che gli avrebbe permesso di arricchire in maniera inusuale la sua opera eresiologicala: la nuova fonte comprenderebbe i materiali cui risalgono i libri V-VIII e comprenderebbe gl’insegnamenti di Naasseni, Perati, Sethini, Giustino gnostico, Simoniani, Basilide, Doceti e Monoimo l’Arabo, mentre il resto risalirebbe a materiale già noto¹. In questo documento comparirebbero quindi scritti genuini risalenti a varie sette gnostiche, documenti con cui l’eresiologo avrebbe pertanto integrato le sue fonti originarie, soprattutto Ireneo.

Sicuramente, il V libro dell’*Elenchos* è una fonte, tra quelle consacrate dagli eresilogi dei primi secoli allo gnosticismo, di primario interesse. Più volte lo Ps.Ippolito (che tende a ripetersi, ad accumulare dettagli ed a mostrare tendenze da erudito un po’ “ossessivo”) cita direttamente la sua fonte, in una maniera ben più fedele di Ireneo, il che ci permette di accedere a materiale di straordinario valore, prossimo alla fonte primaria. Nel caso dei Perati e dei Naasseni, ci troviamo di fronte due autentiche sette ofitiche, i cui tratti appaiono quasi ancor più netti di quelli degli Ofiti di Ireneo (cfr. *haer.* 1,30,1-15), senza dubbio molto più precisi che nel caso degli anonimi adoratori di serpente di *haer.* 1,30,15.

¹Cfr. M.Marcovich ed., *Refutatio omnium haeresium* (Patristische Texte und Studien 25), Berlin-New, De Gruyter, 1986, pp.32-35, che è l’edizione di riferimento.

Ma se i Naasseni hanno attirato più volte l'attenzione, i Perati, come già osservato, sono rimasti un poco defilati nella storia della ricerca gnostica. A dire il vero, chi conosce abbastanza la bibliografia specializzata al riguardo, non finirà mai di stupirsi dell'estrema abbondanza di studi generali sullo gnosticismo (specialmente sull'annosa questione delle sue origini) e dell'ancora scarso rilievo (almeno in proporzione) accordato invece a ricerche più specifiche su singoli gruppi. Come ha rilevato M.A.Williams in una sua recente opera di notevole livello critico, la ricerca sullo gnosticismo si è così ingolfata in numerosi stereotipi che non corrispondono al panorama, estremamente variegato, delle sette pervenute¹. Anche se la progressiva pubblicazione della biblioteca di Nag Hammadi ha inferto una svolta memorabile alla ricerca al riguardo, di certo siamo ben lungi dall'aver esaurito le possibilità di approfondimento a nostra disposizione. Nella pratica, siamo ancora agli inizi, sia per i testi in copto, che per le fonti secondarie eresologiche, non sempre sfruttate a dovere.

In questo quadro, i Perati rivestono un formidabile interesse. Innanzitutto, il loro nome appare essere originale e non apposto da detrattori esterni; in secondo luogo, essi presentano la particolarità, assieme ai Cainiti, di venerare come manifestazioni del *Logos* personaggi biblici usualmente trattati da reietti (Caino, Esaù ecc.), il che ha ricevuto da parte degli studiosi la nomenclatura corrente di *Protestexegese*, ovvero "esegesi della protesta", in quanto questo scandaloso ribaltamento viene di solito collegato ad un atteggiamento polemico, di "protesta" appunto². Ma soprattutto, il testo lascia trasparire un credo al cui centro si trova il serpente, inteso come massima manifestazione del *Logos*: una particolarità questa che già J.-D.Kaestli aveva rilevato come unica nell'ambito delle sette o degli scritti solitamente ascritti all'ofitismo, dato che solo i Perati ed i Naasseni sembrano adorare davvero il rettile³. Inoltre, se l'esegesi del gruppo, descritta in *elench.* 5,16, appare estremamente interessante, il documento *Proasteioi*, citato direttamente in *elench.* 5,14 sulla serie degli arconti, conserva un ricco materiale misterico, astrologico e non solo. D'altra parte, la filosofia del gruppo, centrata sul *Logos*, possiede dei tratti in comune con quella degli apologisti e di altri autori cristiani della medesima epoca, per cui questa miscela offre di certo i presupposti ideali per la ricerca in merito al sincretismo gnostico e delle condizioni adeguate per proporre alcune ipotesi sulla nascita del movimento stesso: tanto più che il quadro generale così tratteggiato presenta indubbie affinità con lo scenario delle chiese di origine gentile dell'Asia Minore, specie con quelle di ascendenza giovannea. Si pone allora l'ulteriore problema del rapporto con queste ultime.

Questa ricerca si articolerà quindi in alcune parti:

1. Una parte introduttiva tratterà delle questioni testuali e degli interrogativi sull'estensore dell'*Elenchos*, qui convenzionalmente chiamato Ps.Ippolito.
2. L'analisi vera e propria partirà dallo studio del nome "Perati".
3. Seguirà quindi l'approfondimento dell'esegesi del gruppo: dopo un primo capitolo introduttivo, ne seguiranno altri che rintracciano la storia esegetica di alcuni brani biblici rilevanti oggetto dell'attenzione della setta, allo scopo di rintracciare le motivazioni che hanno spinto gli gnostici a questa scelta. Uno sarà quindi consacrato alla storia esegetica del serpente di bronzo (cfr. *Gv.* 3,14 e *Num.* 21,4-9) e ai relativi intrecci tra *testimonia*, due argomenti basilari per l'ermeneutica peratica; seguiranno poi tre capitoli su altrettante figure della *Protestexegese* (Caino, Esaù, Nimrod) volti a ricostruirne i meccanismi, uno

¹Cfr. M.A.Williams, *Rethinking Gnosticism. An Argument for Dismantling a Dubious Category*, Princeton, University Press, 1996.

² Si veda ad es. B.A.Pearson, *Biblical Exegesis in Gnostic Literature*, in *Gnosticism, Judaism and Egyptian Christianity*, Minneapolis, 1990, pp.29-38.

³ Cfr.J.-D.Kaestli, *L'interprétation du serpent de Genèse 3 dans quelques textes gnostiques et la question de la gnose "Ophite"*, in J.Ries et alii edd, *Gnosticisme et monde hellénistique. Actes du Colloque de Louvain-la-Neuve (11-14 mars 1980)* (Publications de l'Institut Orientaliste de Louvain 27), Louvain-la-Neuve, Université Catholique de Louvain-Institut Orientaliste, 1982, pp.116-30.

riguardante *Gen.* 30,37-42, assai raro nella letteratura cristiana delle origini, per concludere con uno studio delle citazioni giovannee presenti nel testo.

4. Un capitolo abbastanza lungo riguarderà la questione delle relazioni sussistenti tra Perati ed enkratismo (o libertinismo).
5. La parte successiva invece sarà dedicata alle fonti pagane del gruppo: molto importante è il confronto tra la predilezione peratica per il serpente e i coevi culti misterici, ove questo animale assume un'importanza straordinaria. Tuttavia, anche il testo *Proasteioi* necessita di un'analisi approfondita, allo scopo di comprendere i suoi rapporti con i misteri. Infine, un ultimo capitolo tratterà dei rapporti tra Perati ed astrologia.
6. Prima di passare oltre, sarà bene analizzare i rapporti esistenti tra i Perati e le altre notizie eresiologiche sugli Ofiti: per ovvi limiti di spazio non sarà però possibile occuparsi della relazione, indubbiamente stretta, sussistente tra Perati e Naasseni (per gli altri dedicatari del V libro ippoliteo il problema non si pone, dato che né i Sethiani, né Giustino gnostico attribuiscono al serpente un valore del tutto positivo).
7. Il capitolo sull'ofitismo prelude alla parte sul pensiero della setta: infatti, la questione dell'evoluzione della gnosi ofita è strettamente legata allo sviluppo filosofico interno a questi gruppi, a sua volta connesso con il pensiero medioplatonico contemporaneo.
8. L'ultima parte invece, una volta conclusa l'analisi interna dei testi risalenti ai Perati, si pone il problema del loro rapporto con l'esterno e con altri gruppi. I vari indizi, se non prove, raccolti fino a questo punto permetteranno di prendere in considerazione Efeso e l'Asia Minore come culla più verosimile della setta: quindi, dopo un capitolo introduttivo su questa città e la sua realtà culturale, seguirà il confronto dei Perati con gli oppositori della *IGiovanni*, quindi con i Nicolaiti menzionati nell'*Apocalisse*, infine con gli avversari cui fanno allusione le epistole ignaziane. Tuttavia, alcuni elementi peratici rimandano anche all'ambiente egiziano ed alessandrino, per cui un ulteriore capitolo gli verrà consacrato. In chiusura, la sezione sociale sarà conclusa con alcune riflessioni di carattere generale sulla struttura e lo sviluppo della setta.

Prima di concludere, è bene premettere alcuni dati sulla cronologia del testo in questione. Data la forte presenza del Vangelo giovanneo in una redazione ormai piuttosto stabile, la redazione scritta di quest'ultimo deve precedere quella dei testi peratici. Si sa che esso fa la sua comparsa esplicita, tra gli autori della Grande Chiesa, solo con Ireneo e Teofilo di Antiochia alla fine del II sec.: i risultati delle ricerche più recenti permettono di intravedere però il percorso della sua progressiva affermazione negli scrittori ortodossi, specie quelli dell'area asiatica, già prima di questa data; d'altro canto, gli gnostici paiono avervi fatto riferimento qualche anno prima¹.

Quindi il testo esegetico dei Perati ha un *terminus post quem* sicuro: la stesura finale di *Giovanni*, al termine del I sec. d.C. Se il *terminus ante quem* è invece costituito dalla redazione del trattato eresiologico attribuito (pur tra tante discussioni) allo Ps.Ippolito, agli inizi del III sec.², possiamo

¹Cfr. T.Nagel, *Die Rezeption des Johannesevangeliums im 2. Jahrhundert. Studien zur vorirenäischen Aneignung und Auslegung des vierten Evangeliums in christlicher und christlich-agnostischer Literatur*, Leipzig, Evangelische Verlaganstalt, 2000; A.Magri, *Notes sur la réception de Jean au II siècle. L'idée gnostique de canon*, in G.Aragione-E.Junod-E.Norelli edd., *Le canon du Nouveau Testament. Regards nouveaux sur l'histoire de sa formation*, Genève, Labor et fides, 2005, 117-40; J.D.Kaestli, *Remarques sur le rapport du Quatrième Évangile avec la Gnose et sa réception au IIe siècle*, in J.D.Kaestli-J.M.Poffet-J.Zumstein edd., *La communauté johannique et son histoire: la trajectoire de l'Évangile de Jean aux deux premiers siècles*, Genève, Labor et Fides 1990, pp.351-56. Ormai lo stacco tra gnostici ed ortodossi appare molto diminuito rispetto alla tesi di Sanders, che riteneva che il Quarto Vangelo dipendesse dalla promozione gnostica.

² È noto che lo scritto evidenzia, nel IX libro, il coinvolgimento dell'autore nella disputa dottrinale contro papa Callisto (217-22) donde una datazione abbastanza certa dell'opera a prescindere dalla complicata questione ippolitea: cfr.C.Moreschini-E.Norelli edd., *Storia della letteratura cristiana antica. I Da Paolo all'età costantiniana*, Brescia, Morcelliana, 1995, pp.340-41. Lo stesso valga per la datazione di *Giovanni*, ormai ancorato alla fine del I sec. pressoché all'unanimità dagli studiosi: cfr. op.cit., pp.131-32.

ancorare la datazione del testo con sicurezza al II sec., probabilmente alla sua metà, prima di Tolomeo o Eracleone (170 circa), la cui teologia appare più complessa¹.

Quanto invece alla natura del testo, Marcovich distingue tra due tipi di φησίν, che corrispondono a due forme distinte di ripresa del materiale dall'antigrafo da parte dello Ps.Ippolito: il verbo incidentale rimanda o ad una citazione esplicita o ad una parafrasi sintetica². Inoltre, l'eresiologo procede a citare con cura i documenti in punti nevralgici della sua opera³. Segmentando su queste basi il nostro testo, avremo quindi:

il par. 5,12 in larga parte parafrastico;

5,13 aggiunge notizie genuine a del materiale tratto da Sesto Empirico (*adversos mathematicos* 5,5-11);

5,14 è integralmente una citazione diretta;

5,15 riporta materiale astrologico solo in parte pertinente e semper sulla base di illazioni dello Ps.Ippolito;

5,16 sembra più frutto di una citazione diretta che di una parafrasi;

5,17 è una parafrasi, ma sembra inserire qua e là larghi passi in citazione diretta;

5,18 è apposto a mo' di breve conclusione.

Le inserzioni di materiali astrologici sono dovute alla convizione dell'estensore che gli gnostici si siano appropriati col plagio di insegnamenti già classici o pagani; d'altro lato, lo Ps.Ippolito ci tiene ad apparire come un erudito versato in molti campi, il che appesantisce l'esposizione con materiale interessante, ma non sempre pertinente⁴. In ogni caso, il metodo usato dall'eresiologo ci permette l'accesso a una fonte fuori del comune.

Infine, esistono punti di contatto all'interno del *dossier* scoperto dallo Ps.Ippolito. Per quanto riguarda i Perati, le similitudini di *elench.* 5,17,9 sono condivise dai Naasseni (5,9,19) e dai Sethiani (5,21,8); il materiale medico di *elench.* 5,17,11-12 ricompare in 4,51,10-13 (ma il motivo dell'encefalo pure tra i Naasseni di 5,9,15); l'insieme di *Col.* 1,19+2,9 è condiviso da Monoimo (8,13,2), per non parlare dell'esegesi astrologica di 5,16,15-16, assai simile a quella di 4,47-49. Queste somiglianze derivano, secondo Marcovich, da contatti tra le varie scuole, il che a mio avviso non esclude che alcune di esse (come Naasseni e Perati) possano derivare dallo stesso ceppo: l'editore parla di *variatio gnostica*, definizione indovinata per il tipico procedimento di riprendere e rielaborare, adeguandoli alla propria dottrina, materiali e temi già impiegati da altri⁵.

¹ Che i Naasseni e i Perati precedano Eracleone è opinione condivisa anche da E.Pagels, *The Johannine Gospel in Gnostic Exegesis* (SBLM 17), Nashville, Abingdon, 1973.

² Cfr. M.Marcovich, *Hippolytus and Heraclitus*, *Studia Patristica* 7 (1966), pp.255-64, in questo caso p.263; M.Marcovich, ed.cit., p.50.

³ Cfr. M.Marcovich, ed.cit., p.33.

⁴ Cfr. M.Marcovich, ed.cit., pp.35-38. Tra l'altro, l'autore tende a riordinare il materiale secondo uno schema costante, a partire dalla cosmologia fino alla soteriologia. Sui principi eresiologici di Ippolito, che ritiene l'eresia essere frutto del mito e della filosofia greci, secondo una linea di peggioramento progressivo, cfr. E.Prinzivalli, *Eresia ed eretici nel Corpus Ippolitiano*, *Augustinianum* 25 (1985), pp.711-22. In tal senso, egli recupera gli assunti eresiologici fondamentali di Ireneo, cioè la necessità di una documentazione esaustiva e l'insistere sul valore della tradizione, poiché l'esposizione della verità è di per sé sufficiente ad annientare l'errore

⁵ Cfr. M.Marcovich, ed.cit., pp.45-49.

Nota sulle abbreviazioni

Nel seguito, abbiamo cercato di evitare il più possibile le abbreviazioni, per cui, ad esempio, i titoli di rivista sono presentati in forma integrale. Una lista di quelle adoperate per le opere enciclopediche è compresa nella bibliografia; per quanto riguarda i libri biblici, ho seguito il sistema della CEI (Conferenza Episcopale Italiana), che fa testo per le Bibbie pubblicate in Italia; quindi, data l'estrema ampiezza della letteratura di riferimento (letteratura classica, ebraica, rabbinica, intertestamentaria, cristiana antica, gnostica, siriana, medievale ecc.) ho preferito seguire il *GLNT*, che abbraccia buona parte di queste categorie. Quanto non è compreso nel *GLNT*, è stato invece abbreviato in accordo con il *GPL* ed il dizionario Liddell-Scott per il greco, con il *Thesaurus latinae linguae*, Leipzig, Teubner, 1900-, per il latino.

Altre abbreviazioni:

add.= *addidit*.

ad es.= ad esempio.

art.cit.= articolo citato.

cit.= citato.

col.-coll.= colonna, colonne.

coniec.= *coniecit*

corr.= *correxist*.

Cr.= Cruice.

ed.cit.= edizione citata.

ed.-edd.= *edidit-ediderunt*.

ed.orig.= edizione originale.

Go.= edizione di Gottinga.

M.= Marcovich.

Mi.= Minas.

om.= *omittit*

op.cit. = opera citata.

par.-parr.= paragrafo-paragrafi.

secl.= *secludit*.

trad. = traduzione. (fr.= francese; ingl.= inglese; ital.= italiana).

transp.=*transposuit*

Avvertenza

La tesi viene qui presentata nella versione discussa all'Università di Friburgo il 10 maggio 2007, con alcune lievi modifiche. Dato che in sede di discussione fu chiesta una sostanziale rifusione del testo e, in particolare, l'aggiunta del commento a *elench.* 5,12-18, in realtà sparso lungo queste pagine, ciò ha provocato una approfondita e più ampia rielaborazione del lavoro di partenza, rielaborazione il cui risultato verrà pubblicato a breve in tre tomi e che risulta un'opera diversa e ancora più cospicua. Per motivi di carattere pratico e organizzativo, si è ritenuto quindi giusto provvedere a una prima pubblicazione di questo lavoro nella versione originale, con l'aggiunta delle modifiche minori richieste dalla commissione: tra esse l'aggiunta di una parte critico-testuale migliorata. Il commento richiesto permane invece diluito tra i capitoli di tutto il libro.

Colgo l'occasione per ringraziare per il loro prezioso aiuto i miei relatori, proff.A.Le Boulluec, J.Schamp, E.Norelli, J.-D.Kaestli, quindi il prof.O.Wermelinger, che mi ha seguito durante la Specializzazione in Patristica all'Università di Friburgo, la prof.sa E.Giannarelli, mia docente all'Università degli Studi di Firenze e, in particolare, tutto il personale della BHT (Bibliothèque de Histoire e Théologie) di Friburgo, che, durante la stesura di questo imponente lavoro, mi ha fatto letteralmente sentire a casa. Un ringraziamento particolare al direttore della Biblioteca, il prof.Flavio Nuvolone, che mi ha molto sostenuto con i suoi consigli e il suo aiuto. Altre persone cui devo la mia gratitudine verranno ricordate all'occasione tra le pagine che seguono. Colgo infine l'occasione per ricordare i miei cari e gli amici senza il cui sostegno non sarei arrivata infine a questo traguardo. A tutti, grazie dal profondo del cuore e tutto il mio affetto.

Questioni critiche

Il *corpus* di opere associato al nome del martire romano Ippolito e in cui rientra pure l'*Elenchos*, presenta un'intricata serie di problemi di attribuzione, cui si sommano quelli, non meno ardui, relativi alla definizione della personalità dell'autore.

La prima parte dell'opera eresiologicala contiene una sorta di sintesi della storia della filosofia greca (τὰ φιλοσοφούμενα): perciò, il libro I che la contiene ha riscosso un notevole successo tra gli scribi ed è tramandato in ben 5 esemplari. Questa sezione è servita come fonte per vari *excerpta* di Giorgio Cedreno nella sua *Sinossi storica* intorno al 1100; solo nel 1600 fu scoperto il codice *Laurentianus* che la riporta. Dapprima attribuito ad Origene (o anche al presbitero Gaio, cfr. Fozio, cod.48), il libro, evidentemente rimasto anepigrafo, fu riconosciuto come non appartenente all'Alessandrino solo da Pierre Daniel Huet nel 1668, perché il *Proemio* 6 afferma che l'autore è un vescovo. Solo in seguito, la scoperta degli altri libri avrebbe permesso di rinvenire le allusioni a Zefirino (198-217) e Callisto (217-22) del IX libro¹.

I libri successivi, fino al IV (il II e III sono andati perduti) riassumono il sapere pagano, misterico, astrologico e magico che, secondo l'autore, costituirebbe il punto di partenza dell'eresia. Il libro X condensa invece la parte eresiologicala, che si estende dal libro V al IX, e lo fa con riprese *verbatim* dai precedenti.

Quest'ultima sezione è testimoniata da un solo manoscritto. Nel 1841 Costantino Minoides Mynas acquistò per il governo francese sul monte Athos il *Parisinus suppl.gr.* 464 del XIV secolo, che è l'unico testimone sopravvissuto per i libri successivi al I. Copiato da un certo monaco Micael, cui si aggiungono due correttori, uno più o meno contemporaneo (P¹), l'altro posteriore (P²), è purtroppo mutilo, senza contare guai e danni di vario genere (muffa, parassiti, pergamena di cattiva qualità che non tiene l'inchiostro ecc.); ciò ha indotto Marcovich a ritenere che ci troviamo di fronte ad un testo in pessimo stato, punteggiato da omissioni, spostamenti, glosse ed errori.

¹ Per i dettagli, cfr. M.Marcovich ed., *Refutatio omnium haeresium* (Patristische Texte und Studien 25), Berlin-New York, De Gruyter, 1986, pp.1-5. Nel seguito viene impiegata la numerazione delle righe e delle pagine di questa edizione.

*In brief, the text of the Elenchos IV-X as transmitted is extremely corrupt.*¹

L'*editio princeps* risale a E. Miller (sotto il nome di Origene) a Oxford, nel 1851. Nello stesso anno, J. Jacobi e L. Ducker impressero una svolta allo studio del manoscritto, mediante l'attribuzione dell'opera ad Ippolito; ne seguì l'edizione di Gottinga di L. Ducker e F. G. Schneidewin (1859), mentre P. Cruice la pubblicava (sempre sotto il nome di Origene) nel 1860 a Parigi. Segue infine l'edizione di P. Wendland a Leipzig nel 1916, molto fedele al testo: Marcovich, convinto com'è del cattivo stato di quest'ultimo, critica l'atteggiamento conservatore di Wendland e aggiunge come l'edizione, pregiudicata dalle condizioni di salute dell'editore, sia stata pubblicata postuma da H. Diels, K. Holl e A. Von Harnack e non abbia raggiunto un livello ottimale.

Questa situazione ha spinto Marcovich ad intervenire pesantemente sul testo. Egli adduce come linee guida per le proprie congetture il fatto che lo Ps. Ippolito sia ripetitivo, che copi da vari autori, o le collazioni da testi più tardivi (come Teodoro), senza dimenticare un'estesa *Quellenforschung* (uno dei suoi meriti indiscutibili). Tuttavia, come ha dimostrato Simonetti, il testo che Marcovich pubblica *non è*, a dispetto di quanto egli si proponeva, *reasonably reliable*. L'editore ricorre troppo alla *divinatio* ed esagera i suoi interventi, spesso fraintendendo il testo stesso².

La paternità dell'Elenchos

M. Marcovich è convinto della paternità ippolitea dell'*Elenchos* e adduce vari indizi (per quanto non possa escludere la possibilità di un'altra origine)³. Innanzitutto, l'autore è un vescovo (cfr. *Proemio* 6), contemporaneo di papa Callisto, di cui è avversario (217-22, cfr. *elench.* 9,7-12); è noto infatti come tanto Zefirino quanto Callisto siano accusati dall'estensore di eresia ed immoralità. La tradizione sulla carica vescovile di Ippolito è piuttosto estesa (cfr. *Eus.hist.eccl.* 6,20,2; *Hier. vir.ill.* 61 ecc.); il *Catalogo liberiano* riferisce inoltre che egli fu deportato in Sardegna con papa Ponziano verso il 235 da Massimino il Trace, la cui persecuzione aveva come tratto distintivo il fatto di colpire solo i responsabili ecclesiastici. Dopo la loro morte, i loro resti furono riportati a Roma contemporaneamente e tumulati nella cripta di S. Callisto quelli di Ponziano, in un cimitero sulla via Tiburtina quelli di Ippolito⁴. Sembra inoltre, da *elench.* 9,12,26, che Callisto sia ormai morto, il che sposta la cronologia a dopo il 222.

Il secondo indizio è che in *elench.* 10,32,4, l'estensore afferma di avere scritto un libro Περὶ τῆς παντὸς οὐσίας, titolo che compare anche sulla lista di opere attribuita a Ippolito e scolpita sul piedestallo della statua scoperta nei pressi della via Tiburtina. L'iscrizione risale al primo quarto del III sec. forse a prima del 235, e compare su di una statua che, come M. Guarducci ha dimostrato (cfr. *infra*), rappresentava una donna, forse una studiosa: i cristiani l'avrebbero reinterpreta come una figura allegorica e avrebbero aggiunto le iscrizioni comprendenti una serie di opere ippolitee. La lista sarebbe incentrata sul *Canone pasquale*, cui è riservato lo spazio maggiore⁵.

Il terzo argomento è che *Proemio* 1 fa riferimento ad un'opera eresiologica precedente del medesimo autore, assai più concisa: secondo vari studiosi, dovrebbe trattarsi del celebre *Syntagma* di Ippolito (cfr. *Eus.hist.eccl.* 6,22), da cui, come ha provato Lipsius, derivano lo Ps. Tertulliano, Epifanio e Filastrio⁶.

¹ Cfr. M. Marcovich ed., ed.cit., pp. 5-7, cit. p. 7 (enfasi dell'editore).

² Cfr. M. Simonetti, recensione di M. Marcovich ed., *Refutatio omnium haeresium* (Patristische Texte und Studien 25), Berlin-New York, De Gruyter, 1986, *Augustinianum* 27 (1987), pp. 631-34.

³ Cfr. pure M. Marcovich, *Note on Hippolytus' Refutatio*, *Journal of Theological Studies* 15 (1964), pp. 69-74: tuttavia, Marcovich difende quivi la tesi unitaria, mentre l'articolo precede lo studio fondamentale della Guarducci sulla statua.

⁴ Cfr. M. Marcovich ed., ed.cit., pp. 9-11

⁵ Cfr. M. Marcovich ed., ed.cit., pp. 12-13.

⁶ Cfr. M. Marcovich ed., ed.cit., pp. 16-17; dello stesso avviso, ad esempio, cfr. C. Curti, *Osservazioni su un passo dell'Elenchos*, in *Ricerche su Ippolito...*, op.cit., pp. 89-95.

L'attribuzione dell'*Elenchos* a Ippolito è stata accettata via via da Duncker (1851), Jacobi (1852), C.C.J.Bunsen (1852), Döllinger (1853), Volkmar (1855), Von Harnack (1904), A.d'Alès (1906); dubbi in merito furono espressi da P.Cruice e G.B.de Rossi (1866), J.Denis (1884), L.Duchesne (1885), P.Batiffol (1897), G.da Brà (1942-44), Nautin ed Amore¹.

È logico che questa dimostrazione non appaia come definitiva: tuttavia essa possiede vari elementi a suo favore, però, nel perdurare del dubbio, chiamerò nel seguito per convenzione l'autore di quest'opera eresiologicala Ps.Ippolito.

Questione ippolitea

L'identità e l'opera del misterioso martire romano vittima delle miniere sarde e probabile estensore dell'*Elenchos* è uno dei grandi dilemmi che travagliano gli studiosi di letteratura cristiana antica. Dedicherò quindi alcune pagine alla cosiddetta "questione ippolitea".

Vincenzo Loi, nell'ambito del convegno tenutosi a Roma nel 1977 proprio su questo argomento², traccia un buon quadro delle fonti su Ippolito: per Eusebio (cfr. *hist.eccl.* 6,20-22) è a capo di una chiesa sotto i papi Callisto ed Urbano (aggiunge poi una lista di opere); Gerolamo (cfr. *vir.ill.* 61) data il suo acme al 228 e ricorda che aveva pronunciato l'omelia *De laude Domini Salvatoris* in presenza di Origene; Fozio (cfr. *bibl.* 121) ne fa un discepolo d'Ireneo, di cui avrebbe imitato il *Syntagma*. L'*Elenchos* (cfr. 9,11), attribuitogli, come già visto, da vari studiosi, lo colloca al tempo di papa Zefirino e di Callisto, da lui accusati di lassismo e sabellianismo. Catene e florilegi, convalidati dalla testimonianza di Gerolamo, lo indicano martire (la *Depositio martyrum* del 366 ne fissa la commemorazione al 13 agosto), mentre il *Catalogo Liberiano* del 354 accenna all'esilio di un Ippolito presbitero assieme al papa Ponziano in Sardegna sotto Massimino il Trace. Lo celebra martire pure uno degli epigrammi di Damaso, che tuttavia ne ricorda l'adesione allo scisma di Novato. Altre liste di opere si rinvencono in Teodoreto di Ciro, Fozio e Ebed-Jesu (scrittore siriano del XIII sec.).

Nel 1551 s'aggiunse un importante documento archeologico: fu ritrovata nell'*ager Veranus* una statua sulla cui base erano stati graffiti un computo pasquale ed una lista di opere, che presentava alcune coincidenze con i titoli menzionati dalle fonti di cui sopra. Infine, nel 1842, Minoide Mynas rinvenne il già citato *Parisinus suppl.gr.* 464. Manoscritti in lingue orientali hanno successivamente restituito le *Benedizioni di Isacco e Giacobbe*, le *Benedizioni di Mosé*, l'omelia su *David e Golia*, il *Commento al Cantico dei Cantici*, senza contare un frammento molto ampio del *Contra Noetum* e, all'interno del *corpus* pseudo-crisostomiano, l'omelia *In sanctum Pascha*.

Nel 1947 Nautin formulò una tesi che produsse notevole scalpore, in quanto attribuiva l'*Elenchos* e il *Contra Noetum* a due personalità diverse: l'*Elenchos* assieme alla serie di opere citate sulla lapide, risalirebbe ad un certo Giosippo (cui alcuni lemmi connettono il Περὶ τῆς παντὸς οὐσίας), presbitero romano; il *Contra Noetum*, con gli scritti esegetici invece ad un vescovo orientale collocabile alla metà del III sec. Si faceva così largo tra gli studiosi la distinzione tra tesi divisionista (molto evoluta dopo Nautin) e unionista, entrambe sostenute con argomenti di diverso valore³.

Un'importanza rivoluzionaria è rivestita dallo studio di Margherita Guarducci sulla statua, trovata tra la via Tiburtina e la Nomentana: il controllo epigrafico ha fissato la datazione delle lapidi, tutte

¹Cfr.M.Marcovich, *Notes on Hippolytus'Refutatio...*, art.cit. L'autore, che aderisce alla tesi unitaria, appoggia comunque la paternità ippolitea dell'*Elenchos*.

²Cfr.V.Loì, *La problematica storico-letteraria su Ippolito di Roma*, in *Ricerche su Ippolito* (Studia ephem. Augustinianum 13), Roma, Ed. Augustinianum, 1977, pp.9-16.

³Per un riepilogo delle fonti e dello stato della discussione all'epoca di Nautin, cfr. G.Oggioni, *La questione di Ippolito*, *Scuola Cattolica* 78 (1950), pp.126-43 e, del medesimo, *Ancora sulla questione di Ippolito*, *Scuola Cattolica* 80 (1952), pp.513-25: l'autore concludeva per l'appartenenza dell'*Elenchos* a Ippolito. Alla medesima epoca risale il rifiuto dell'attribuzione della statua e dell'*Elenchos* al presbitero romano e l'adesione alla tesi comunque divisionista di A.Amore, *La personalità dello scrittore Ippolito*, *Antonianum* 36 (1961), pp.3-28, che attribuiva invece ad Ippolito il *Contra Noetum*.

della stessa mano, alla prima metà del III sec., mentre il computo inizia con il regno di Alessandro Severo (222 d.C.), per cui l'incisione dovrebbe precederne la morte (235). L'autrice suppone che il monumento fosse stato collocato in questo luogo in suo onore, dopo un riadattamento¹. In una fase successiva del suo lavoro, la studiosa ha tuttavia messo in dubbio che la scultura sia stata effettivamente ritrovata nel luogo indicato, dato che Pirro Ligorio, fonte in merito, è spesso inaffidabile. Per di più le fattezze femminili della statua hanno fatto pensare ad un'opera legata alla nota biblioteca di Alessandro Severo, sita nel Pantheon, ritratto forse di una filosofa come Temistia di Lampsaco: le scritte epigrafiche potrebbero allora corrispondere alle diverse altezze dei vari scaffali². In ogni caso, ciò non mette in discussione la paternità ippolitea (almeno parziale) della lista epigrafica. Testini ha accolto con approvazione questi risultati, dato che gli scrittori cristiani dei primi secoli erano contrari alla produzione di immagini, mancava un'iconografia codificata, né si era mai dato il caso di un'associazione così insolita tra scultura ed epigrafe. L'archeologo propone allora che l'opera sia stata impiegata già nel III sec. come materiale grezzo per iscrizioni, magari appoggiato al muro (infatti un lato è scabro)³.

L'autore suddivide poi le testimonianze in tre gruppi:

1) quelle più vicine al personaggio (*Depositio martyrum*, *Catalogo Liberiano*). Desta curiosità il fatto che proprio Ippolito sia stato menzionato assieme a papa Ponziano, il che sottolinea il suo ruolo autorevole.

2) Damaso pare ignorare queste testimonianze e rifarsi a fonti orali, allorché parla dello scisma, della successiva riconciliazione e del martirio. Da Damaso dipende Prudenzio, *Peristephanon* 9, che rimanda a sua volta alla pittura raffigurante il martirio del santo e all'esistenza di una grande basilica nei pressi dell'ipogeo. Pure le testimonianze dei sarcofagi e dei fondi vitrei confermano la popolarità di questo martire.

3) Dal V sec. in poi fiorisce la leggenda, cui sarebbe da legare pure la notizia che Ippolito era vescovo.

V.Loi ha, dal canto suo, messo in atto un tentativo esemplare di ricostruzione della personalità letteraria di Ippolito⁴. L'autore sarebbe stato attivo tra i papati di Zefirino (199-217) e Callisto (217-23), sotto il regno di Severo Alessandro (222-35; il *Χρονικῶν* risale al 235 ca.). Lui ha attribuito con sicurezza all'autore della statua, sulla base di motivi stilistici, linguistici, di coerenza interna ecc., un raggruppamento di scritti designato R: l'*Elenchos*, il già citato *Περὶ τῆς παντὸς οὐσίας*, il *Χρονικῶν*, da pure menzionato nell'*Elenchos*, il computo pasquale cui fa riferimento l'epigrafe, la *Traditio apostolica*, l'*Apologia dell'Apocalisse e del Vangelo di Giovanni*, rimastaci allo stato frammentario, il *Syntagma*, l'omelia *Sui Salmi*⁵. In molte di esse si trovano allusioni all'ambiente romano (come le dediche a Mammea e Severina, che fanno supporre contatti con la corte) e nessuna presenta ragioni per una datazione posteriore al 235.

L'altro gruppo di opere (detto A: *De Antichristo*, *In Daniele*, *De David et Goliath*, *In Canticum Canticorum*, *De benedictionibus Jacob*, *De benedictionibus Moisis*) appartenerebbe invece al

¹Cfr. Margherita Guarducci, *La statua di "S. Ippolito" in Vaticano*, in *Ricerche su Ippolito...*, op.cit., pp.17-30.

²Cfr. M. Guarducci, *La "statua di S. Ippolito" e la sua provenienza*, in *Nuove ricerche su Ippolito* (Studia Ephem. Augustinianum 30), Roma, Inst. Patristicum Augustinianum, 1989, pp.61-74. La discussione è interessante, ma forse eccede in ipotesi. Vari studiosi hanno accettato queste tesi senza contestazioni: cfr. ad es. E. Dal Covolo, *I Severi e il Cristianesimo*, Roma, Las, 1989, lo stesso Marcovich nella sua edizione e M. Simonetti, nell'articolo citato poco sotto, nota 18. Fedele invece ai dati tradizionali è rimasto V. Saxer, *La questione di Ippolito Romano: a proposito di un libro recente*, in *Nuove ricerche su Ippolito...*, op.cit., pp.43-60.

³Cfr. P. Testini, *Di alcune testimonianze relative ad Ippolito*, in *Ricerche su Ippolito...*, op.cit., pp.45-65.

⁴Cfr. V. Loi, *L'identità letteraria di Ippolito di Roma*, in *Ricerche su Ippolito...*, op.cit., pp.67-88. Preziose osservazioni sullo stato delle edizioni delle opere ippolitee e le difficoltà connesse si rinvencono in M. Richard, *Les difficultés d'une édition des œuvres de S. Hippolyte*, Studia Patristica 12 (1972), pp.51-70.

⁵A queste opere maggiori lo studioso aggiunge i frammenti del *Commento alla Genesi* provenienti dalla catena di Procopio di Gaza e comprendenti un'esegesi delle benedizioni di Isacco e Giacobbe assai differente da quella dell'opera analoga attribuita al nome di Ippolito, nonché generiche omelie sulle Scritture (l'indicazione della statua in proposito rimane vaga e mutila).

medesimo autore del *Contra Noetum*. Le due personalità omonime appaiono totalmente diverse: un erudito aggiornato più sul sapere profano che sulla teologia, filoromano e vicino alla corte, sicuro di sé fino all'aggressività da un lato, di contro ad un autentico pastore, la cui cultura si limita alle Scritture, dallo stile più pacato e non particolarmente incline alla simpatia per Roma, forse orientale dall'altro. Una tesi analoga è stata sostenuta da P.Meloni¹, da M.Troiano, che individua pure delle differenze teologiche tra i due gruppi², da Simonetti, che ipotizza per l'*Elenchos* una datazione intermedia tra Χρονικῶν ed esilio sardo³. Frickel, al contrario, si è schierato sul fronte unionista, attribuendo così a Ippolito non solo l'*Elenchos*, ma addirittura il *Contra Noetum*, che rappresenterebbe un'opera posteriore⁴.

Di recente, Allen Brent ha presentato i risultati di una documentatissima ricerca, che colloca la questione di Ippolito all'interno di una più ampia prospettiva sulla Chiesa di Roma a cavallo tra II e III sec.⁵. Brent puntualizza che è assai difficile parlare di un vero e proprio scisma istituzionale per gli avvenimenti descritti da *elench.* 9,12,15: uno scisma consiste infatti nella consacrazione ufficiale di un vescovo concorrente e nella separazione fisica e immobiliare tra le due parti, il che si verificherà solo con Novaziano. Parlando di scisma, sia Damaso che Eusebio hanno pertanto applicato al racconto un termine anacronistico. Inoltre, le moderne ricerche di archeologia descrivono le comunità cristiane di Roma come una serie di chiese domestiche, presiedute ciascuna da un presbitero e situate in un *titulus*, la casa di un privato, in comunione tra loro grazie allo scambio dell'Eucaristia. Lo scisma consisteva allora semplicemente nel rifiuto di scambiare la comunione o nell'abbandono di una determinata comunità. La situazione corrisponde a quella descritta dall'autore dell'*Elenchos*, da cui traspare la presenza a Roma di vari gruppi ecclesiali. Un distacco pare allora essersi insinuato nelle comunità già ai tempi di Zefirino e avere provocato dispute e confronti dottrinali.

Quanto al *Catalogo Liberiano*, esso inizia ad essere cronologicamente affidabile solo a partire da Ponziano (231-35), un segno forse dell'avvenuto mutamento dell'episcopato di Roma in senso monarchico. Secondo lo studioso il *Contra Noetum*, risalente a Ippolito stesso, rappresenta una teologia trinitaria, con larghe concessioni al monarchianismo di Callisto, mentre l'*Elenchos*, redatto da un suo predecessore, appare molto più arcaico, binitario; la storia delle redazioni delle opere si intreccerebbe a quella della comunità e dello scisma, conclusosi con un atto di pacificazione, di cui si rinvergono i riflessi nel *Contra Noetum*⁶.

In conclusione, la tesi divisionista pare più solidamente fondata, per cui la accetterò come base per il resto del mio studio, seguendo parimenti l'opinione prevalente tra gli studiosi sulla paternità ippolitea dell'*Elenchos*.

¹Cfr. P.Meloni, *Ippolito e il Cantico dei Cantici*, in *Ricerche su Ippolito...*, op.cit., pp.97-120.

²Cfr. M.S.Troiano, *Alcuni aspetti della dottrina dello Spirito Santo in Ippolito*, *Augustinianum* 20 (1980), pp.615-32. R ignora lo Spirito Santo e sembra più arcaico, mentre A è pienamente trinitario e più evoluto.

³Cfr. M.Simonetti, *A modo di conclusione: un'ipotesi di lavoro*, in *Ricerche su Ippolito...*, op.cit., pp.151-56. Pure Simonetti richiama l'attenzione sulle divergenze dottrinali tra i due raggruppamenti (binitarismo di R., trinitarismo di A). Delle divergenze esegetiche lo studioso si è occupato pure in M.Simonetti, *Due note su Ippolito: Ippolito interprete di Genesi 49. Ippolito e Tertulliano*, in *Ricerche su Ippolito...*, op.cit., pp.121-36. Dello stesso avviso E.Prinzivalli, *Eresia ed eretici nel Corpus Ippolitiano*, *Augustinianum* 25 (1985), pp.711-22.

⁴Il *Contra Noetum* riprenderebbe infatti dall'*Elenchos* la difesa contro l'accusa noeiziana di diteismo e i suoi passi che lascerebbero supporre una teologia trinitaria più sviluppata sarebbero frutto di ampliamenti. L'autore sottolinea però eccessivamente l'aspetto ufficiale dello scisma, nè si comprende come il *Contra Noetum* possa essere servito quale documento dogmatico di riconciliazione. Cfr. J.Frickel, *Contraddizioni nelle opere e nella persona di Ippolito di Roma*, in *Ricerche su Ippolito...*, op.cit., pp.137-49.

⁵Cfr. A.Brent, *Was Hippolytus a schismatic?*, *Vigiliae Christianae* 49 (1995), pp.215-44.

⁶ Gli studi approfonditi e meticolosi dell'autore hanno portato ad un notevole volume: A.Brent, *Hippolytus and the Roman Church in the third century: communities in tension before the emergence of a monarch-bishop* (Supplements to Vigiliae Christianae 31), Leiden-New York, Brill, 1995.

Testo

0.1 Introduzione

A prolusione della trattazione è indispensabile premettere un buon commento del testo, commento che sarà suddiviso in cinque parti:

- 1) Breve introduzione di ogni paragrafo e sua collocazione nel corpo dell'opera e della sezione sui Perati.
- 2) Analisi e discussione delle fonti, volta a comprendere come si sia mosso lo Ps.Ippolito in rapporto alle fonti in suo possesso e, se possibile, anche di che genere esse potessero essere.
- 3) Analisi critico-testuale del testo: come è noto, l'ultimo editore *dell'Elenchos*, M.Marcovich, usava intervenire ed è intervenuto in questo caso pesantemente sui testi, per cui buona parte della sua edizione è da trattare con grande circospezione. In questa discussione critico-testuale, riprenderò il testo come edito dal Marcovich e apporterò di volta in volta le mie osservazioni e correzioni.
- 4) Traduzione: essa è stata riveduta sulla base delle correzioni apportate al testo in sede critica.
- 5) Commento contenutistico- linguistico: si tratta di una prima elucidazione del contenuto; gli aspetti più interessanti del testo saranno poi approfonditi nei capitoli successivi.

Par. 12

1.1 Breve introduzione

Il primo paragrafo fa seguito alla sezione iniziale, molto lunga, del libro V, quella consacrata ai Naasseni e che dura fino a V,11. Esiste un forte parallelismo fra i due gruppi, in quanto, non del tutto a torto, già dall'antichità entrambi erano ritenuti praticare l'adorazione del serpente; l'analisi delle fonti che lo Ps.Ippolito mette a nostra disposizione, come si dimostrerà, pare confermare questo assunto. Il primo paragrafo della sezione sui Perati si concentra sulla loro visione cosmologica ed ontologica, ma sembra riassumere la cosmologia peratica, che verrà ripresa più diffusamente solo al par.17. Per questo motivo, il par.12 appare come una sorta di introduzione sintetica ai dati fondamentali del pensiero del gruppo, a scopo squisitamente espositivo e per facilitare la comprensione del seguito.

1.2 Discussione delle fonti

Il primo paragrafo consacrato dall'estensore dell'*Elenchos* ai Perati è un riassunto della loro dottrina filosofica, soprattutto cosmologica: esso appare opera del redattore, ma fondato su fonti peculiari, probabilmente sintetizzate. Lo Ps.Ippolito è infatti solito copiare le sue fonti ¹. Rispetto tuttavia al Marcovich, che ha accusato l'eresiologo di plagio, Edwards ha reagito sostenendo che, per quanto egli spesso utilizzi "intermediate sources", esistono eccezioni, come il materiale su Aristotele².

Le espressioni che, in qualche modo, rimandano alla percezione dell'estensore ed al suo maneggiare delle fonti, sono:

- ...ὧν πολλοῖς ἔτεσιν ἐδλαθεν ἡ κατὰ Χρίστου δυσφημία . . . (2-3): la frase, riferita al gruppo peratico, chiarisce che, a conoscenza dell'estensore, l'insegnamento peratico (definito *δυσφημία*, quindi "blasfemia") è rimasto celato per "molti anni". Ciò implica una sua relativa antichità, forse di alcuni decenni rispetto all'ignoto redattore dell'*Elenchos* (comunque situabile agl'inizi del III sec.): si risalirebbe così al II sec.pieno, ma non è possibile affermare di più. L'aoristo ἐδλαθεν allude invece alla natura esoterica di questa dottrina.
- ...ὧν νῦν εἰς φανερόν ἄγειν ἔδοξε τὰ ἀπόρρητα μυστήρια...(3-4): lo Ps.Ippolito prosegue, ribadendo la segretezza della dottrina peratica ed affermando che "parve ormai giusto" rivelarne i "misteri segreti". L'estensore è quindi a conoscenza di almeno una parte dell'insegnamento segreto peratico e decide di rivelarlo a scopo eresiologico. Rimane l'interrogativo su come sia venuto in possesso di tali fonti (il che implica pure l'impossibilità di valutarne con precisione il valore).
- Οὗτοι φάσκουσι τὸν κόσμον εἶναι ἓνα τριχῇ διηρημένον (4-5): la prima frase che entra *in medias res* in relazione alla dottrina peratica è introdotta come un'infinitiva, in dipendenza dalla principale "essi affermano": il seguito è allora ripreso in forma indiretta e prevale l'impressione che lo Ps.Ippolito citi a partire da un documento (scritto?), tuttavia senza copiare, ma riformulandone e sintetizzandone il contenuto. È difficile capire quanto fedelmente egli segua il testo: è possibile che egli riprenda pedissequamente solo le parti che lo interessano, in questo caso, il sunto della dottrina del cosmo tripartito, ma che sorvoli su altre, da lui giudicate meno interessanti. La mancanza tuttavia, nella prima metà di questo paragrafo, del tipico *φησὶν* incidentale, disseminato per buona parte della notizia e che sembra rimandare ad una citazione diretta, lascia propendere per l'ipotesi che lo Ps.Ippolito riassume o tagli in qualche modo la sua fonte, impiegando sempre il discorso indiretto. Segue alla riga 5 il riferimento παρ'αὐτοῖς, così come alla riga 8 il κατ'αὐτούς, complementi che ricollegano direttamente quanto esposto al pensiero peratico; alla stessa riga, è indicativo l'impiego del verbo καλέω.
- "Ὅθεν διαρρήδην λέγουσι τρεῖς θεούς...(13): questo richiamo al fatto che i Perati "sostengono", "dicono" esservi tre divinità, *logoi* ecc., rinvia ad un discorso indiretto, il che pare nuovamente escludere una citazione diretta. Questo induce qualche dubbio quanto al fatto che l'estensore abbia veramente capito la sua fonte, specie riguardo ad un argomento tanto complesso quanto la cosmologia del gruppo: egli potrebbe muoversi piuttosto sul filo della sua interpretazione. Tale aspetto, sommato ai problemi della tradizione testuale, fa sì che questa parte dell'esposizione del pensiero peratico appaia particolarmente complessa da interpretare. Tuttavia, il seguito, come vedremo, pare ripreso fedelmente e la comparsa di alcune citazioni scritturistiche, impiegate dai Perati a sostegno della loro argomentazione, fa propendere per una notevole fedeltà dello Ps.Ippolito al suo antigrafo. Analogo a quest'espressione è il διδόασι della riga 15.

¹ Cfr. M.Marcovich, *Hippolytus und Heraclytus*, *Studia Patristica* 7, pp.255-64.

² Cfr. J.M.Edwards, *Hippolytus of Rome on Aristotle*, *Eranos* 88 (1990), pp.25-29; cit. p.25.

- ...δι' αἰτίας ἃς ὕστερον ἐροῦμεν....(19) = lo Ps.Ippolito anticipa che esporrà in seguito le ragioni della catabasi del *Logos*: dovrebbe trattarsi di un'anticipazione del contenuto del par.17, di carattere cosmologico-soteriologico. Ciò lascia intendere che l'architettura della notizia è ben meditata e che il redattore, per quanto segua di solito abbastanza pedissequamente le sue fonti, non se ne lascia neanche trascinare: egli persegue un progetto espositivo ed eresilogico ben definito e proprio. In effetti, come apparirà evidente dall'esposizione, la notizia sui Perati è strutturata in modo serrato. E' quindi fortemente possibile che lo Ps.Ippolito abbia segmentato l'esposizione della fonte qui utilizzata, seguendone un tratto (probabilmente sintetizzandola) in questo par.12 e posticipandone la parte rimanente al par.17, allo scopo di interporre tra le due sezioni altro materiale di natura molto differente. Non è d'altronde neanche impossibile che lo Ps.Ippolito anticipi qui pure il contenuto di sezioni successive delle sue fonti, sezioni che egli sa riprendere e trattare il medesimo argomento cosmologico-ontologico del par.12. In tal caso, lo stacco non sarebbe dovuto a lui, ma al suo antigrafo. Egli si è in ogni caso rifatto a fonti di diversa natura e di diverso genere letterario, ordinate secondo un disegno prefissato, a partire da un'introduzione generale di carattere cosmologico-ontologico.
- Καὶ τοῦτο εἶναί φησι τὸ λεγόμενον...(22)= Compare qui per la prima volta il classico φησὶν che pare annunciare un punto in cui l'estensore copia fedelmente dalla sua fonte. L'impressione è avvalorata dalla seguente citazione di *Col.* 1,19 fusa con *Col.* 2,9, una specie di *testimonium*, che deve essere servito come punto di appoggio al ragionamento peratico e che, quindi, doveva essere riportato fedelmente anche nell'antigrafo. Lo stesso φησὶν si trova del resto tre righe dopo (25), il che lascia supporre quindi che questa sezione della fonte sia stata seguita molto fedelmente.
- Τίς δὲ ἐστὶν ὁ τρόπος τῆς καταβάσεως αὐτῶν, ὕστερον ἐροῦμεν...(27-28)= senza dubbio, quest'altra anticipazione, parallela a quella già menzionata, si riferisce ancora al par.17. Pure in questo caso, lo Ps.Ippolito preferisce posticipare l'approfondimento della cosmologia a un altro punto della notizia, non si sa se per decisione propria o perché indotto dal suo antigrafo. Tuttavia, i successivi φησὶν (28, 30, 32, 34, 36) regolarmente ripetuti ogni due righe, paiono indicare che egli segue la sua fonte in modo piuttosto pedissequo (quelli alle righe 32 e 36 sono del resto riferiti a citazioni neotestamentarie impiegate dai Perati come sostegno alle loro tesi). In definitiva, lo Ps.Ippolito dimostra uno stretto controllo della fonte a sua disposizione, notevole fedeltà nel riportarla e la consapevolezza di un disegno generale preciso nella strutturazione della sua notizia.

Salvo mio errore, non vedo nell'apparato critico segni diacritici, altrove impiegati dal Marcovich per esprimere se la fonte dello Ps.Ippolito sia stata riassunta, copiata ecc.

1.3 Discussione critico-testuale

Molte delle integrazioni operate da M.Marcovich sono letteralmente inutili, altre invece motivate dallo stato del testo, effettivamente molto danneggiato.

Αἵρεσις ἡ =(1) integrazione di Marcovich, che intende esplicitare un termine apparentemente sottinteso (cfr. *El.* 6,21,1): forse non è necessaria.

...ἡς ἀρχηγοὶ γεγόνασιν Ἀκέμβης ὁ Καρύστιος καὶ Εὐφράτης ὁ Περαιτικός...= (1-2) questa lunga e pesante integrazione viene decisa da Bernays poiché dopo la parola περαιτική il primo editore E.Miller segnalava una lacuna. Bernays si è mosso sulla scia di altri passi paralleli, come *El.* 4,2,1, ib. 5,13,9 (brano che sarà discusso tra breve) e 10,10,1. L'integrazione apparirebbe in linea con l'esordio del brano, ma rimane del tutto ipotetica e non è assolutamente necessario che la lacuna, per quanto presente, venga integrata così.

Τριχῆ ² = (5) questo dativo di carattere avverbiale è frutto di una correzione di Miller sul modello del precedente τριχῆ; ; invece, P possiede la forma scorretta, al genitivo τριχῆς.

Το μὲν ἐν μέρος = (5-6) questo sintagma è presente qui, ma anche nella fonte parallela di Teodoreto, *Haer.* 1,17, per cui è stata ritenuta da Duncker e Schneidewin un errore della fonte impiegata dallo Ps.Ippolito. Duncker-Schneidewin ha altresì spostato l'espressione alla riga 8. A questo punto, il genitivo διαρέσεως verrebbe attaccato ad ἀρχή, non a μέρος. Dato che il cosmo peratico è tripartito, il testo originario identificherebbe così la "prima parte" con il "principio" della ripartizione intervenuta, mentre il testo corretto oltrepasserebbe questa identificazione, affermando semplicemente che il principio del tutto è all'origine della divisione del cosmo in tre ed anche in numerosissime sezioni. La correzione, in effetti, rende la lezione più coerente ed omogenea. Tuttavia, la lezione originaria prevede un μέν cui fa da contrappunto il δέ del capoverso successivo. Non è escluso che lo Ps.Ippolito stesso, copiando un periodo in cui si fa più volte riferimento a divisioni e sezioni, abbia frainteso e compreso il tutto originario come "prima parte". In ogni caso, il senso è abbastanza chiaro: a partire da un tutto originario, risultano varie suddivisioni del cosmo.

Οἶον < εἰ > (6) = la correzione apportata da Marcovich è basata sullo stile dello Ps.Ippolito (vedi 10): P riporta οἶον. Essa è accettabile, però è di poco conto.

Προσεχέστερα = (7) è la versione di P, corretta da Duncker e Schneidewin in προεχέστερα che però darebbe un significato quale "prominente". La correzione non pare indispensabile, anche se è seducente, anche perchè è meglio preferire un aggettivo dal significato di "vicino, adiacente", che indichi la posizione più prossima all'origine della prima sezione dell'universo, specie in rapporto al successivo complemento locativo κατ' αὐτούς.

ἔστι < ν ἢ > τριάς = (8) Duncker-Schneidewin integra l'articolo per la parola τριάς e, di conseguenza, un ν eufonico precedente a complemento della voce del verbo "essere": forse non è strettamente necessaria, ma utile.

Το μὲν ἐν μέρος (8) = questa integrazione deriva dalle righe 5-6 ed è operata da Duncker e Schneidewin, sulla base, come detto sopra, di un supposto errore della fonte dello Ps.Ippolito.

ἐξ αὐτῶν γεγεννημένων = (10) anche questa è una correzione di Bernays, in quanto P possedeva γεγεννημένον, che potrebbe però concordare con τὸ δεύτερον e con πλῆθος; forse però bisognerebbe mantenere la versione originaria, perchè la "moltitudine delle potenze" può ben essere "generata" da esse, mentre appare più contorta l'idea che le potenze stesse siano generate da se stesse.

τὸ < δὲ > τρίτον... = (10) l'integrazione è promossa da Marcovich per motivi stilistici ed è accettabile, anche se forse non indispensabile; essa viene ripetuta al rigo 12.

Τέλειον = (12) integrazione di Marcovich, che pare una glossa, fondata sulla riga 9 e probabilmente inutile.

Τὸ δὲ δεύτερον [ἀγαθόν] = (12) questa espunzione è motivata da Marcovich come dovuta a una dittografia, ma l'aggettivo sostantivato poteva ben essere lasciato al suo posto, perchè implicito nel discorso relativo alla divisione triadica, per cui la prima sezione è il "bene perfetto", ma è definibile come bene anche la seconda.

Διακεκριμένης = (14-15) è il frutto di una correzione di P², dato che P aveva διακεκρυμμένης.

ἀγεν < ν > ησίας = (17) correzione apportata da Marcovich su P.

τῆς = (17) è un'aggiunta di Duncker-Schneidewin, che ovvia all'abituale negligenza di P in fatto di articoli.

Πρώτης = (17) frutto di una valida correzione di Bernays, rispetto al testo offerto da P, πρὸ τῆς, che dava poco senso e rompeva il parallelismo tra i due genitivi indicanti la sfera dell'incorruttibilità e la prima sezione dell'universo.

Τρισώμ < ατ > ον = (20) correzione apportata da Duncker-Schneidewin sulla lezione di P τρισώμον, che effettivamente esiste, ma è attestata poco, a confronto dell'altro aggettivo, che compare anche nei tragici (cfr. ad es. Ag.870, Eur.Ion.204 ecc.).

Τουτ᾽ἐστι = (24) integrazione di Marcovich, probabilmente non indispensabile.

Γάρ = (25) è la lezione di P, ma Bernays correggeva con un'avversativa, δέ.

Κάτω = (30) Marcovich preferisce espungere perchè l'avverbio locativo appare ridondante, ma, probabilmente, ha torto: la frase contempla anche un altro avverbio parallelo di moto da luogo (ἄνωθεν), quindi κάτω potrebbe rimanere per sottolineare il movimento dall'alto verso il basso subito dalle realtà spirituali immerse nella materia. Se pensiamo inoltre che κάτω indica spesso anche gl'inferi, un'eventuale sfumatura in tal senso in questo discorso cosmologico - soteriologico sarebbe ben inserita nel contesto.

ἀφίε <τα> ι = (32) congettura di Duncker-Schneidewin, che corregge la lezione di P ἀφίει con un passivo necessario per parallelismo con ἀπολέγεται. In effetti, i due verbi sono da riferirsi al soggetto neutro plurale, relativo alle realtà salvate o meno dal Cristo, in parallelo con la frase di 30. Il ms.P e lo Ps.Ippolito presentano forme alternative della III persona singolare del verbo attivo.

εἰκῇ = (32) congettura di Marcovich (giustificata, non si capisce perché, con il richiamo a Gal. 4,11), laddove Wendland aggiungeva δίκη. E' possibile che il ms. riveli qui una breve lacuna, ma, altrimenti, la correzione è inutile: il senso della frase riposa sul verbo precedente.

Ὅταν δὲ ἡ γραφὴ λέγῃ... = (36) Marcovich sposta qui, nella subordinata, la parola ἡ γραφή, che P posizionava dopo la fine della successiva citazione biblica, rendendo quindi questo nominativo soggetto della reggente e del verbo λέγει. Lo spostamento è pertanto non necessario.

Κόσμον ἰδικόν = (37) sensata correzione di Bernays, rispetto al genitivo τοῦ κόσμου τοῦ ἰδικοῦ di P, che però non si accordava con il precedente accusativo richiesto dall'infinitiva.

ἰδικόν = (38) integrazione di Marcovich che, evidentemente, riteneva insufficiente il riferimento semplice al "cosmo"; possibile e giustificabile sulla base dell'*usus* ps.ippoliteo, ma non indispensabile.

1.4 Traduzione

C'è infatti anche un'altra <eresia, quella> peratica, <i cui fondatori sono stati Akembe di Caristio ed Eufrate il Peratico>, la cui blasfemia contro Cristo rimase celata per molti anni; parve ora giusto portarne allo scoperto i misteri segreti. Costoro affermano che il cosmo è uno, diviso in tre parti. A loro giudizio una parte della triplice divisione è, per così dire, una specie di principio unico, una sorta di grande sorgente, che può essere scissa dalla ragione in innumerevoli sezioni. La prima e davvero contigua sezione, secondo loro, è <la> triade: e viene chiamata bene perfetto, grandezza del padre; la seconda parte della loro triade è come una moltitudine illimitata di potenze, generata da queste; la terza, <invece>, è particolare. E la prima è ingenerata, cioè il bene <perfetto>; la seconda è il bene autogenerato; la terza, <invece>, è quella generata. Per cui parlano chiaramente di tre divinità, tre logos, tre nous, tre anthropoi; infatti, a ciascuna parte del cosmo, una volta stabilita la divisione, attribuiscono divinità, logos, nous, anthropoi e così via.

Dall'alto quindi, dalla zona dove è assente la generazione e dal<la> prima sezione del cosmo, dato che, quanto al resto, l'universo è stato stabilito per la sua fine, ai tempi di Erode è disceso, per motivi che diremo in seguito, un uomo dotato di natura, corpo e potenza triplici, chiamato Cristo, il quale riceveva in se stesso dalle tre parti del cosmo tutti i composti e tutte le potenze. E questo si dice significhi il versetto: "Piacque a ogni pienezza di abitare in lui" "corporalmente" e in lui abita tutta la "divinità", <cioè> della triade così divisa. Si afferma infatti che dai due mondi superiori, l'ingenerato e l'autogenerato, siano caduti in questo mondo, in cui ci troviamo noi, semi di potenze di ogni genere; quale sia la modalità della loro discesa, lo diremo in seguito. Si sostiene dunque che il Cristo sia disceso dall'alto, dalla zona ove è assente la generazione, per salvare, tramite la propria discesa, tutte le realtà divise in tre parti; quelle infatti discese dall'alto risaliranno per mezzo di lui, mentre invece quelle che insidiano gli esseri caduti dall'alto, sono cacciate e, una volta punite, rifiutate. Questo significa, si dice, il versetto: "Il Figlio dell'uomo non è venuto nel mondo per perdere il mondo, ma affinché il mondo si salvi per mezzo di lui": definisce mondo, si sostiene, le due parti superiori, l'ingenerata e quella autogenerata. Ma qualora affermi: "Affinché noi non siamo giudicati assieme al mondo" la Scrittura parla della terza parte, il cosmo

particolare; è necessario infatti che la terza sezione, chiamata cosmo <particolare>, sia distrutta, mentre le altre due, quelle superiori, siano allontanate dalla corruzione.

Par. 13

2.1 Breve introduzione

Il par.13, più lungo del primo, possiede una natura composita: la prima parte segue l'interpretazione dello Ps.Ippolito che, facendo sfoggio di erudizione, spiega l'eresia peratica come un frutto del pensiero astrologico. Allo scopo, egli procede ad una serie di citazioni, tra cui una piuttosto lunga desunta dal V libro dell'*Adversus mathematicos* di Sesto Empirico: la citazione è volta a divulgare le basi del sapere astrologico, inizia a 13,3,15 e termina a 13,9,40. Essa viene poi interrotta, dato che l'estensore pare ritornare alla sua fonte primaria, quella peratica, da cui pare dedurre (e non più dalle proprie idee o da Sesto Empirico) che il gruppo fa effettivamente grande uso di conoscenze astrologiche.

La citazione da Sesto Empirico riprende tra 13,9,45 e 48, con una breve interruzione, per poi giungere alla conclusione tra le righe 52 e 56; infine, nella parte successiva, il redattore continua la sua interpretazione astrologica del pensiero del gruppo, aggiungendo alcune informazioni desunte dal suo bagaglio erudito. Tra l'altro, è proprio in questo paragrafo, a 13,9,42 (quindi nella breve sezione di materiale genuino), che vengono menzionati per la prima volta i fondatori del gruppo, nomi che qualche editore reintroduce nella larga lacuna segnalata all'inizio del par.12.

Quindi, per riassumere, il paragrafo si compone delle seguenti parti:

1. Citazione dall'*Adversus mathematicos* di Sesto Empirico (13,3,15-13,9,40).
2. Materiale genuino sui Perati (13,9,41-13,9,44).
3. Seconda parte della citazione da Sesto Empirico (13,9,45-13,9,48 e 13,9,56).
4. Sezione erudita finale.

2.2 Discussione delle fonti

Questo tredicesimo paragrafo rappresenta una sorta di pausa nel concatenarsi del pensiero peratico, in quanto l'estensore vi introduce materiale volto a dimostrare il proprio assunto: ovvero, i Perati non sarebbero altro che gli epigoni delle dottrine astrologiche, il che li porterebbe a offrire niente più che una caricatura di quella cristiana. Di qui, l'esordio:

μάθωμεν οὖν πρῶτον πῶς ταύτην τὴν διδασκαλίαν παρὰ τῶν ἀστρολόγων εἰληφότες ἐπηρεάζουσι Χριστόν, ἐργαζόμενοι φθορὰν τοῖς ἐπομένοις αὐτοῖς ἐν τῇ τοιαύτῃ πλάνῃ (1-3): l'assunto, in accordo con il metodo eresilogico ps.ippoliteo, volto a confutare le eresie mediante il collegamento delle stesse con sapere precedente e la loro conseguente squalifica da dottrina a plagio¹, spinge il redattore ad introdurre nel suo discorso alcune lunghe citazioni da fonti terze: innanzitutto, una dallo pseudo-aristotelico *De mundo* ² (ad introduzione della forma generale del cosmo e dello zodiaco), quindi una, piuttosto prolungata, da Sesto Empirico, *Adv.Math.* V,5-11³, a descrizione più precisa del sistema zodiacale e della classificazione dei segni (l'influsso del V libro di questo autore è sensibile pure nel successivo par. 15 e nella parte finale del paragrafo, su cui torneremo tra breve). Di conseguenza, l'estensore assume in maniera pressoché meccanica ed automatica anche le osservazioni interne al brano copiato.

Al termine della ripresa del *De mundo*, l'estensore afferma:

ἵνα δὲ ἔσται τὸ λεγόμενον ἐμφανές, αὐταῖς ἐκείναις ταῖς τῶν ἀστρολόγων ἐκ μέρους χρήσομαι φωναῖς, ὑπομνήσων τοὺς ἐντυγχάνοντας τὰ προειρημένα ἐν τῷ τόπῳ οὗ

¹ Cfr. E.Prinzivalli, *Eresia ed eretici nel Corpus Ippolitanum*, Augustinianum 25 (1985), pp. 711-22.

² Cfr. p.392,9-34 dell'edizione di riferimento secondo M.Marcovich, ed.cit., p.175,4-8.

³ Cfr. M.Marcovich, ed.cit., p.175,15-176,40.

ἐξεθέμεθα τὴν τῶν ἀστρολόγων πᾶσαν τέχνην (9-12): il passo è una breve giustificazione del fatto che l'erudito si è servito di altri testi per spiegare l'eresia peratica, il che l'ha indotto a utilizzare "in parte le espressioni stesse degli astrologi", quindi una terminologia specifica; comunque, l'autore tende al *collage* di fonti ricopiate pedissequamente, in parte per sfoggio nozionistico, in parte per estrema precisione, in parte per il raffronto richiesto dal suo metodo eresilogico. La seconda parte del periodo, rimanda ovviamente all'esposizione astrologica del libro IV.

Di seguito al periodo succitato, abbiamo una seconda frase, apparentemente più importante per la dottrina peratica:

ὁ μὲν οὖν ὡς ἐκείνοις δοκεῖ, ἔστι τάδε· ἀπὸ τῆς τῶν ἄστρον ἀπορροίας τὰς γενέσεις τῶν ὑποκειμένων ἀποτελεῖσθαι (13-14).

In questo caso, lo Ps.Ippolito sembrerebbe esplicito e connettere il concetto di *aporroia* ai Perati stessi; del resto, il concetto di generazione qui citato è fondamentale per la dottrina del gruppo. Il concetto dovrà essere riveduto in seguito.

Al termine della lunga citazione da Sesto Empirico, lo Ps.Ippolito ricorda ancora il proprio libro precedente di soggetto astrologico:

Ταῦτα δὲ καὶ τὸν περὶ τούτων λόγον λεπτομερῶς ἐξεθέμεθα ἐν τῇ πρὸ ταύτης βίβλῳ· ὅθεν ἔστι μαθεῖν τὸν φιλομαθῆ ὡς....(41-42):

Il rinvio al libro precedente ed alla sua esposizione di astrologia dovrebbe permettere al lettore di capire che i Perati ed i loro eresiarchi si avvalgono di sapere astrologico mutando semplicemente i nomi, ma mantenendo la sostanza dei concetti per costruire la loro dottrina. Il periodo significa quindi niente più che lo Ps.Ippolito individua tra il sapere astrologico e quella peratico un'identità che, a dire il vero, non è, come si vedrà nel seguito, così scontata, almeno nei termini esposti da lui: in particolare, nonostante l'*aporroia* che influenza la generazione, gli *excerpta* ps.ippolitei sulle stelle, lo Zodiaco e il loro influsso sono solo parzialmente pertinenti rispetto ai testi peratici.

Nel seguito, lo Ps.Ippolito si lancia nuovamente in una citazione, sempre desunta da Sesto Empirico (cfr. V,37, quindi 29 e 39, nonché 44, variamente assemblati insieme, ma si veda pure *el.* IV,1,2¹).

Nel far ciò, difatti, l'estensore fa riferimento pure all'esordio del proprio IV libro. Solo nella parte finale del paragrafo ricompaiono cenni alla dottrina del gruppo, per quanto immersi in una serie di asserzioni che ripetono il concetto secondo cui essi mentiscono, spacciando per dottrina cristiana l'astrologia. Finora, tuttavia, lo Ps.Ippolito non ha citato da loro, salvo menzionare *en passant* l'*aporroia*, ma ignoriamo da quale fonte. Questo termine, infatti, non viene citato nel paragrafo precedente, bensì in seguito. Lo stesso vale per alcune notizie fornite in queste ultime righe, in particolare, per questa frase:

Αἰώνων στάσιν καὶ ἀποστασίας ἀγαθῶν δυνάμεων εἰς κακὰ καὶ συμφωνίας ἀγαθῶν μετὰ πονηρῶν προσαγορεύουσι, καλοῦντες τοπάρχας καὶ προαστεῖους καὶ ἄλλα πλείστα ὀνόματα ἀναπλάσσοντες....

Questo appare sintetizzare concetti rinvenuti nei testi peratici, probabilmente in quelli del passo che lo Ps.Ippolito si accingeva a copiare di seguito. È tuttavia necessario discernere con esattezza, in questo ammasso erudito, che cosa sia citato, quali siano le illazioni del redattore e che cosa provenga genuinamente dai Perati (in questo passo, ben poco, a dire il vero). In queste righe presentate, a dire il vero, dal punto di vista del Nostro estensore, dovrebbero essere schiettamente originali soli i termini **τοπάρχας καὶ προαστεῖους**.

Il paragrafo si chiude con la ripetuta asserzione che tutto ciò deriva evidentemente dal sapere caldaico, cosa che sarà dimostrata facilmente dal redattore con il confronto tra dottrine peratiche e astrologiche. Nelle ultime righe del paragrafo 13, viene anzi esplicitato il proposito di giustapporre gli *excerpta* precedenti al materiale peratico, per dimostrare la consistenza del loro errore.

Riassumendo, il paragrafo presenta quindi la seguente struttura:

1. Esordio.
2. Citazione dallo pseudo-aristotelico *De mundo*, 2.

¹ Cfr. M.Marcovich, ed.cit., pp.176-45-177,56.

3. Sesto Empirico, *Adv.Math.* V,5-11 (il tutto inframmezzato da rinvii a *el.* IV,1,2).
4. Notizie apparentemente di prima mano sui Perati (nomi dei fondatori).
5. Citazione da Sesto Empirico V,37, quindi 29, 39 e 44, sempre inframmezzati da allusioni al IV libro.
6. Finale che ripete le intenzioni eresilogiche dell'autore e cita *toparchi* e *proasteioi*.

Evidentemente, in questo caso, il problema delle fonti si pone in modo meno intenso, ma, può essere interessante osservare qual è lo stato del brano di Sesto Empirico e delle altre citazioni nel testo ps.ippoliteo. E' comunque evidente che, soprattutto nell'ultima parte del paragrafo, i contorni che separano l'astrologia come descritta da Sesto e quella reinterpreta dai Perati sfumano in maniera difficilmente definibile.

2.3 Discussione critico-testuale

Buona parte della discussione testuale sarà evidentemente segnata dallo stato del testo delle citazioni dello Ps.Ippolito rispetto al testo critico delle opere da lui prese come riferimento.

Μαθώμεν <μέν> = (1) inserto di Marcovich.

τῶν ἀπλανῶν = (4) congettura di Marcovich, a fronte della lezione di P ἀπλανῇ τῶν, sulla base della riga seguente; bisogna ammettere che è una congettura attraente, per quanto lo sia anche la versione originale. Qui la mantengo per scrupolo.

καὶ ἕτερον τὸν καθ'ἡμᾶς ὄν = (6-7) inserzione di Marcovich, sulla base del testo del *De mundo*, delle successive righe 16-18, che di V,15,2: temo però che questa inserzione sia inutile e fraintenda il senso, perché qui lo Ps.Ippolito sta parlando soltanto del cosmo dei pianeti, senza alludere a quello infralunare (come vorrebbe la correzione di Marcovich).

ὅ = (7) lezione di P, che Duncker-Schneidewin muta in ὅς. Il neutro, in realtà, è concordato con μέρος e con ἕτερον.

μέρος <μεχρι> = la congettura risale a Duncker-Schneidewin al posto di μέρος, ma Marcovich fonde le due (esiste però una lacuna *in loco*?). E' forte la tentazione di lasciare il testo di P.

ἀπό = (9) delevit Wendland. In effetti, il verbo μετέχω non vuole questa preposizione, ma il genitivo semplice. Wendland la ritiene dunque una dittografia, sulla base della frase precedente.

χρήσομαι = (11) correzione di Marcovich su χρήσωμαι di P, probabilmente necessaria e richiesta dal fatto che P sembra avere frainteso l'applicazione della congiunzione iniziale ἵνα.

ὥς = (13) delevit Mi., giustamente.

ἀπορροίας = (13-14) la versione corretta del termine (con -οι-) è frutto di P¹.

ἔφασαν = (16) frutto di una correzione di Mi. a partire da Sesto per ἔφθασαν di P.

τό = (16) aggiunto da Wendland al testo εἰς ἕκαστον di P, sulla base di Sesto.

ἐκβαίνειν τοὺς ἑπτὰ ἀστέρας = (17) aggiunto da Duncker-Schneidewin sulla base del testo di Sesto.

τὸν μὲν... εἰς = (18-19) aggiunto da Duncker-Schneidewin sulla base di Sesto.

ζώδια = (19) aggiunto da Marcovich sulla base di Sesto; Duncker-Schneidewin aggiungevano anche μέρη.

τά² = (20) delevit Marcovich sulla base di Sesto.

μέν τινα = (21) versione di Sesto, apparentemente non seguita da Marcovich.

τά²...τά³ = (22) è la versione di P, ma Sesto aveva τινὰ...τινὰ (che, incomprensibilmente, Marcovich non reintegra).

στερεά = (22) congettura di Duncker-Schneidewin sulla base di Sesto, al posto della lezione di P ἕτερα.

ἦ = (23) è la versione scorretta di P, rispetto al καὶ di Sesto, che non si capisce come mai Marcovich non reintegri.

ἦ θηλυγονίαν = (24) aggiunta di Mi. sulla base di Sesto.

ἁ...ἁ = (25) versione di P, laddove Sesto ha τὰ....τὰ. Forse però bisognerebbe lasciare l'originale di Sesto, che dà più senso.
 καί = (26) add.Wendland, laddove οἱ è aggiunta di Duncker-Schneidewin sulla base di Sesto.
 λοιπούς = (28) versione di Duncker-Schneidewin sulla base di Sesto, laddove P riporta, banalizzando, λόγους.
 τε ² = (28) deletivit Mi. sulla base di Sesto.
 δωδεκατημόρια = (29) correzione di Duncker-Schneidewin sulla base di Sesto, rispetto alla lezione di P, δωδεκατημόριον.
 τὸ μὲν...Κριόν τε = (30-31) inserto di Duncker-Schneidewin sulla base di Sesto.
 καὶ = (31) supplevit Duncker-Schneidewin sulla base di Sesto.
 ἄρρεν = (32) deletivit Duncker-Schneidewin sulla base di Sesto.
 τε ² = (32) addidit Duncker-Schneidewin sulla base di Sesto.
 δῖς = (33) deletivit Mi. sulla base di Sesto.
 Διδύμους τε καί = (34) inserzione di Duncker-Schneidewin sulla base di Sesto.
 τόν = (34) lezione di Duncker-Schneidewin sulla base di Sesto, invece del τὰ di P.
 τροπικά = (35) correzione di Mi. sulla base di Sesto del τροπικὰς di P.
 γινόμενος = (36) correzione di Marcovich sulla base di Sesto da γενόμενος di P.
 μεταλλάσσει καὶ ποιεῖ = (36) correzione di Duncker-Schneidewin sulla base di Sesto a fronte dell'impossibile μεγάλας ἐμπεριποιεῖ di P.
 τροπάς = (37) versione di Duncker-Schneidewin sulla base di Sesto a fronte di ῥοπάς di P.
 οἶον = (37) aggiunta di Duncker-Schneidewin sulla base di Sesto a fronte di ἄρρεν di P.
 τό....διάμετρον = (37-38) inserto di Marcovich sulla base di Sesto; P ha ὁ....διάμετρος.
 τούτων = (41) versione di Duncker-Schneidewin al posto di τοῦτον di P.
 Κέλβης = (43) versione di P, ma IV,2,1 ha' Ακέμβης, mentre X,10,1 ha' Αδέμης così come Teodoreto di Ciro (*haer.* 1,17). E' evidente che qui è successo un pasticcio a livello della trasmissione delle consonanti; a parte la lezione di Teodoreto, l'ultima variante dovrebbe essere quella da preferire perché, mentre le altre due non sembrano dare senso, la terza potrebbe rinviare, nonostante la diversa quantità della vocale, alla radice di δῆμος.
 ὀνόμασι = (44) correzione di Marcovich rispetto al singolare di P; Mi. ipotizzava ὀνόματα (lezione che può tentare, dato che risulterebbe l'oggetto del participio aoristo precedente).
 ὑπέθεντο = (45) congettura di Marcovich, da preferire a ἔθεντο di P.
 καί ² = (45) P avrebbe il relativo ἃ, ma è assurdo, dato che anche nel seguito si trova una relativa riferita a ὅρια.
 ἐν = (47) dopo questa preposizione P ha una lacuna; Miller la riempie sulla base di Sesto (τισὶ μὲν κακοποιούσιν, ἐν).
 ὥς = (49) inserisce Duncker-Schneidewin sulla base di Sesto.
 ἢ τετράγωνον...οὖν = (50) inserisce Duncker-Schneidewin sulla base di Sesto.
 συσχηματίζονται = (50) lezione di P, Ps.Ippolito e Mi. a fronte di sxhmati/zontai di Duncker-Schneidewin e Sesto. In questo caso, preferisco la prima lezione, che è pure corrente in Sesto.
 ἐπὶ = (51) Sesto aggiunge l'articolo οἱ.
 τὸ...διάλειμμα = (51) correzione di Duncker-Schneidewin sulla base dell'*usus* dello Ps.Ippolito; P ha il plurale, mentre Sesto τὸ...διάστημα. Forse però si dovrebbe ristabilire la lezione di Sesto.
 κατὰ = (52) lezione ristabilita da Duncker-Schneidewin seguendo Sesto; P ha καί.
 δυεῖν = (52) lezione di P; Duncker-Schneidewin inserisce, sulla base di Sesto, l'articolo maschile plurale οἱ.
 οὐ δὲ τρόπον = (52) inserto di Marcovich sulla base di Sesto 5,44, riportato in apparato (Dunckert - Schneidewin aveva οὐ μὴν δὲ ὄν τρόπον).
 τῇ = (53) inserto di Marcovich sulla base di Sesto.
 ἐν τῷ ἀνθρώπῳ = (52-53) inserto di Dunckert -Schneidewin rispetto a μὲν τὰ ἄνω di P.

κεφάλῃ = (53) il Dativo viene ristabilito da Marcovich (Dunckert - Schneidewin omette), rispetto al Nominativo di P.

τά = (53) lezione di P, mentre Dunckert - Schneidewin aggiunge prima μέν.

δέ = (53) del. Duncker-Schneidewin seguendo Sesto.

πάσχειν = (53) evidente dittografia; del. Duncker-Schneidewin sulla base di Sesto.

συμπάσχειν δέ = (54) del. Marcovich seguendo Sesto.

ἀλλά = (55) lezione ristabilita da Duncker-Schneidewin sulla base di Sesto contro ἄλλη di P.

ἀσμπάθεια = (55-56) la versione con il suffisso privativo è ristabilita da Duncker-Schneidewin a partire da Seste e contro P.

ἄν = (56) inserisce Duncker-Schneidewin da Sesto.

οἱ Περάται = (58) inserzione di Marcovich, probabilmente resa necessaria dalla successiva frase relativa.

οὖν = (60) inserzione, forse inutile, di Marcovich.

ἑαυτοῖς = (62) correzione di Mi. rispetto a ἑαυτούς di P (infatti, il verbo ὑποκείμεναι regge il Dativo).

μήν = (63) aggiunta, forse inutile, di Marcovich.

συγκρίναντας = (67) correzione di Mi. rispetto alla versione al nominativo di P.

ὥς = (67) correzione di Marcovich rispetto al πῶς di P.

Περατικοί = (67-68) Duncker-Schneidewin preferisce l'aggettivo, rispetto a Περάται di P, che però non si accorda con la frase.

2.4 Traduzione

Impariamo dunque dapprima come diffamano Cristo, avendo assunto questa dottrina da parte degli astrologi, operando la rovina per coloro che li seguono in tale errore. Gli astrologi infatti, avendo affermato che il cosmo è uno solo, lo dividono nelle dodici parti dei segni zodiacali fissi e definiscono il cielo delle stelle fisse l'unico immobile; ma ce n'è un altro degli astri mobili <e un altro che ci riguarda, che> chiamano cosmo sia per potenza, che per posizione, che per quantità, cioè la parte <infra>lunare. Un cielo trae dall'altro una sorta di energia per partecipazione e le realtà inferiori partecipano di quelle superiori. Affinché quanto detto sia chiaro, mi servirò in parte delle medesime espressioni degli astrologi, richiamando alla memoria dei lettori quanto spiegato in precedenza nel passo dove abbiamo esposto tutta l'arte degli astrologi. Ciò dunque che essi credono è questo: a partire dall'emanazione degli astri si compiono le generazioni delle realtà inferiori.

I Caldei infatti, levando lo sguardo verso il cielo con un'attitudine troppo minuziosa, affermarono che <i sette pianeti> rendono ragione di cause efficienti per ciascuno dei fatti che ci accadono, ma che le parti delle stelle fisse collaborano. <Dividono quindi il circolo dello zodiaco in> dodici <segni>, ciascun segno in trenta gradi e ciascun grado in sessanta minuti: così infatti definiscono le parti più piccole e indivisibili. Tra i segni zodiacali, alcuni li chiamano maschili, altri femminili, alcuni doppi, altri no, alcuni tropici, altri fissi. Maschili o femminili sono pertanto quelli che possiedono una natura favorevole alla generazione maschile <o a quella femminile>; l'Ariete è infatti un segno maschile, il Toro invece femminile e i restanti secondo la medesima corrispondenza, alcuni maschili, altri femminili. Muovendo da queste affermazioni, credo, <anche i> Pitagorici definiscono la monade maschile, la diade femminile, la triade di nuovo maschile e analogamente i numeri rimanenti, pari e dispari. Alcuni poi, dividendo pure ciascun segno in dodici parti, usano quasi il medesimo metodo: come per l'Ariete definiscono <la prima delle dodici parti il suo Ariete e> maschile, la seconda Toro e femminile, la terza Gemelli e maschile, e per le altre sezioni è il medesimo discorso. Dicono che sono doppi i segni <dei Gemelli> e quello diametralmente opposto ad essi, il Sagittario, la Vergine e i Pesci, mentre non sono doppi i rimanenti. E parimenti sono tropici quelli in cui il sole, trovandosi, muta direzione e compie unconversione nell'atmosfera, come è il segno dell'Ariete e quello ad esso opposto, come la

Bilancia, il Capricorno e il Cancro; nell'Ariete infatti avviene l'equinozio di primavera, nel Capricorno il solstizio invernale, nel Cancro quello d'estate e nella Bilancia l'equinozio autunnale. Queste cose e la loro spiegazione le abbiamo esposte minuziosamente nel libro precedente a questo: donde è possibile che chi ama imparare apprenda che i fondatori dell'eresia peratica, Eufrate il Peratico e Celbe di Caristio, trasponendo differissero solo per i termini, ma <sup>ponessero cose simili per significato, seguendo l'arte a sazietà. Infatti gli astrologi definiscono limiti degli astri quelli in cui affermano più hanno potere gli astri arconti, in quanto la separazione è tra <alcuni che agiscono male> e altri bene; e di essi ne definiscono pure alcuni malfattori, altri benefattori. Sono detti osservarsi l'un l'altro e essere in vicendevole accordo <come> quelli che appaiono in triangolo <o quadrangolo. Quindi> gli astri assumono una configurazione <a triangolo> nell'esaminarsi vicendevolmente con un intervallo interno per tre segni, a tetragono per due. <Nella maniera in cui> nell'uomo, le parti soggiacenti si trovano in condizione simpatetica rispetto <alla> testa e la testa rispetto alle parti soggiacenti, così pure le realtà terrestri con quelle sopralunari; tuttavia, vi è una distinzione e <assenza> tra queste relazioni di simpatia, in quanto esse non possiedono un'unica e medesima riduzione a uno. Questa disposizione e distanza degli astri, di carattere caldaico, <i Perati> che abbiamo sopracitato, rivendicandola a se stessi, mentendo ancor di più, l'hanno proclamata come verbo di Cristo contro di noi attribuendola falsamente alla verità. Danno un nome <quindi> alla posizione degli eoni, alle apostasie delle potenze buone al male e all'unione di quelle buone con le malvagie, chiamandole "toparchi" e "proasteioi" e inventando numerosissimi altri appellativi, non dipendenti da loro. Tuttavia, poiché dissertano senza competenza su tutto il fantasticare degli astrologi riguardo agli astri e introducono il principio di un grande errore, saranno da noi confutati nella forma conveniente. Metterò difatti a confronto con la predetta arte caldaica degli astrologi alcuni degli scritti peratici, a partire dai quali sarà possibile comprendere, sulla base di un confronto, che le affermazioni peratiche sono in accordo con quelle degli astrologi, non con quelle di Cristo.

Par. 14

3.1 Breve introduzione

Con il par.14 si giunge al cuore dell'insegnamento peratico, mediante una lunga citazione, sicuramente diretta e copiata da una fonte a disposizione dello Ps.Ippolito, che l'autore introduce dopo le sue disquisizioni del paragrafo precedente. Il brano, di ardua comprensione e falcidiato dalle lacune, lascia trapelare però ancora una sezione cosmologica: in essa, viene offerto, per così dire, l'organigramma degli arconti (chiamati *proasteioi*, come già accennato nel paragrafo precedente), distribuiti su più livelli, che sbarrano la strada all'anima nell'ascesa verso Dio (*ascensio animae*). Così, impercettibilmente, viene preannunciato il passaggio dalla parte cosmologica a quella antropologica e soteriologica, già preannunciata prima e che si dispiegherà nei paragrafi successivi.

3.2 Discussione delle fonti

Una sola espressione, molto esplicita, dell'estensore, posta immediatamente all'inizio del paragrafo, lascia capire che egli, questa volta, copia da una fonte che ha sotto mano (1-2):

Δοκεῖ οὖν παρατάξαι μίαν τινὰ τῶν παρ' αὐτοῖς δοξαζομένων βίβλων, ἐν ἣ λέγει. L'espressione impiegata dallo Ps.Ippolito, con la sua chiarezza, ci informa che egli sta procedendo ad una citazione diretta, nella fattispecie da un libro sulle dottrine dei Perati (si noti il verbo **παρατάξαι**, "allegare"), il che rende il testo tanto più prezioso (tant'è vero che l'editore Marcovich inserisce la citazione tra virgolette). La stessa complessità del brano, così difficilmente comprensibile ed esoterico, sicuramente al di là delle possibilità di comprensione dello stesso

redattore (che proprio per questo deve avere preferito un lungo inserto in citazione diretta), avvalora l'idea che l'estensore abbia preferito copiare la sua fonte.

Il diverso atteggiamento dello P.Ippolito nei confronti dei materiali del par.12 e di quello riportato nel par. 14 lascia capire che egli era confrontato con fonti diverse: una più esplicita, di carattere filosofico ed "essoterica", per il par.12, un testo che lo P.Ippolito non si è quindi peritato, talora, a sintetizzare e riformulare, ritenendo di poterne offrire un'interpretazione fedele; l'altra, invece, ostica ed esoterica, per il par.14, fonte che egli ha preferito riprendere *verbatim* per la sua maggiore difficoltà, al limite dell'enigmaticità. E' impossibile sapere se già il documento in mano allo Ps.Ippolito contenesse lacune o imprecisioni, che si sono comunque accumulate nel corso della tradizione scritta.

Del resto, fedele al principio che basta l'esposizione per la confutazione eresilogica, lo Ps.Ippolito potrebbe anche avere seguito un calcolo più maligno: avere riassunto o riformulato il materiale filosofico-cosmologico, di apparenza più neutra e meno "strana", e avere invece lasciato così com'era quello magico-esoterico, di parvenza più peregrina e bizzarra, prevedibilmente meno digeribile per i lettori.

L'ultima riga del testo recita invece così (55-56):

Οὗτοί εἰσιν οἱ προάστειοι ἕως αἰθέρος· οὕτω γὰρ καὶ ἐπιγράφει τὸ βιβλίον.

La prima parte della frase chiarisce che i nomi fin qui elencati corrispondono ai *proasteioi*, gli arconti del sistema peratico, e fa parte del testo citato dallo Ps.Ippolito; quest'ultimo però aggiunge un chiarimento, affermando che "Proasteioi" è pure il titolo del documento da lui ricopiato. Abbiamo quindi la certezza che si trattasse di uno scritto a se stante.

3.3 Discussione critico-testuale

Questo è sicuramente il brano più arduo, dal punto di vista critico-testuale, dell'intera sezione peratica, tale da costringere gli editori ad esercitare più volte la loro acribia filologica.

ἔξουπνισμού = (2) Marcovich propone in alternativa **ἔξουπνισμένου** ovvero il participio perfetto, sulla base di *el.* V,7,30 e 32 o di V,17,8; ma è meglio mantenere il sostantivo, che, del resto, fa perfettamente senso.

θολοῦ = frutto di una correzione di Duncker-Schneidewin, laddove P ha **θόλου**; ora, mentre la voce parossitona significa propriamente "tholos", cioè "cupola", quella ossitona indica "fango, melma, sudiciume"; la correzione è perfettamente giustificata.

ἦ² = (5) inserto, probabilmente inutile di Marcovich (l'articolo è già presente nel passo).

τὰ ἐρχόμενα = (6) qui Marcovich congettura, ma in apparato, **τὰ ἔχόμενα**: lacongettura tenta infatti, dato che il senso, così come viene riportato il testo, non pare pienamente soddisfacente e **τὰ ἔχόμενα**, del resto molto simile graficamente a **τὰ ἐρχόμενα**, potrebbe essere inteso come "le realtà ferme, immobili"; tuttavia, a rigore questa lezione risulterebbe un doppiante parziale di **φέρουσα τὰ μένοντα**, per di più in contraddizione con esso; inoltre, con **τὰ ἐρχόμενα**, la potenza del Chaos viene detta alle origini del movimento, poiché è essa che "scioglie" le realtà in moto. Per questo motivo, viene cautamente mantenuta la lezione originale.

γέμοντα = (7) frutto di una congettura di Marcovich al posto del **μένοντα** di P, che ha tutta l'aria di una dittografia: a proposito di questo participio si sono accumulate le congetture dei più vari editori, dallo **στείνοντα** di Mi. ("realtà strette"), allo **στένοντα** ("realtà gementi") di Cr, fino al **μέλλοντα** ("realtà future") di Wendland, francamente poco giustificabile. Probabilmente, la congettura di Marcovich è la più sensata, nonostante tutto, perché il suo participio ha un significato pressoché opposto a quello del participio nominativo da cui dipende, opposizione richiesta dal senso del passo, che esprime una serie di paradossi a carico della potenza del Chaos.

ἦ = (7) altra aggiunta forse inutile di Marcovich, che integra articoli a oltranza senza il sostegno del ms., per il fatto che esso si presenta molto scorretto, specie su questo piano. Nonostante le buone intenzioni, questo modo di procedere suscita perplessità.

τῆς = (8) altro articolo aggiunto da Marcovich.

ἀπολαύουσα = (9) Wendland sostituisce questo participio con ἀπολαβοῦσα, ma non pare necessario: in effetti, ἀπολαμβάνω possiede un senso più generico ("prendo, ricevo"), mentre ἀπολαύψ regge perfettamente l'accusativo della cosa di cui si trae vantaggio e la preposizione ἀπό più genitivo delle persone o degli enti da cui si trae vantaggio.

ἦ = (9) altro articolo aggiunto da Marcovich.

δηλοῦσα = (9) correzione di Mi. poiché P aveva la forma all'accusativo; in effetti, se si dovesse mantenere l'accusativo di P δηλοῦσαν, si dovrebbe supporre una lacuna, perché così la frase non riesce a connettersi alla sfilza di participi nominativi e femminili precedenti; inoltre, se anche questo participio fosse all'accusativo, non si vedrebbe quale potrebbe esserne l'indispensabile complemento oggetto. Con questa correzione, il testo dà senso.

αὐτῆς = (9) frutto di una correzione di Cr.: P aveva αὐτῶν, probabilmente riferibile agli "occhi" di cui sopra o alle acque superiori; offre un senso migliore l'idea che la potenza del Chaos si accompagni ad un'altra, che gestisce le acque superiori, quindi questo pronome va al singolare.

<ἦ> ἐκλήθη = (10) l'aggiunta è dovuta a una congettura di Cr. A dire il vero, qui si potrebbe forse integrare un relativo ἣ, riferito alla seconda potenza sopra descritta, ma lascio il testo così com'è.

τοῦ = (12) congettura necessaria di Mi. al posto del τῆς di P.

καί ² = (12) aggiunta, forse inutile, di Marcovich.

ἄρσενόθης = (14) forma corretta da ἄρρενόθης di P (cfr. pure la riga 51).

ἦ = (14) congettura di Marcovich rispetto a ἡ di P oppure ἥ di Mi.

διαχύνει = (16) correzione di Mi. rispetto a P, δαχύνει.

λεπτὴ οὔσα = (16) lezione originale di P rispetto alla congettura **λεπτύνουσα** di Wendland; dato che il verbo λεπτύνω assume un valore prevalentemente transitivo, mentre qui ne sarebbe richiesto uno intransitivo, mantengo la lezione di P.

καθαίρουσα = (16) lezione di P rispetto a καθαίρει congetturato da Marcovich, ma, a dire il vero preferibile, perché participio parallelo a quello precedente.

ὄμβρον = (17) inserzione di Marcovich, forse necessaria, anche se qui non è segnalata una lacuna.

ἄτραπῶν = (17) lezione di P, dal senso perfettamente integrato nel testo (ἄτραπός = "sentiero"), al posto di σατραπῶν congetturato inutilmente da Marcovich (perché introdurre i satrapi in questo testo?).

πρὸς τὸ μὴ πολεμῆσαι ἢ ἐναλλάξαι τὸ μὴ δι' αὐτῆς = (18) testo originale di P, sfigurato dalle congetture di Marcovich (διασημαίνουσης, integrato sulla base di V,16,14 a partire da μὴ δι' di P, mutato da Diels in ἡ δ'; si veda pure il τόπον di Diels, al posto di τὸ). Va bene che questa è una parte di grande complessità ed ardua da comprendere, nonché falcidiata dalle lacune, ma l'intervento del filologo ha decisamente complicato la situazione, cosa di cui questo testo non ha assolutamente bisogno.

ἐγένοντο = (20) correzione di Marcovich rispetto all'ἐγένετο di P.

ἰνώ = (21) congettura giustificata di Mi. al posto della lezione di P ἰη.

Νεβρών = (21) congettura di Marcovich (cfr. V,16,11), a fronte della lezione Νεβρώδ di Wendland e νεβρόη di P, ovviamente impossibile; probabilmente, per motivi grafici, è più sensata la congettura di Marcovich. Dopo questo nome è segnalata una lacuna che Cr. tentava di colmare con un ὅδε.

δωδεκαγώνιον = (22) la versione corretta, con la seconda ω, è frutto di una correzione di P, a fronte di δωδεκαγόνιον.

τήν = (22) integrazione forse inutile di Marcovich.

χροαίς = (23) correzione rispetto al χροαίς di P.

τήν = (23) deleta Marcovich, forse inutilmente.

Κόρην = (24) lezione di P, corretta impropriamente da Cr. in Κρόνον.

Λοαί, Οὐωάβ = (24-25) gli accenti sono stati apposti da Marcovich; in P non ce l'hanno. Il secondo termine potrebbe essere anche Οὐωαύ, Οὐωαή. Nella riga successiva, intorno ad ἄλλοι, il testo è inesorabilmente compromesso. οἱ è integrazione di Marcovich.

- ἡώρηται** = (28) correzione di Mi.; P presentava αἰώρηται, con un' ε soprascritto; Wendland congettura αἰωρεῖται. In ogni caso, il verbo originale è αἰωρεω, "sospendo", al medio "sono sospeso". Data la correzione soprascritta di P, è meglio optare per il perfetto di Marcovich, invece che per il presente di Wendland.
- Ἀέρος** = (29) lezione corretta di P, a fronte della congettura ἄστέρος di Duncker-Schneidewin.
- καὶ ἄερος δύσεως** = (29) supplevit Marcovich, probabilmente inutilmente.
- οἰκονόμος** = (29) Marcovich corregge questa lezione di P al plurale, rendendo così l'astruso nome successivo un doppio nome (per questo motivo, egli integrava il passo come sopra, considerando che gli arconti dell'aria fossero due e che il terzo fosse Ariel, menzionato successivamente); ma tutto lascia pensare, nel testo, che l'integrazione già vista sia inutile, mentre è più prudente lasciare questo sostantivo al singolare.
- καὶ** = (30) aggiunta di Marcovich, volta a salvaguardare il plurale; però, bastava inserire una virgola.
- Κουρήτας** = (30) correzione di Marcovich per la lezione di P κουρήτας.
- ἔγένοντο** = (31) correzione di Marcovich rispetto all'ἔγένετο di P.
- Βριάρης** = (31) frutto di una correzione di Marcovich (volta a salvaguardare l'h, dato che il termine sarebbe Βριάρευσ, oppure Βριαρέως) a fronte dell'impossibile lezione di P βιάρης e di Mi. Βριάρης. E' forse più prudente mantenere la lezione di Marcovich.
- ἔγένοντο** = (33) correzione di Marcovich rispetto all'ἔγένετο di P.
- ἀνατολῆς** = (35) versione originale di P, che Marcovich non aveva bisogno di trasformare nell'aggettivo ἀνατολικῆς, per quanto volesse salvaguardare il parallelismo con l'altro aggettivo αἰθερίου.
- ὄν** = (35) frutto di una correzione di Mi., allo scopo di salvaguardare la concordanza con il precedente maschile; P aveva il neutro.
- Μυγδών** = (39) lezione di Marcovich rispetto al Μυγδώνη di P; Duncker-Schneidewin ha Μύγδων.
- θεοῦ** = (39) supplevit Marcovich, sulla base della lezione della riga 37, ma inutilmente, perché questo Genitivo poteva rimanere sottinteso.
- δ'** = (40) integrazione di Marcovich.
- Μίσυρ** = (41) è la lezione di P, ma Marcovich, pur mantenendola nel testo, ipotizza l'alternativa Μισούρ, desunta da *Ios.* 13,21.
- Πραξιθέα** = (41) congettura di Marcovich, rispetto all'impossibile ἀπραξία di P e Wendland ed alla congettura Πραξιδίκη (la dea della vendetta, appellativo di Persefone) di Duncker-Schneidewin, riconosciuta da Cr. Data la presenza nella serie di Trittolemo e il collegamento con Demetra, ha ragione Marcovich a proporre Prassitea, la moglie di Trittolemo stesso.
- πυρός** = (42) aggiunta di Marcovich sulla base della riga 45, forse necessaria, perché la lezione potrebbe essere caduta per la prossimità al più volte ripetuto δεξιά.
- καρπῶν** = (42) è la lezione di P; Cr. ipotizzava καρῶν.
- Βουμέγας** = (43) lezione di P; Miller ipotizzava Βουζύγης.
- Ζωδάριον** = (44) la lezione con lo iota sottoscritto è introdotta da Marcovich, laddove il testo di P non possedeva lo iota sottoscritto. Marcovich segnala la congettura Ζηνάριος di Bidez e Cumont.
- Ἀστράμψυχος** = (44) lezione di P, per cui Marcovich richiama i PGM 8,1, in cui la medesima forma è al Genitivo; Bidez e Cumont, *ibid.*, avevano la forma leggermente diversa ἄστράμψυχος.
- Φλεγύας** = (46) congettura di Marcovich al posto di φλέγων, lezione di P, accettata da Miller e Wendland; Duncker-Schneidewin presenta la congettura Φαέθψν, accettata da Cr.
- Παδουήλ** = (47) congettura di Marcovich fondata sul nome di un angelo ebraico; riguardo a questo punto si è sbizzarrita l'acribia filologica, poiché P ha l'impossibile τὰ δύκεν. κέλαδος. Se Duncker-Schneidewin congettura giustamente per la seconda parola Ἐγκέλαδος, riguardo al primo Mi, ipotizza Τάλως (probabilmente errato) e Duncker-Schneidewin Τυδεύς, che pure non

convince. Impossibile fornire una soluzione definitiva al momento, anche se quella di Marcovich è forse la più vicina al testo.

ἔκ = (48) aggiunta di Marcovich, probabilmente necessaria.

κρεμάμεναι = (48) correzione dal κρεμνόμεναι di P.

Ἀθάμας = (50) versione con accento corretto dalla lezione ἄθαμάς di P.

Γανυμήδης = (53) versione corretta della lezione con doppio ν di P.

Ἀμυμώνη = (54) lezione di Marcovich, a fronte di ἄμημόνη di P, corretto dalla seconda mano in Ἀμημώνη.

Ἰασίων = (55) frutto di una correzione inutile di Duncker-Schneidewin, in quanto P aveva ἰάσων.

ἔως = (55) Wendland anteponeva a questa preposizione οἱ.

3.4 Traduzione

Sembra pertanto giusto allegare uno solo dei testi celebrati presso di loro, in cui si afferma: "Io sono la voce del risveglio nell'eone della notte; pertanto, inizio a svelare la potenza proveniente dal Chaos. La potenza della melma abissale, quella che sostiene il fango dell'incorruttibile, immenso liquido, l'intera potenza della convulsione abissale, dall'aspetto acqueo e in perenne agitazione, che porta le realtà durevoli, contiene quelle che tremano, scioglie in libertà quelle in moto, alleggerisce quelle cariche, abbatte quanto cresce, fedele amministratrice delle vestigia dei venti, essa che trae vantaggio dalle acque piante dai dodici occhi del precetto¹, che mostra il sigillo alla potenza amministratrice assieme a lei delle sovrastanti acque invisibili, fu chiamata Mare. Questa potenza l'ignoranza chiamò Kronos, custodito in catene, poiché cingeva l'intrico del fitto, nebuloso, oscuro, buio Tartaro. A sua immagine furono generati Cefeo, Prometeo, Iapeto. La potenza creduta mare è androgina; essa è quella che accorda il sibilo che si leva dalle dodici bocche ai dodici flauti; trabocca essendo sottile ed abbatte la levata che trattiene la violenta <pioggia>; e sigilla le vie dei suoi sentieri, per non combattere o mutare ciò che non passa attraverso di lei; la figlia Tifonica è fedele custode delle acque di ogni genere; il suo nome è Chorzar. Questa, l'ignoranza chiamò Poseidon; a sua immagine furono generati Glauco, Melicerte, Ino, Nembrod...Avendo circondato la piramide a dodici angoli, oscurando la porta che introduce nella piramide con colori variopinti e portando a compimento con esattezza ognuna che sia del colore della notte. Questo l'ignoranza chiamó Kore. Gli appartengono cinque ministri: il primo è U, il secondo Aoai, il terzo Uó, il quarto Uoab, il quinto....altri... fedeli amministratori della sua toparchia, che riposano giorno e notte nella loro potenza. Questi l'ignoranza chiamó pianeti, "astri erranti", ai quali è sospesa la generazione corruttibile.

L'amministratore del sorgere dell'aria è Carfacasemeocheir, Eccabbaccara; l'ignoranza li chiamó Cureti. Il terzo arconte dei venti è Ariel; a sua immagine furono generati Eolo, Briareo. E l'arconte delle dodici ore della notte è Soclan; l'ignoranza lo chiamó Osiride. A sua immagine furono generati Admeto, Medea, Elleno, Aithusa. L'arconte delle dodici ore del giorno è Euno; questo è amministratore della prima volta celeste dell'oriente ed eterea; l'ignoranza lo chiamó Iside. Il suo segno è l'astro del Cane; a sua immagine furono generati Tolomeo di Arsinoe, Didime, Cleopatra, Olimpiade. La potenza destra di Dio; l'ignoranza la chiamó Rea; a sua immagine furono generati Attis, Migdone, Enone. La potenza sinistra: ha potere sul nutrimento; l'ignoranza la chiamó Demetra, il suo nome è Bena. A sua immagine furono generati Celeo, Trittolemo, Misur, Prassi<te>a. La potenza destra <del fuoco>; ha potere sui frutti. L'ignoranza la chiamó Mena: a sua immagine furono generati Boumegas, Ostane, Hermes Trismegisto, Curite (?), Petosiris, Zodario, Berosso, Astrampsuco, Zoroastro. La potenza sinistra del fuoco: l'ignoranza lo chiamó Efesto; a sua immagine furono generati Erittonio, Achille, Capaneo, Flegias, Meleagro, Paduel, Encelado, Raphael, Suriel, Onfale. Tre sono le potenze intermedie, sospese <ne>ll'aria: esse sono causa della generazione. L'ignoranza le chiamó Moire: a loro immagine furono generati la casa di

¹Qui, purtroppo, la traduzione rimane molto incerta, così come anche in altri punti successivi.

Priamo, quella di Laio, Ino, Autonoe, Agave, Atamante, Procne, le Danaidi, le Peliadi. La potenza androgina che sempre si trova nella condizione dell'infanzia, esente dalla vecchiaia; è responsabile della bellezza, del piacere, del pieno vigore, del desiderio, della passione. L'ignoranza la chiamò Eros; a sua immagine furono generati Paride, Narciso, Ganimede, Endimione, Titono, Icario, Leda, Amimone, Teti, le Esperidi, Giasone, Leandro, Ero. Questi sono gli eoni periferici fino all'etere" così infatti l'autore intitola pure il libro.

Par. 15

4.1 Breve introduzione

Dopo la lunga citazione del par. 14, l'estensore dell'*Elenchos* si concede una pausa erudita per convincere il lettore del suo assunto di base, cioè che i Perati derivano la loro eresia dal sapere astrologico. Anche in questo caso, egli fa ricorso alla propria erudizione e cita nuovamente Sesto Empirico, a 15,4,13-17, senza contare alcune incursioni nel lessico di quest'ultimo. Ovviamente, tutto il paragrafo rimanda all'interpretazione ps.ippolitea e materiali originali peratici paiono scarsi, in gran parte mediati o sintetizzati; il paragrafo si rivela però importante per comprendere il metodo di lavoro dell'estensore.

4.2 Discussione delle fonti

Le espressioni che rimandano alla percezione dello Ps.Ippolito sono:

- **Καταφανὴ <ς μὲν οὖν > σύμπασιν εὐκόλως γεγένηται ἡ τῶν Περαιτῶν αἵρεσις ἀπὸ τῆς τῶν ἀστρολόγων μεθρημοσμένη τοῖς ὀνόμασι μόνοις** = (1-2) Secondo lo Ps.Ippolito, dovrebbe essere "evidente a tutti" che i Perati derivano il loro pensiero da quello astrologico: il motivo, comunque, non è del tutto evidente anche a chi abbia letto il complicato par.14; in esso, infatti, il sapere astrologico non è immediatamente perspicuo, salvo prendere in considerazione il fatto che esso sottintende una ben precisa struttura del cosmo e cita in modo sparso alcuni elementi come pianeti, astri, personaggi mitologici catasterizzati ecc. Probabilmente, qui il redattore procede sulla base del suo assunto preferito: l'esposizione dei materiali ereticali basta alla confutazione. Tuttavia, il legame tra Perati ed astrologia è di sicuro convinzione dell'estensore: infatti, per quanto l'astrologia occupi un posto importante nella dottrina peratica, il suo ruolo nella formazione del pensiero del gruppo non appare così esclusivo come allo Ps.Ippolito.
- **Τὸν δὲ αὐτὸν τρόπον περιέχει καὶ τὰ ἕτερα αὐτῶν βιβλία, εἴ τιτι φίλον εἴη διὰ πάντων ἔλθειν** = (3-4) Lo Ps.Ippolito asserisce qui che gli altri scritti in suo possesso oltre al *Proasteioi* da lui copiato e concluso, proseguono allo stesso modo. Da qui ricaviamo alcune notizie importanti: innanzitutto, lo Ps.Ippolito aveva a disposizione, non si sa come, una pletora di opuscoli peratici; inoltre, essi apparivano dello stesso tenore del *Proasteioi* (anche se prudenza impone di non fidarsi troppo del punto di vista del Nostro, che spesso giudica i gruppi di cui parla sulla base di schemi preconcepi un po' rigidi). L'autore evita quindi di continuare la sua citazione diretta dei documenti peratici e lascia al lettore la volontà di continuare, se vuole, la lettura (il che permette di intendere come questi scritti fossero di reperibilità sufficientemente agevole). Al filologo non resta che rimpiangere cotanta reticenza a fronte di materiale irrimediabilmente perduto.
- **Πάντων γὰρ, ὥς ἔφην, τῶν γεννητῶν τῆς γενέσεως αἴτια νομίζουσιν εἶναι τὰ ἀγέννητα καὶ τὰ ὑπερκείμενα, καὶ γεγονέναι κατ'ἀπόρροϊαν τὸν κόσμον τὸν καθ'ἡμᾶς...**(4-7)= L'incidentale chiarisce che l'estensore si connette qui a quanto detto prima: difatti, egli riassume tramite un'infinitiva il pensiero fin qui riferito per il gruppo, secondo cui tutto quanto esiste quaggiù deriva, tramite la generazione, dalle realtà superiori

e ingenerate. Effettivamente, questa asserzione corrisponde al par. 12. Aggiunge però, sempre in forma infinitiva, quindi in discorso indiretto, il fatto che il cosmo di quaggiù sia stato originato grazie all'*aporroia*, l'"emanazione", termine già emerso nel par.13. Il redattore continua dunque il riferimento indiretto e riassuntivo alla dottrina peratica: parrebbe dal discorso che l'emanazione appartenga al bagaglio dottrinale peratico, però è bene mantenere un pizzico di cauto scetticismo e ventilare pure la possibilità che l'*aporroia* sia un concetto filosofico familiare allo Ps.Ippolito e da lui introdotto nell'esposizione per spiegare quanto finora riportato. La generazione possiede comunque, come vedremo meglio in seguito, un posto importante nel pensiero del gruppo.

- **Ὅν ἰδικὸν ἐκεῖνοι καλοῦσι** (7)= questa incidentale conferma che il termine ἰδικὸν fa parte della terminologia peratica genuina. Ciò risulta quindi una conferma anche in rapporto al passo analogo di V,12, la cui prima parte, come si ricorderà, appariva riassunta e non riportata *verbatim*. D'altro canto, questo inserto, che ci fa rimanere nell'ambito del fluire del pensiero peratico, ci permette di rinviare ad esso con maggiore probabilità anche la riga precedente sull'*aporroia*.
- **...Καὶ τούτους πάντας ὁμοῦ τοὺς ἀστέρας τοὺς θεωρουμένους ἐν τῷ οὐρανῷ τῆς γενέσεως αἰτίους γεγονέναι τοῦδε τοῦ κόσμου, ἐναλλάξαντες αὐτῶν τὰ ὀνόματα, ὥς ἀπὸ τῶν προαστείων ἔστι συγκρίναντας εὐρεῖν** = (7-10) La prima parte della frase riprende la forma infinitiva in discorso indiretto di quanto precede l'incidentale, quindi dovrebbe appartenere alla medesima relazione compiuta sopra sul sapere peratico. Bisognerebbe allora comprendere che gli astri sono, secondo gli eretici, all'origine della generazione del cosmo, insegnamento in sintonia con quanto sostengono i Perati in altri punti della notizia. Tuttavia, il participio aoristo successivo induce un certo dubbio: infatti, i Perati, secondo lo Ps.Ippolito, avrebbero la brutta abitudine di cambiare solo i nomi degli astri (il genitivo αὐτῶν deve riferirsi per forza a questi ultimi, unico plurale della frase precedente), come sarebbe possibile scoprire dal brano *Proasteioi*. In realtà, la cosa non pare affatto evidente dal documento in questione: esso pare citare gli arconti distribuiti sulle varie fasce del cosmo, arconti che però non corrispondono sempre agli astri, dato che essi sono citati solo in un livello, piuttosto elevato, dell'universo, mentre gli altri concernono altre realtà naturali (elementi come fuoco, acqua, aria, le ore del giorno e della notte ecc.). Insomma, questa sarebbe un'interpretazione che lo Ps.Ippolito impone di sua iniziativa al testo citato. Ciò revoca quindi in leggero dubbio anche l'infinitiva immediatamente precedente, cioè che gli astri visibili in cielo siano i responsabili della generazione: certo, questa credenza è confermata da *elench.* V,16,6, dove gli astri sono equiparati ai serpenti nocivi del deserto di *Num.* 21. Però, gli astri, di per sè, appartengono al cielo delle stelle fisse, sito al di là di quelli planetari, quindi di solito distinto dall'universo corruttibile: il documento *Proasteioi* pare invece riferirsi proprio ai cieli planetari. Quindi, per così dire, delle tre infinitive che costituiscono il discorso indiretto sul pensiero peratico, la prima appare la più sicura, mentre, man mano che si avanza nel discorso, si percepisce l'intromissione del criterio interpretativo del redattore. In ogni caso, però, il cuore dell'insegnamento peratico non è svisato pesantemente ed è riflesso dal resto della notizia; quindi anche questo sunto può essere impiegato per ricostituire la filosofia del gruppo.
- **....τὰ ἐνθάδε ἀπὸ τῆς ἀπορροίας τῶν ἀστέρων γένεσιν ἔχειν καὶ φθορὰν λέγουσι καὶ διοικεῖσθαι.** = (12-13) Qui il estensore riferisce quanto i Perati "dicono": siamo sempre nell'ambito del discorso indiretto, sospesi alla precisione del redattore ed al suo riassunto. Questo insegnamento, riferito di seconda mano, concerne quindi l'*aporroia* dagli astri, che si manifesta nelle realtà materiali inferiori, così come il cosmo è emanazione di quelle superiori. Al tempo stesso, l'influsso astrale lega il cosmo inferiore all'avvicinarsi di genesi e corruzione. In definitiva, queste righe appaiono un sunto di concetti peratici, in cui però, talora, si avverte lo zampino dei preconcetti ps.ippolitei.

- ' **Ἐπεὶ γοῦν οἱ ἀστρολόγοι ἴσασι...** = (13) Questa formula introduce una citazione diretta da Sesto Empirico (*Adv.math.* V,12-14, più accenni nel seguito). È interessante notare come l'estensore cucia questa citazione diretta di un autore riconosciuto all'interno di un testo concernente una realtà differente (ancorché ricollegata all'astrologia) senza fare uso di una formula d'introduzione specifica. Siamo al limite del plagio: l'estensore fa sfoggio di erudizione copiando da un altro autore. Anche se la procedura non era insolita nell'antichità, certo non scrupolosamente attaccata al *copyright*, in questo caso essa attira l'attenzione, perché denuncia il carattere di erudito ossessivo e poco originale del redattore, capace di trasporre nei suoi testi in modo farraginoso lunghi stralci altrui e di creare degli autentici *patchworks*. Da un lato, ciò fa sperare pertanto che anche i suoi riferimenti ai Perati siano analogamente privi di fantasia e, quindi, piuttosto fedeli; d'altro lato, il testo ripreso da Sesto Empirico si segnala per una serie di inesattezze, che, a prescindere dalla questione, comunque non trascurabile, dell'evoluzione del testo di Empirico stesso, danno ragione al Marcovich quando osserva la sciatteria del manoscritto. Appare più difficile pronunciarsi sull'estensore.
- ' **Ἀλληγορῶντες....κατόψεται σαφῶς πᾶσαν αὐτῶν τὴν πραγματείαν ἀστρολογικὴν διδασκαλίαν καθεστῶσαν** = (17-24) Queste sono asserzioni di Ippolito, fondate apparentemente su nient'altro che le sue interpretazioni. Egli infatti ricollega il centro alla monade, la destra al punto d'inclinazione e la sinistra all'epanafora, ma, a quanto pare, queste corrispondenze non hanno altra ragione d'essere che i collegamenti esteriori rinvenuti dal redattore tra astrologia e pensiero peratico.

Esaminiamo ora il merito delle corrispondenze ippolitee. Il centro astrologico (ovvero il punto cardinale che incontra l'eclittica), secondo l'estensore, corrisponderebbe tra i Perati alla monade - Dio; tuttavia, se il Dragone-*Logos* (come si vedrà tra breve) è sul polo, non si vede come questa equazione possa tenere. Il Dio sommo, infatti, dovrebbe trovarsi ben oltre il cielo delle stelle fisse, al di fuori dell'universo: tra Pleroma e cosmo, la costellazione del Dragone, che rappresenta il *Logos*, funge infatti da "porta, *horos*". Non si vede allora che cosa ci faccia il Dio supremo su di un punto qualsiasi dell'eclittica. L'asserzione di Ippolito contiene inoltre un grosso errore: egli mette sullo stesso piano "Dio", "monade" e "generazione", il che è impossibile: infatti, o il dio della generazione è il Demiurgo, ma allora non può essere definito monade, termine filosofico di connotazione consuetamente positiva, specie nello gnosticismo, in contrasto con la pluralità ¹; oppure, si tratta proprio del Dio vero, ma allora non può essere il "Dio della generazione", dato che quest'ultima appartiene all'ambito di corruzione. Insomma, l'interpretazione ippolitea appare campata in aria e non radicata nel testo che l'estensore stesso presenta, stando almeno alle fonti in nostro possesso. Infine, punto d'inclinazione e epanafora vengono fatti corrispondere alla destra ed alla sinistra solo a causa della loro posizione sulla carta del cielo; però destra e sinistra non paiono avere, nel documento peratico, un'importanza così centrale, dato che esse sono menzionate solo in merito a due fasce di arconti (esseri notoriamente negativi), ma non assumono un'importanza pregnante per il resto del *dossier*. Quindi, la destra non significa nient'altro che il lato favorevole e la sinistra quello sfavorevole: nei termini di Orbe: "La destra indica per gli gnostici la realtà "superiore" e la sinistra quella "inferiore" ². Inoltre, mentre centro, punto d'inclinazione ed epanafora appaiono realtà astronomiche tra loro omogenee, valori posti su di uno stesso piano, è evidente come l'importanza di valore della monade, della destra e della sinistra nel documento peratico sia disomogenea. Poi, mentre il brano peratico sembra descrivere il cosmo nel suo complesso, lo Ps.Ippolito, limitandosi a prendere in considerazione questi tre valori astronomici, fa riferimento ad una semplice porzione della sfera delle stelle fisse, per cui l'analogia da lui istituita

¹ Cfr. sul contrasto tra unità e molteplicità e sulla negatività di quest'ultima H.Jonas, *Lo gnosticismo...*, op.cit., pp.78-81.

² L'osservazione pertiene un testo degli Ofiti (cfr. *haer.*I,30,14,263ss), in cui, dopo l'ascensione, il Messia, di indole psichica, si asside alla destra del Demiurgo, raggiungendo così il controllo su di esso e il suo livello: cfr. A.Orbe, *La teologia...*, op.cit., vol. II, cit. p.434.

crolla. Infine (e soprattutto) gli arconti *Proasteioi* non possono essere stelle, dato che solo una fascia di essi, una delle più esterne, riguarda i pianeti, sotto ai quali gli astri non possono trovarsi, almeno secondo la cosmologia antica; quindi le fasce al di sotto non possono concernere gli astri, ma neanche quelle al di sopra, dove prevale l'elemento acquatico, tipico del caos e dei limiti del cosmo. È da immaginare che, oltre questo caos, si trovino le stelle fisse. Pertanto, il ragionamento dello Ps.Ippolito, tutto fondato su costellazioni ed astri, rimane senza valore. L'unica fonte di questa "allegoria" è la sua immaginazione.

4.3 Discussione critico-testuale

Καταφανής = (1) integrazione di Marcovich, resa necessaria dalla costruzione personale della frase; egli aggiunge anche μὲν οὖν, richiesti dall'incipit di paragrafo.

ἐνηλλαγμένη = (2) inserzione di Marcovich sulla base della successiva riga 9 e di analoghe espressioni del documento, ma inutile, perché questo participio duplica nel senso il già presente μεθρροσμένη.

κατ'ἀπόρροιν = (6) correzione sulla lezione imprecisa κατὰ ἀπορίαν di P.

αὐτῶν = (6) inserzione inutile di Marcovich.

τὰ ὀνόματα = (9) Marcovich inserisce il plurale, laddove P aveva il singolare. Difatti, in queste espressioni (si veda anche V,13,62), di solito è presente il plurale, anche se non sempre (cfr. V,13,59). Al Genitivo plurale αὐτῶν si accorda però meglio il plurale.

καὶ πάντα = (11-12) inserzione di Marcovich sulla base della riga 4, perfettamente inutile.

δύσιν = (14) lezione di P; Marcovich opera il confronto con Sesto Empirico V,12-13 e 51, dove compare il participio neutro δύνον; è meglio tuttavia mantenere la lezione di P, perfettamente corrispondente agli altri termini astrologici qui impiegati.

ἐκάστω = (15) inserzione di Marcovich, probabilmente inutile (si trova nel bel mezzo di due genitivi, che dovrebbero essere collegati tra loro).

ἄλλων = (15) inserzione di Marcovich, a fronte di ἄλλως di P.

γινομένων = (15) lezione di P; Miller ipotizza κινουμένων.

τὸ = (16) consueta inserzione di articolo da parte di Marcovich, questa volta, forse, necessaria.

ἄλλας = (17) inserzione di Marcovich, probabilmente opportuna.

κέντροις = (17) seclisit Marcovich considerandolo una dittografia, mentre Duncker-Schneidewin congetturava il genitivo; lasciamo qui la versione di Marcovich, in quanto più scorrevole ed adatta al contesto.

οὗτοι = (18) inserzione di Marcovich, probabilmente inutile.

ὑποτυποῦσι = (19) congettura di Duncker-Schneidewin rispetto alla lezione ὑποτυποῦντες di P. Forse avrebbe potuto rimanere anche il participio originale, parallelo ad ἀλληγοροῦντες, ma il presente rende effettivamente più sciolto il periodare.

ἐπαναφοράν = (22) Marcovich integra ἐπανάφοράν, forse a ragione, data la medesima lezione in passi paralleli come alle righe 17 e 20. Duncker-Schneidewin, rispetto alla lezione di P, che aveva, erroneamente, l'accento grave, inserisce ἀναφοράν.

καὶ ³ = (22) aggiunta di Duncker-Schneidewin, necessaria.

κατόψεται = (22) lezione di P, a fronte della congettura καὶ ὄψεται di Miller.

4.4 Traduzione

É <quindi> facilmente divenuto evidente a tutti che l'eresia dei Perati è frutto di una trasformazione a partire da quella degli astrologi per i soli nomi: pure gli altri loro libri racchiudono il medesimo metodo, casomai qualcuno avesse a cuore di scorrerli tutti. Infatti, come dicevo, ritengono che causa della generazione di tutti gli enti generati siano le realtà ingenerate e superiori, che il nostro cosmo – che essi chiamano "particolare"- abbia avuto origine per emanazione e che tutti insieme questi astri, che si contemplano nel cielo, siano stati responsabili

della generazione di questo universo, per cui ne mutano i nomi, come è possibile scoprire, grazie al confronto, a partire dallo scritto Proasteioi. In secondo luogo, allo stesso modo, come il cosmo ha avuto origine dall'emanazione della realtà superiore, così sostengono che gli enti di quaggiù ricevano generazione e corruzione e che vengano governati dall'emanazione degli astri. Poiché dunque gli astrologi conoscono l'oroscopo, il meridiano, il tramonto, l'antimeridiano e sanno che trovandosi questi astri ora in una posizione, ora in un'altra, a causa della rivoluzione continua del tutto, le declinazioni sono ora da una parte, ora da un'altra rispetto al centro e mutano le epanafore, allegorizzando la disposizione degli astrologi disegnano il centro come dio, monade e signore di tutta la generazione, la declinazione come sinistra e l'epanafora come destra. Qualora dunque, imbattendosi nei loro scritti, qualcuno trovi menzionata da parte loro una potenza di destra o di sinistra, ritorni al centro, alla declinazione ed all'epanafora <e> osserverà con chiarezza che tutta la loro dottrina ha costituito un'insegnamento astrologico.

Par. 16,1-5

5.1 Breve introduzione

Con il par. 16 ci ritroviamo invece nella sezione esegetica del pensiero peratico: finora gli arconti erano stati battezzati con nomi in gran parte pagani (ma non solo); ora invece l'autore peratico citato dall'eresiologo si serve di numerosi testi biblici, interpretati però in maniera allegorica, al servizio dell'ideologia del gruppo. L'uso dell'allegoria rimanda a un ambiente ellenofono, pur se a conoscenza della Bibbia ebraica; inoltre, l'esegesi serve per introdurre un insegnamento squisitamente antropologico e soteriologico. Tra l'altro, questo paragrafo è da segnalare anche perchè riporta il nome del gruppo con la sua interpretazione, anch'essa di carattere nettamente allegorico: in sostanza, "Perati" sono coloro che attraversano le acque della materia, per raggiungere (in sintonia con il motivo esodico) la salvezza. Si affaccia la necessità, per il singolo, di una soteriologia fondata sull'oltrepassare la sfera materiale e le sfere astrali, necessità sostenuta, questa volta, con fonti bibliche.

5.2 Discussione delle fonti

Anche in questo caso, ci troviamo di fronte a una citazione diretta, per quanto il testo cominci (e talora ripresenti verbi coniugati) in III persona plurale con un **καλοῦσι δὲ αὐτοῦς περάτας** (1).

Gl'indici di una citazione diretta sono:

1. Il testo passa alla I persona plurale (4 e 7), dato che i Perati parlano di se stessi (**μόνοι δὲ...ἡμεῖς...μόνοι δυνάμεθα**).
2. Una gran quantità di **φησὶν** parentetici (ma 9 e 20 introducono anche un **λέγουσι**).

Si può nutrire qualche dubbio sulla fedeltà letterale delle prime due righe, precedenti il primo **φησὶν**, e redatte in III persona, a mo' di introduzione del passo; in tal caso, è verosimile che lo Ps.Ippolito abbia adattato il testo. Tuttavia, anche in questo punto, il pensiero esposto appare genuinamente peratico e in linea con quanto precede o segue. Lo Ps.Ippolito copia pertanto da una fonte e, tutt'al più, introduce una serie di parentetiche che, a guisa di didascalia, esplicano le allegorie proposte dal gruppo. Questi incisi (tra le righe 22 e 28) paiono rigorosamente radicati nel senso del testo, per cui sono da considerare utili, anche se sembrano più delle postille ps.ippolitiane che delle esplicazioni contenute nell'antigrafo. L'interpretazione è però coerente con la dottrina del gruppo (cfr.V,12), quindi genuina, anche nel caso, a dire il vero non scontato, che gl'incisi provengano dal redattore sulla base della sua nozione della dottrina.

Come si vede, lo Ps.Ippolito pare citare testi di diversa natura in ordine sistematico (prima la cosmologia, poi l'esegesi, l'antropologia ecc.): è evidente che egli risistema gli argomenti secondo un ordine proprio, che non è quello delle fonti peratiche (molteplici e tra cui, del resto, opera una

scelta: infatti, lo stile epifanico di V,14 è molto diverso da quello del presente paragrafo, più midrashico).

5.3 Discussione critico-testuale

αὐτούς = (1) Il riflessivo al posto del dimostrativo αὐτούς è correzione introdotta da Miller rispetto alla *lectio faciliior* del manoscritto.

μηδέν = (1) La correzione μηδένα di Marcovich è forse inutile, per quanto l'editore rinvi ad un pronome maschile come soggetto alla riga 10.

γεννητόν = (3) lezione di P, da preferire alla correzione γενητόν di Marcovich. In realtà, il par. 12 già mostrava la lezione qui presentata dal ms.

ἄλλω = (7) correzione di Miller; P ha ἄλλως.

ἔστι = (9) inserto di Marcovich, in questo caso opportuno, ma non indispensabile.

φησί = (11) inserto di Marcovich, giustificato dalla frequenza dei φησίν parentetici nel testo, ma forse qui non indispensabile.

ἐν = (13) delevit Marcovich, in quanto il medesimo preverbo è incluso nel verbo della frase (ἐμποδίζει).

ὁ = (13) Marcovich aggiunge l'articolo, come sempre.

τὸ ὕδωρ = (14) aggiunta di Marcovich che però, probabilmente, suona come una glossa inutile, se non come uno svisamento del testo: infatti il soggetto del discorso non è tanto l'acqua, quanto Kronos con cui essa è identificata, una realtà complessa, dunque, che, come lascia intendere pure la citazione omerica, riassume in sé pure il Caos ed il Tartaro (e ciò corrisponde in pieno a V,14).

ἐκφοβοῦν = (14) congettura di Miller, a fronte della lezione impossibile ἐκφοφούν di P.

γάρ = (15) questa è la lezione di P, ma Omero ha νῦν, che sarebbe bene reintrodurre.

κατειβόμενον = (16) lezione omerica; P ha κατιβόμενον.

μακάρεσσι = (17) la lezione con la doppia, originale omerica, è reintrodotta dall'editore, dato che P mostra μακάρεσι.

ψυχῆσι = (19) correzione di Bernays: P ha l'impossibile ψυχῆς εἰ.

τῇ = (21) consueta aggiunta di articolo di Marcovich.

δέ = (22) lezione di P, che Marcovich sostituisce con γάρ.

ἔστι, λέγουσι = (22) correzione di Miller a fronte della lezione ἐπιλέγουσι di P, che però avrebbe potuto dare senso.

τουτέστιν = (23) inserto di Marcovich, inutile.

μικράν = (24) secluset Marcovich, in quanto questo accusativo femminile non si inserisce nella frase e potrebbe essere una glossa secondaria, derivata dal fatto che l'aggettivo μικρά era attributo dell'Egitto.

τῆς = (27) consueta aggiunta dell'articolo da parte di Marcovich.

φησίν = (28) altra aggiunta di Marcovich.

5.4 Traduzione

Chiamano se stessi "Perati", in quanto ritengono che niente di quanto è stabilito nella generazione possa sfuggire al destino fissato dalla generazione per i generati - se infatti qualcosa è generato, si sostiene, si corrompe pure integralmente, come ritiene anche la Sibilla -; ma solo noi, si dice, che abbiamo conosciuto la necessità della generazione e abbiamo appreso minuziosamente le vie attraverso le quali l'uomo è entrato nel cosmo, noi soli siamo in grado di attraversare ed oltrepassare la corruzione. La corruzione, si dice, è l'acqua, né, si afferma, il cosmo fu annientato da alcun'altra cosa più rapidamente che dall'acqua. L'acqua è l'elemento che circonda e s'infiltra fra i Proasteioi, dicono, Kronos. <É> una potenza, si sostiene, acquosa, potenza -cioé Kronos- che nessuno di quelli stabiliti nell'ambito della generazione può sfuggire. Ad ogni generazione infatti,

affinché soccomba alla corruzione, è preposto come responsabile Kronos e non potrebbe esservi generazione in cui Kronos non è d'impedimento. Questo è, si sostiene, ciò di cui parlano anche i poeti, quello che atterrisce persino gli dei:

*"Sappiano questo ora - si afferma - la Terra e il vasto cielo al di sopra,
e l'acqua fluente di Stige, che è il giuramento più grande
e tremendo per gli dei beati"*

Questo non solo, si sostiene, lo affermano i poeti, ma anche i più sapienti tra i Greci, uno dei quali è pure Eraclito, che dichiara: "L'acqua rappresenta la morte per le anime". Questa morte, si dice, ghermisce gli Egiziani sul Mar Rosso assieme ai loro carri; infatti, tutti quelli che ignorano, si afferma, sono Egiziani. E questo significa, dicono, l'uscita dall'Egitto - dal corpo; ritengono infatti che l'Egitto rappresenti il corpo -, attraversare il Mar Rosso - cioè l'acqua della corruzione, che è Kronos -, e trovarsi al di là del Mar Rosso - cioè della generazione - e giungere nel deserto - ovvero essere al di fuori dell'ambito della generazione, dove si trovano tutti insieme gli dei della perdizione e il dio della salvezza".

Par. V,16,6-16.

6.1 Breve introduzione

La seconda parte del par.16 prosegue la discussione esegetica del pensiero peratico. Il *dossier* continua concentrandosi questa volta sul *Logos*, identificato, secondo una tipologia ben nota, con il serpente di Gv. 3,14 (che rimanda, a sua volta, a Num. 21,8). Il lungo brano è volto a reperire nella storia della salvezza tutta una serie di manifestazioni del *Logos*: tuttavia, tra esse ne prevalgono due, quella del serpente di bronzo e la costellazione del Drago, secondo un paradigma di "esegesi astrologica" forse supportato da un'allusione ad *Apocalisse* 12. Speciale importanza riveste pure la citazione dal Prologo giovanneo 1,1-4. Il brano rivela un pensiero di sottofondo chiaramente anti-giudaico.

Assistiamo poi ad un'altra allegoria basata su allusioni bibliche esplicite, che instaura la corrispondenza tra i serpenti del deserto (cfr. Num. 21,4-9) e gli astri (con ogni evidenza, quelli del cielo delle stelle fisse), le "potenze" responsabili della generazione ed ostili all'anima umana (rappresentata dagli Israeliti) in viaggio verso il Pleroma. Il serpente di bronzo, quello "vero", allegorizza invece il *Logos*, che assicura alle anime la vittoria sugli astri nemici.

6.2 Discussione delle fonti

Anche in questo caso, ci troviamo verosimilmente di fronte a una lunga ripresa diretta. Continua la lunga ridda di φησίν, che confermano la citazione; al tempo stesso, compaiono, come già nella prima parte del brano, degl'incisi ps.ippolitiani, volti a fornire la spiegazione allegorica dell'esegesi peratica: lo Ps.Ippolito pare fornirla sulla base del credo del gruppo, quindi in forma genuina. La certezza della citazione diretta non può essere però assoluta, dato che, in alcuni punti (soprattutto, laddove non sussistono citazioni bibliche dirette che, in qualche modo, ancorano il testo all'antigrafo: ad es. nella prima parte del passo), l'eresiologo potrebbe avere riassunto.

6.3 Discussione critico-testuale

δακνομένοις....τοῖς υἱοῖς = (33-34) l'espressione all'Accusativo di P è corretta da Miller al Dativo, altrimenti la frase avrebbe due Accusativi impossibili da legare entrambi al verbo ἐπέδειξε. οὐκ = (35) lezione di P, corretta da Marcovich in οὐκέτι; ma, a dire la verità, non ce n'è bisogno. ὑπὸ = (36) correzione di Duncker-Schneidewin rispetto al più generico ἀπὸ di P. In effetti, le potenze sono più adeguate ad un complemento di agente che ad uno di causa efficiente.

ἔστι = (36) consueta aggiunta di Marcovich, non indispensabile, dato che il verbo "essere" potrebbe benissimo rimanere sottinteso.

ὄφεις = (39) ovvia correzione rispetto alla lezione al plurale di P.

ὑπὸ = (40) aggiunta, questa volta opportuna, di Marcovich, fondata sulle lezioni delle righe 36 e 39.

ὥς = (41) altra aggiunta di Marcovich, forse non necessaria, ma che è magari meglio lasciare.

ἐν = (44) aggiunta di Miller, necessaria per il complemento di luogo relativo all'Egitto.

τουτέστιν = (44) aggiunta di Marcovich che corrisponderebbe allo stile degli incisi dello Ps.Ippolito, ma è difficile introdurre di peso in un testo dato.

δὲ = (46) aggiunta di Marcovich che, all'inizio del periodo, può essere tollerata.

τὸ = (47) consueta inserzione di articolo da parte di Marcovich.

ἐκπορευόμενος = (47-48) convincente congettura di Wendland, fondata sulla *Septuaginta*.

αὐτόν² = (49) aggiunta di Marcovich, forse non indispensabile, ma accettabile, in quanto operata sul testo della *Septuaginta*.

ὁ = (49) aggiunta di articolo non necessaria di Marcovich.

φησί = (51) aggiunta non necessaria di Marcovich (ce n'è un altro alla riga successiva).

φησίν = (52) correzione di Duncker-Schneidewin sull'originario φασίν di P.

ὁ = (53) altra aggiunta inutile di articolo da parte di Marcovich.

πεπραμένου = (54) ovvia correzione del πεπραγμένου di P.

μόνου = (54) correzione di Duncker-Schneidewin sul μόνον di P.

γενόμενος = (55) consueta glossa introdotta da Marcovich.

ἄνθρωπος = (58) lezione di P; i *Septuaginta* avrebbero l'indefinito τις. E' probabile che la variante derivi dai Perati stessi, data la valenza significativa del termine ἄνθρωπος nello gnosticismo, che allude all'antropologia del gruppo.

ἐναντι = (60) lezione di P; i *Septuaginta* avrebbero ἐνάντιον. Di solito dovrebbe prevalere la lezione dei *Settanta*, ma, in questo caso, la lezione di P è così singolare che, così come per quella precedente, forse è meglio preferirla.

ὄφεις ἦσαν = (61) correzione di Cr.; P ha ὥφθησαν, che, a dire il vero, potrebbe anche essere giustificabile (vd.le righe 68 e 76 ad es.).

ἐρρύσατο = (62) versione corretta; P aveva la forma senza doppia.

ὄφεις = (62) aggiunta di Marcovich, che forse non sarebbe indispensabile.

ὄν τρόπον = (63) versione a memoria, quindi da ritenere, di P; il NT ha καθώς.

γάρ, φησί = (65) aggiunta inutile di Marcovich.

ὁ = (66) aggiunta di un articolo, questa volta di Wendland.

ἐν = (68) aggiunta di Marcovich, questa volta necessaria.

φωτὶ ὁρώμενον = (68) transposuit P², in quanto P¹ aveva ὁρώμενον φωτὶ.

καί¹ = (69) aggiunta necessaria di Marcovich.

δέ = (72) Marcovich vi sostituisce γάρ, ma non ce n'è bisogno.

δέ = (73) aggiunta di Marcovich, forse inutile.

τουτέστι κοινὴ φύσις = (74) transposuit Marcovich da κοινὴ φύσις τουτέστι di P.

ἀλόγων λογικῶν = (75) Marcovich inverte l'ordine di questi aggettivi così presentati da P, ma non ce n'è bisogno, dato che, in questa maniera, la formulazione risulta parallela al precedente ἀθανάτων θνητῶν, con gli aggettivi negativi al primo posto.

πάντων² = (75) Cr. ipotizzava πάντη, Mi. τούτων; in effetti il problema è suscitato dalla ripetizione di questo aggettivo indefinito, che deve essere accompagnato da qualcosa in funzione predicativa alla seconda menzione per dare senso. Le congetture proposte però non paiono soddisfacenti, tranne, bisogna ammetterlo, quella di Marcovich. Si ignora però se, a questo punto, esista una lacuna sufficiente a giustificarla.

τῶν ὄντων = (75-76) supplevit Marcovich sulla base della riga 82, in modo opportuno.

καί = (79) addidit Duncker-Schneidewin, opportunamente.

γνώσεται = (79) correzione su γνώσετε di P, dato che il periodo è formulato alla III persona sing.; la lezione originale, però, in un testo di rivelazione potrebbe dare senso.

οὐδέν = (79) inserzione necessaria di Miller.

αὐτήν = (84) P offriva il dimostrativo, che poteva dare senso; forse però, in questo caso, bisogna seguire Marcovich che sottolinea maggiormente la costellazione osservata in cielo con l'identificativo.

τήν² = (84) delevit Wendland come dittografia, a ragione.

τοῦτ' ἐστὶ = (86) correzione opportuna del τουτέστι di P.

φησί = (86) inserzione del tutto ridondante di Marcovich.

Δράκων = (87) Marcovich inserisce il Genitivo sulla base di un altro passo dell'*elenchos* (IV,47,1), ma qui è bene mantenere il Nominativo con Arato e P.

καλούμενος = (89) inserzione di Marcovich sulla base di Arato 66 e di *el.* IV,47,4.

ὁ = (90) inserzione di Marcovich, forse non indispensabile.

6.4 Traduzione

Gli dei della perdizione sono, si sostiene, gli astri, quelli che infliggono ai generati la necessità della mutevole generazione. Questi, si dice, Mosé li chiamó serpenti del deserto, che mordevano e annientavano quanti credevano di aver attraversato il Mar Rosso. Quindi, ai figli di Israele che venivano morsi nel deserto, Mosé mostró il serpente veritiero, quello perfetto, e quelli che credevano in lui non venivano morsi nel deserto - cioè dalle potenze. Non c'è nessuno dunque che possa salvare e sottrarre al pericolo coloro che sono usciti dalla terra d'Egitto - cioè dal corpo e da questo mondo-, se non solo il serpente perfetto, quello colmo di ogni pienezza. Colui che spera in lui, si dice, non viene annientato dai serpenti del deserto -cioé <da>gli dei della generazione-, <come> sta scritto, si sostiene, nel libro di Mosé. Questo serpente, si afferma, è la potenza che seguì Mosé, la verga tramutata in serpente. <In> Egitto, i serpenti dei maghi - gli dei della perdizione - si erano opposti alla potenza di Mosé, ma la verga di Mosé li sottomise e annientó tutti.

Il serpente universale, si dice, questo è il Logos sapiente di Eva. Questo è <il> mistero dell'Eden, questo il fiume <che fuoriesce> da Eden, questo il segno imposto a Caino, affinché chiunque lo trovi non <lo> uccida. Questo, si afferma, è Caino, il cui sacrificio il dio di questo mondo non accettó, mentre accolse quello insanguinato di Abele: il signore di questo mondo infatti si rallegra degli spargimenti di sangue. Questo è, si sostiene, colui che negli ultimi giorni è apparso in forma di uomo ai tempi di Erode, generato a immagine di Giuseppe venduto per mano dei fratelli, al quale solo apparteneva la veste multicolore. Questo è, si dice, colui che era a immagine di Esaú, di cui è benedetta la veste anche se non era presente; egli che non ricevette la benedizione del cieco, ma si arricchí fuori, senza accettare nulla dal cieco; e di questi Giacobbe vide il volto "come un uomo potrebbe vedere il volto di Dio". Riguardo a lui, si dice, sta scritto: "Come Nimrod, gigante cacciatore al cospetto del Signore". Molti, si afferma, ne sono i falsari, tanti quanti erano i serpenti che nel deserto mordevano i figli d'Israele, serpenti ai quali sottrasse coloro che venivano morsi quello perfetto, che Mosé innalzó. Questo è il detto: "E alla maniera in cui Mosé innalzó il serpente nel deserto, così è necessario che sia innalzato il figlio dell'uomo". A immagine di questo c'è stato nel deserto il serpente, quello di bronzo che Mosé innalzó.

Di questo solo, si dice, è continuamente visibile l'immagine in cielo in forma di uomo. Questo è il grande principio riguardo al quale sta scritto <e> riguardo al quale è detto: "In principio era il Logos, e il Logos era presso Dio e il Logos era Dio. Questo era in principio presso Dio. Tutto fu generato per mezzo di Lui e senza di Lui nulla fu generato; ciò che è generato in Lui è vita". In lui infatti, si dice, è stata generata Eva, ed Eva è la vita. Questa è l'Eva "madre di tutti i viventi", cioè la natura comune di dei ed angeli, esseri immortali e mortali, irrazionali e razionali; colui che infatti disse "di tutti", ha inteso "di tutti <gli esseri>". E se "gli occhi" di qualcuno sono "beati", costui levando lo sguardo verso il cielo vedrà la bella immagine del serpente nel grande principio

del cielo volgersi e costituire il principio di ogni movimento per tutti gli esseri generati <e> conoscerà che senza di lui <niente> sussiste né delle realtà celesti, né di quelle terrestri, né di quelle sotterranee - non la notte, non la luna, non i frutti, non la generazione, non la ricchezza, non il cammino-, insomma, niente di ciò che è esiste separatamente dalla sua manifestazione. Su di esso, si afferma, è il "grande prodigio", visto in cielo da quanti sono in grado di vedere: infatti, presso la cima stessa del suo capo - cosa che è tra tutte davvero incredibile per quanti non sanno - tramonto e levata si congiungono l'una all'altro. Questo è colui riguardo al quale l'ignoranza disse: nel cielo "si avvolge il grande prodigio del Drago", "mostro tremendo". Dall'una e dall'altra parte di esso sono disposte la Corona e la Lira e presso la cima del suo stesso capo, dall'alto, è visibile l'uomo degno di pietà, <chiamato> "In ginocchio",

che tiene la punta del piede destro sul contorto Drago.

E presso il dorso dell'Uomo in ginocchio si trova <il> Serpente imperfetto, stretto con entrambe le mani dal Serpentario e a cui viene impedito di toccare la Corona, esso che giace accanto al Serpente perfetto.

Par. 17,1-10

7.1 Breve introduzione

Il passo si concentra a questo punto di nuovo sulla cosmologia e sull'ontologia; l'estensore riferisce quali sono le relazioni tra Padre e Figlio, quindi tra questi e la materia nel pensiero peratrico: il Figlio assume in pieno il ruolo di *Logos* che plasma la materia, a partire dalle idee desunte dal Padre, in accordo con il coevo pensiero medio-platonico¹. Per spiegare il concetto, l'autore peratrico impiega un'analogia con un brano biblico, quello della moltiplicazione delle greggi di Giacobbe, che si riprodussero assumendo il colore del legno mostrato loro dal patriarca (cfr. *Gn.* 30,37-39).

Il sapere cosmologico però possiede valenze soteriologiche, dato che il testo peratrico afferma esplicitamente che si può salvare solo l'anima consustanziale al Padre vero, non quella ontologicamente imparentata con il Demiurgo: il seme di verità, una volta consapevole della propria origine divina, ha il compito di risalire là donde è venuto.

7.2 Discussione delle fonti

Il redattore dell'*Elenchos* si esprime soprattutto nell'*incipit* del paragrafo mediante dei commenti personali, poi, segnala le sue citazioni nel seguito:

- Αὕτη ἡ παμποίκιλος σοφία τῆς Περαιτικῆς αἰρήσεως, ἣν ἐξεῖπεν ἔστιν δυσχερές, οὕτως οὖσαν σκολιάν, διὰ τὸ ἐκ τῆς ἀστρολογικῆς δοκεῖν συνεστάναι. καθὼ οὖν δυνατόν ἦν, δι' ὀλίγων πάσαν αὐτῆς τὴν δύναμιν ἐκτεθείμεθα. ἵνα δὲ καὶ δι' ἐπιτομῆς τὴν πάσαν αὐτῶν γνώμην ἐκθώμεθα, δοκεῖ προσθεῖναι ταῦτα = L'estensore afferma che riferire dell'eresia peratica è "difficile", per il fatto che essa è "contorta": l'apprezzamento si deve riferire ai contenuti, difficilmente comprensibili, o almeno così apparire allo Ps.Ippolito. Egli si affretta ad aggiungere come tale tortuosità di pensiero derivi (evidentemente a suo giudizio: si veda l'impiego significativo del verbo *δοκεῖν*) dai fondamenti astrologici di tale dottrina. Di conseguenza, continua, egli ha sintetizzato i contenuti come poteva: ovviamente, un pensiero tortuoso e difficilmente comprensibile risulta anche, agli occhi dell'estensore, arduo da riassumere a scopo divulgativo. Tuttavia, egli ritiene suo dovere apportare alcune aggiunte, in effetti importanti, aggiunte che consisteranno nel successivo brano di taglio cosmologico. Il verbo *προσθεῖναι*

¹ Cfr. capitolo filosofico *infra*, pp.217-45.

lascia intuire che lo Ps.Ippolito si sia servito di più testi, provenienti magari da fonti diverse, e che questi ultimi siano stati aggiunti a quelli annoverati precedentemente nell'ordine logico e contenutistico imposto però dal pensiero dell'eresiologo. In questa fase dello scritto, dopo la parte esegetica, da quest'ultima si sviluppano le ultime precisazioni cosmologico - soteriologiche (e, come vedremo tra breve, quelle di carattere etico - antropologico).

- Tuttavia, il redattore è chiaro: egli ha cercato di riassumere i documenti del gruppo. Sorge allora il dubbio quanto al fatto che egli li abbia riportati pedissequamente. Il riassunto potrebbe allora seguire due procedimenti diversi: o lo Ps.Ippolito riassume i testi riformulandoli con parole proprie e decurtandoli significativamente, oppure sintetizza perché trascoglie i documenti da citare; questi ultimi sarebbero però riportati, tutto sommato, *in toto*. Dato quanto osservato precedentemente, la seconda ipotesi è da preferire, anche se nulla impedisce che lo Ps.Ippolito citi pedissequamente, ma “a salti”, cioè alternando alle citazioni congrui tagli. E’ anzi probabile che ciò talora avvenga; tuttavia, è pressoché impossibile individuare i punti dei tagli. La coerenza interna dei singoli blocchi da lui citati spinge almeno a sperare che questa forma di “sintesi” sia stata da lui applicata più di rado.
- Sorge inoltre pure l’interrogativo se anche questo par.17 sia stato copiato o solo riassunto. Il tono del brano e il metodo dello Ps.Ippolito rendono evidente che, mentre quest’ultimo scriveva, teneva sott’occhio una fonte: l’analogia con il par. 12 fa pensare ad un sunto. D’altro lato, il passo è costellato dai consueti **φησίν** (alcuni, a dire il vero, integrati da Marcovich), che parrebbero rimandare ad una citazione letterale. E’ quindi possibile oscillare tra quest’ultima soluzione e la possibilità che il nostro redattore sia rimasto molto fedele all’antigrafo, senza però copiarlo del tutto, magari, riassumendo alcune parti o rendendole un poco più chiare tramite riformulazioni, oppure condensandole o producendo qualche taglio; in ogni caso, come già osservato sopra, non ci resta che sperare che egli sia rimasto il più fedele possibile al suo modello e che non abbia commesso errori di comprensione o trascrizione o tagli significativi. L’impressione offerta però dagli indizi di cui sopra e la personalità quasi ossessiva dello Ps.Ippolito inducono a ritenerlo piuttosto fedele.

In definitiva, anche questo paragrafo pare materiale genuino. Come accennato sopra, la varietà dei testi messi a disposizione dall’eresiologo lascia pensare che egli si sia servito di vari di essi, provenienti probabilmente da fonti diverse. Sarebbe sicuramente affascinante sapere come egli sia venuto in possesso di questi scritti originali e in che grado essi riferissero il pensiero peratico genuinamente “esoterico”.

7.3 Discussione critico-testuale

τῆς = (1) articolo aggiunto ragionevolmente da Miller.

ὀλίγων = (3) correzione necessaria della lezione di P, all'Accusativo singolare.

δέ = (4) dopo queste lettere Marcovich ne segnala tre svanite: egli inserisce allora **κᾶν**, mentre Wendland suggerisce **καί**. Probabilmente, è da preferire la lezione di Marcovich.

ἔξετυπώσατο = (12) congettura di Marcovich a seguito della lezione **ἐτυπώσατο** di P: la congettura di Marcovich trae spunto dall'impiego del medesimo verbo nella frase immediatamente successiva e dal fatto che l'aggiunta del preverbo conferisce maggiore precisione al significato del verbo.

λέγει = (14) inserto di Marcovich, ma è dubbio che sia necessario, dato che esiste già il **φησί**.

ἀπό = (14) lezione di P; Wendland sostituisce con **ἐν** sulla base della *Settanta*.

τῶν ἐγκεκισσμένων = (15) lezione di P, da Marcovich sostituita con il Dativo (non necessario) **τοῖς ἐγκεκισσμένοις**. Il Genitivo è da intendersi collegato a **τὰ χρώματα**.

φησὶν ὁ = (20) inserto inutile di Marcovich.

ζωγραφῶν = (20) lezione di P; Wendland coniecit ζωγράφος, ma è inutile, dato che il participio può andare benissimo (senza necessitare, d'altronde, l'articolo inserito per l'ennesima volta da Marcovich).

αὐτῶν = (22) aggiunta inutile di Marcovich.

πατρικὰ ἐνθάδε = (24) versione di P, che Marcovich traspone in ἐνθάδε πατρικά, in modo interessante. Tuttavia, bisogna notare la forte differenza delle due versioni (si tratta infatti di ribaltare il tradizionale rapporto tra soggetto e predicato nominale): la lezione di P è "tutte le realtà derivate dal Padre sono qui e niente", mentre Marcovich muta: "tutte le realtà di quaggiù derivano dal Padre e niente". Il senso è ovviamente molto diverso e la versione di Marcovich presupporrebbe che tutte le realtà di quaggiù derivino dal Padre, cosa inverosimile. In realtà, è meglio mantenere la lezione di P.

οὐδέν = (24) Cr. aggiunge ἔτι.

τι = (24) lezione di Cr. rispetto al τις di P.

ἐξισχύσει τῶν ἐνθάδε = (25) lezione di P che Marcovich inverte per fornire il Genitivo partitivo al ti del testo.

κατανοηθῆναι = (25) lezione di Dunckert-Schneidewin a fronte della lezione καὶ ἐννοηθῆναι di P, o alla congettura ὡς ἐννοηθῆναι di Miller, ma questa è sicuramente da preferire.

ἔστι = (25) correzione di Dunckert-Schneidewin rispetto a ἔσται di P.

καί = (26) aggiunto da Marcovich e necessario.

ἐγκίσσημα = (26-27) correzione di Marcovich, rispetto a ἐν κίσσημα di P, impossibile.

τι = (27) deletit Marcovich, anche se il neutro si accorderebbe col termine precedente.

ὅλως = (28) correzione di Dunckert-Schneidewin rispetto all' ὅλος di P.

καὶ ἐκεῖ = (28) correzione di Dunckert-Schneidewin rispetto all'impossibile κατοικεῖ di P.

λέγει = (31) il congiuntivo del verbo va meglio con la congiunzione eventuale, invece dell'indicativo di P; P1 e P2 aggiungono rispettivamente ἡμῶν e ὑμῶν, che paiono però dittografie rispetto alla lezione giovannea del versetto subito citato.

ὅς = (34) il relativo si adegua meglio al discorso dell'ὡς di P.

ὑπό = (35) frutto di una correzione di Marcovich rispetto all'ἀπό di P; in effetti, qui è necessario il complemento d'agente e questo pare essere un errore frequente di P.

οὗτος = (35) questa è la congettura di Marcovich, dato che P aveva ὅς, il che avrebbe significato l'accavallarsi di due relative una di seguito all'altra; ciò non era impossibile, ma appariva pesante anche rispetto allo stile dello Ps.Ippolito.

δέ = (35) aggiunta di Marcovich, che può essere tollerata.

φησίν = (36) aggiunta di Marcovich, in quanto la frase implicherebbe una citazione indiretta: io comunque eliminerei questa aggiunta.

ἐργάζεται = (37) è la lezione di P, mentre Marcovich introduce ἀπεργάζεται, forse a ragione, dato che il preverbo intensifica il significato del verbo semplice.

σωθῆναι διὰ τοῦ υἱοῦ οὐδὲ ἀνελεῖν = (37-38) questa è la versione di P, che Mi. presenta con la seguente trasposizione accettata anche da Marcovich e dovuta alla necessità di collegare entrambi gl'infiniti all'azione del Figlio: σωθῆναι οὐδ' ἀνελεῖν διὰ τοῦ υἱοῦ.

διά = è la lezione di P, che Dunckert-Schneidewin trasforma in δίχα, anche in questo caso per correggere la frase che, altrimenti, negherebbe l'azione salvifica del Figlio - serpente. Marcovich preferisce ovviare in altra maniera (si veda sotto), ma l'intervento di Dunckert-Schneidewin era meno invasivo.

εἰ μή = aggiunta di Marcovich, indispensabile, perché altrimenti la frase negherebbe il valore salvifico dell'azione del Figlio; qui il testo è probabilmente compromesso.

φησί = (38) aggiunta di Marcovich, anche in questo caso non necessaria.

μνηστήρας = (40) congettura di Marcovich, aggiunta da *el.* V,7,32 (quindi sul modello del testo naasseno), ma inutile, perché il periodo possiede già un sostantivo.

ὑποστατούς = (41) correzione dell'accento da parte di Marcovich da ὑποστάτους, comunque possibile.

δέ = (42) versione di P, sostituita da Marcovich con un γάρ.

φησίν = (43) dopo questa parola Dunckert-Schneidewin segnalano una lacuna, che Marcovich riempie con ἀνοίγων τοῖς, sulla base di Mt. 20,33 e Gv.9,21, passi dove viene impiegato lo stesso verbo e l'oggetto sono gli occhi, come qui. L'integrazione è possibile, poiché il verbo seguente καταμύω viene effettivamente impiegato in contesti analoghi nella *Settanta* o nel *NT*.

καμμύουσιν = (43) correzione di Mi. rispetto a καμμούσιν di P. Questa è la forma corretta.

ὀφθαλμῶν βλέφαρα = (43) Marcovich inserisce giustamente il plurale al posto del singolare di P ὀφθαλμοῦ βλεφάρου.

γάρ = (43) aggiunta di Marcovich, non indispensabile.

νάφθας = (44) correzione di Dunckert - Schneidewin rispetto all'impossibile lezione di P ἀνάφθας.

ὁράται, ἄλλο δὲ οὐδέν = (44-45) inserzione di Marcovich, necessaria a causa del parallelismo con gli altri membri di questo periodo.

ἡρακλεία = (45) correzione della lezione di P ἡράκλεια.

δέ² = (45) aggiunta di Mi., necessaria per via del parallelismo con gli altri membri del periodo.

ὑπό = (47) correzione di Dunckert - Schneidewin rispetto a ἀπό di P.

μόνον = (47) aggiunta di Marcovich, forse inutile perché non ricorre nel fraseggio precedente.

ἄλλο = (49) correzione al neutro singolare rispetto al plurale di P, necessaria.

καί = (49) aggiunta di Marcovich, forse non indispensabile.

7.4 Traduzione

Questa è la sapienza multiforme del <l> eresia peratica, che è arduo riferire integralmente, essendo così contorta, dato che in apparenza risulta da quella astrologica. Per quanto dunque era possibile, ne abbiamo esposto tutta l'essenza in poche parole. Onde però esporne tutto il pensiero in forma riassuntiva, ci sembra giusto aggiungere questi dati. Secondo loro, il Tutto consiste in Padre, Figlio, materia; ciascuno di questi tre enti possiede in se stesso potenze senza numero. A metà tra la materia e il Padre si situa dunque il Figlio, il Logos, il serpente sempre in movimento rispetto al Padre immobile e alla materia mossa; e ora si volge verso il Padre e riceve le potenze nella propria persona, ma, nel riceverle, si volge verso la materia; e la materia, essendo priva di qualità e di forma, viene plasmata in rapporto alle idee derivate dal Figlio, idee in base alle quali il Figlio è stato modellato a partire dal Padre. Quindi il Figlio viene plasmato a partire dal Padre in maniera misteriosa, ineffabile e costante, così come, si sostiene, Mosé <dice> che sono rifluiti i colori dai bastoni al di sopra degli abbeveratoi agli animali concepiti. In maniera simile, anche dal Figlio le potenze sono a loro volta fluite verso la materia alla maniera del concepimento della potenza derivante dai bastoni agli animali concepiti. La differenza dei colori e la disuguaglianza, fluita dai bastoni attraverso le acque alle pecore, è, si dice, la differenza tra la generazione corruttibile e quella incorruttibile. Piuttosto invece, come <il> pittore, senza nulla togliere agli animali, dipingendo traspone grazie al disegno tutte le <loro> immagini sulla tavola, così il Figlio, grazie alla propria potenza, traspone le impronte del Padre dal Padre alla materia. Quindi, tutte le realtà di quaggiù sono derivate dal Padre e niente lo è: se infatti qualcuna delle realtà di quaggiù avrà la grande forza di comprendere che è impronta del Padre, trasposta <e> incarnata quaggiù dall'alto, come il concepimento proveniente dal bastone è stato generato bianco, in quanto integralmente consustanziale al Padre che è nei cieli, là pure ritornerà; ma qualora non riceva questo insegnamento, né riconosca la necessità della generazione, come un aborto "generato nella notte, nella notte sarà distrutto".

Qualora dunque, si sostiene, il Salvatore dica: "Il Padre vostro che è nei cieli", parla di quello da cui il Figlio, ricevute le impronte, le ha trasposte quaggiù. Invece, qualora dica: "Vostro Padre è omicida fin da principio", intende l'arconte e demiurgo della materia che, ricevute le impronte

trasmesse dal Figlio, le generó quaggiú. Questo è omicida fin dal principio: infatti la sua opera produce distruzione e morte. Nessuno dunque, si afferma, può essere salvato né risalire <se non> tramite il Figlio, che è il serpente; come infatti egli fece discendere dall'alto le impronte del Padre, così di nuovo fa risalire da qui le impronte paterne risvegliate e generate, trasferendo là da qua gli esistenti dall'inesistente. Questo significa, si sostiene, la frase: "Io sono la porta": infatti trasferisce <dischiudendo> le palpebre degli occhi <a coloro> che li hanno chiusi. Come <infatti> la nafta, attirando a sé il fuoco da ogni dove <viene vista, ma nient'altro>, o piuttosto, come il magnete il ferro, <ma> nient'altro, o come l'aculeo del falco marino l'oro, ma null'altro, o come la paglia <sola> viene attirata dall'ambra, così, si dice, il serpente attira di nuovo dal cosmo la stirpe perfetta consustanziale che riproduce perfettamente l'immagine del Padre, ma nient'altro, come essa da lui fu <pure> inviata giù.

Par. 17,11-13

8.1 Breve introduzione

L'ultima parte del par.17 introduce un paragone di carattere anatomico per spiegare nuovamente la cosmologia peratica: il cervello indicherebbe il Padre, il midollo pinale il Figlio e i genitali la materia; infatti, la fisiologia antica riteneva che le forme passassero dal cervello, attraverso il midollo, fino allo sperma, responsabile della procreazione di nuovi esseri umani.

Tuttavia, in modo verosimilmente indebito, Ippolito deduce da tale simbologia che i Perati si dessero a rituali licenziosi. In realtà, egli pare inferire impropriamente il contenuto scandaloso dei loro misteri dal semplice fatto che essi abbiano impiegato l'anatomia umana, in particolare quella concernente la produzione dello sperma, come immagine dell'attività del *Logos*: anche se rituali di carattere orgiastico o sessuale non sono impossibili per il gruppo, tuttavia la loro esistenza non può certo essere dimostrata sulla base di un semplice paragone¹.

8.2 Discussione delle fonti

Espressioni che rimandano alla percezione dell'estensore:

Πρὸς τούτοις...Φέρουσι...ἀπεικονίζοντες...φάσκουσι...(seguito da infiniti con accusativo)...χρώμενοι...δοκοῦσι παρεισάγειν...λε υλτιμε" ριγη= L'uso di questi verbi alla terza persona, inframmezzati alla descrizione del paragone peratico (senza contare, almeno in un caso, dell'uso dell'accusativo più infinito), induce a pensare che l'estensore sta parlando di loro in terza persona e riassumendo il loro insegnamento, ma senza copiarlo in modo pedissequo. Perciò non è detto che la terminologia "Padre", attribuita al Dio sommo, e "Figlio", detta del *Logos*, corrisponda in questo caso al pensiero autentico dei settari. Soprattutto il periodo finale tradisce l'interpretazione del redattore (...δοκοῦσι παρεισάγειν...); per quanto riguarda il corpo del paragrafo, la massa di dettagli anatomici induce comunque a ritenere che l'estensore stesse seguendo una fonte primaria abbastanza da vicino.

8.3 Discussione critico-testuale

τούτων = (51) la correzione di Marcovich al plurale neutro del ταύτην di P è sensata.

καί = (51) aggiunta di Marcovich, non indispensabile.

εἶναι = (53) aggiunta di Marcovich, forse non indispensabile.

καμαρίου = (55) correzione di Dunckert - Schneidewin invece di μακαρίου di P, che non dà senso.

ἀλάλως = (57 e 60) necessaria rispetto alla lezione scorretta di P ἀλλάλλως.

διαρρεῖ = (58) Marcovich, rispetto a P, introduce la versione contratta del verbo.

¹Si veda in merito *infra*, la parte sull'enkrateia, pp.350-83.

γενομένων = (58) è la lezione di P, preferibile, rispetto al γεννωμένων di Dunckert - Schneidewin.
αὐτῶν = (60) correzione di Marcovich al riflessivo, rispetto al semplice identificativo di P, giustamente.

πολλοῖς = (61) Il Dativo di Marcovich è più indicato del Genitivo di P o di ὅμως di Dunckert - Schneidewin.

8.4 Traduzione

A dimostrazione di queste affermazioni arrecano <pure> la dissezione dell'encefalo, in quanto applicano l'immagine dell'encefalo stesso al Padre per via della sua immobilità, del cervelletto invece al Figlio, per il fatto che si muove ed è serpentiforme. Sostengono che quest'ultimo viene attirato in maniera misteriosa e ineffabile attraverso la ghiandola pineale e che si tratta dell'organo che riversa dalla scatola cranica la sostanza animata dal soffio vitale e datrice di vita; quella sostanza vitale che il cervelletto, ricevendola dal di sotto, come il Figlio, comunica in modo indicibile come idee alla materia - cioè, lascia scorrere fino al midollo spinale i semi d'origine delle realtà generate nella carne -. Avvalendosi di questo esempio essi credono di insinuare in maniera conveniente la conoscenza dei loro segreti, misteri tramandati tacitamente: realtà che non ci è lecito rivelare, ma che è tuttavia facile comprendere a molti grazie a quanto detto.

Par.18

9.1 Breve introduzione

Si tratta della rapida conclusione della sezione sui Perati, paragrafo di passaggio alla materia successiva.

9.2 Discussione delle fonti

Come appare evidente, il brevissimo paragrafo di raccordo non possiede fonti: il paragone tra l'eresia peratica e l'idra è tradizionale e viene inserito spontaneamente dal redattore.

9.3 Discussione critico-testuale

Il paragone dell'eresia con l'idra dalle molte teste ricompare in questa stessa opera in V,11,1, a proposito dei Naasseni. Di qui l'integrazione di Marcovich.

ἀεὶ λανθάνουσιν = (2-3) correzione di Marcovich, migliore della lezione di P, che era al participio aoristo corrispondente, quindi senza il valore durativo inserito dall'editore e corrispondente ad αἰεί, mentre Dunckert - Schneidewin inseriva διαλαθοῦσαν.

9.4 Traduzione

Ma poiché ritengo di aver esposto con chiarezza pure l'eresia peratica e di averla resa manifesta grazie a molte spiegazioni, <come un'idra> che sempre si nasconde, raccoglie le sue spire tutta su se stessa e cela il proprio veleno, mi sembra giusto non accusarli più oltre, essendo sufficienti alla loro confutazione le dottrine da essi insegnate.

Parte esegetica

Il nome dei Perati

La setta gnostica dei Perati, descritta in *elench.* 5,12-18¹, pur attirando in generale poca attenzione da parte degli studiosi, ha suscitato alcune vivaci discussioni a causa dell'interpretazione del proprio nome². Numerose ipotesi si sono incrociate, con un certo accanimento, dovuto probabilmente al fatto che l'appellativo sembra derivare dal gruppo gnostico stesso. La cosa non è priva d'importanza, dato che le scarse ricerche su di esso paiono brancolare nel buio.

On ne sait rien de leur histoire, de leur diffusion, de leur disparition,

afferma P.Th.Camelot³. Siouville osserva che non esiste traccia dei Perati nè in Tertulliano, nè in Ireneo, nè in Epifanio; nota che Clemente dedica loro solo una breve allusione e che Teodoreto discende sostanzialmente dall'*Elenchos*; ne conclude quindi che si trattava di una conventicola di

Ringrazio il Prof. S.J.Voicu per la lettura attenta e minuziosa del testo e per i preziosi consigli prodigatimi, soprattutto a proposito della tradizione antiochena.

¹Cfr. il testo in M.Marcovich ed., *Refutatio omnium haeresium* (Patristische Texte und Studien 25), Berlin-New York, De Gruyter, 1986, pp.173-88. Ovviamente, l'edizione critica del Marcovich lascia molto a desiderare a causa della molteplicità degli interventi intempestivi: basti leggere la stroncatura che ne ha dato il Simonetti in *Augustinianum* 27 (1987), pp.631-34.

²I testi di riferimento sono pochi: A.M.Nola, *Perati*, in *Enciclopedia delle religioni*, IV, coll.1580-82; P.Th.Camelot, *Péates*, in *Catholicisme: Hier, Aujourd'hui, Demain*, to.X, 1219; J.Montserrat-Torrents, *Les péates*, *Compostellanum* 34 (1989), pp.229-42 e M.Tardieu, *The Perates and Their Gnostic Interpretation of Paganism*, in Y.Bonnefoy-W.Doniger edd., *Mythologies*, vol.II, Chicago-London, University of Chicago Press, 1991, coll.680-82; W.A.Löhr, *Perates*, in W.J.Hanegraaf ed., *Dictionary of Gnosis and Western Esotericism*, vol. II, Leiden-Boston, Brill, 2005, coll.939-40; a questi testi si possono aggiungere le pagine dedicate alla setta entro il capitolo intitolato agli Ofiti in H.Leisegang, *La Gnose* (trad.fr.), Paris, Payot, 1971² (ed.orig. tedesca, 1924), pp.101-7. Cenni sparsi si trovano pure in altre opere generali sulla gnosi, che saranno indicate di volta in volta; inoltre, abbiamo una breve antologia di estratti in R.Haardt, *Die Gnosis. Wesen und Zeugnisse*, Salzburg, Otto Müller Verlag, 1967, pp.91-94.

³Cit. da P.Th.Camelot, *Péates*, art.cit., col.1219.

scarsa importanza¹. Il testo dello Ps.Ippolito li inserisce nella corrente ofitica e ne attribuisce la nascita a Eufrate Peratico e Celbe di Caristio; tuttavia, anche gli studiosi sono concordi nel connettere il gruppo alla gnosi ofita².

I dati testuali

Al principio dell'esposizione, al par.12, l'estensore dell'*Elenchos* esordisce affermando³:

Ἔστι γοῦν καὶ ἑτέρα τις Περαιτική, <ἧς ἀρχηγοὶ γεγόνασιν Ἀκεμβῆς ὁ Καρύστιος καὶ Εὐφράτης ὁ Περαιτικός>, ὧν πολλοῖς ἔτεσιν ἔλαθεν ἢ κατὰ Χριστοῦ δυσφημία· ὧν νῦν εἰς φανερόν ἄγειν ἔδοξε τὰ ἀπόρητα μυστήρια.

C'è anche un'altra <eresia, quella> dei Perati, <i cui fondatori sono stati Akembe di Caristio e Eufrate il Peratico>, la cui blasfemia contro Cristo rimase celata per molti anni; è parso ora giusto portarne allo scoperto i misteri segreti.

Egli allude dunque a un'antichità della dottrina peratica relativamente considerevole. L'integrazione con il nome dei fondatori, a mio avviso discutibile, è opera di Marcovich e desunta comunque da un altro passo, compreso nel par.13: ivi l'estensore, a seguito di una prolungata esposizione del sapere astrologico, cerca di persuadere il lettore che i Perati ne siano imbevuti e ne derivino il loro credo⁴.

Ταῦτα δὲ καὶ τὸν περὶ τούτων λόγον λεπτομερῶς ἐξεθέμεθα ἐν τῇ πρὸ ταύτης βίβλῳ· ὅθεν ἔστι μαθεῖν τὸν φιλομαθῆ οἱ τῆς Περαιτικῆς αἰρέσεως ἀρχηγοί, Εὐφράτης ὁ Περαιτικός καὶ Κέλβης ὁ Καρύστιος, μεταγαγόντες ὀνόματι μόνον διήλλαξαν, δυνάμει δὲ τὰ ὅμοια ἔθεντο, καὶ αὐτοὶ τῇ τέχνῃ κατακόρως προσέχοντες.

Queste cose e la loro spiegazione (sc. l'astrologia) le abbiamo esposte minuziosamente nel libro precedente a questo: di là è possibile che chi ama imparare apprenda che i fondatori dell'eresia peratica, Eufrate il Peratico e Kelbe di Caristio, nella loro trasposizione differissero solo per i termini, ma <sup>ponessero cose simili per significato, seguendo l'arte (astrologica) a sazietà.

Molto più proficuo appare, l'esordio del par. 16⁵.

Καλοῦσι δὲ αὐτοὺς Περάτας, μηδὲν δυνάσθαι νομίζοντες τῶν ἐν γενέσει καθεστηκότων διαφυγεῖν τὴν ἀπὸ τῆς γενέσεως τοῖς γεγενεμένοις ὠρισμένην μοῖραν – εἰ γάρ τι, φησί, γενητόν, ὅλως καὶ φθείρεται, καθάπερ καὶ Σιβύλλη δοκεῖ – μόνοι δὲ, φησὶν, ἡμεῖς οἱ τὴν ἀνάγκην τῆς γενέσεως ἐγνωκότες, καὶ τὰς ὁδοὺς δι' ὧν εἰσελήλυθεν ὁ ἄνθρωπος εἰς τὸν κόσμον ἀκριβῶς δεδιδαγμένοι, διελθεῖν καὶ περᾶσαι τὴν φθορὰν μόνοι δυνάμεθα. Ἔστι δὲ ἡ φθορά, φησί, τὸ ὕδωρ, οὐδὲ ἄλλω τινί, φησὶν, ἐφθάρη τάχιον ὁ κόσμος ἢ ὕδατι.

Li chiamano "Perati", in quanto ritengono che <nessuno> di quanti sono stabiliti nella generazione possa sfuggire al destino fissato dalla generazione per i generati -se infatti qualcosa è generato è pure destinato integralmente alla corruzione, come ritiene anche la Sibilla-, ma solo noi che abbiamo conosciuto la necessità della generazione e abbiamo appreso minuziosamente le vie attraverso le quali l'uomo è entrato nel cosmo, noi soli siamo in grado di attraversare e

¹Cfr. A.Siouville ed., *Hippolyte de Rome. Philosophumena ou Réfutation de toutes les hérésies*, Milano, Arché, 1988, pp.163-4, nota 1.

²Cfr. E.Amann, *Ophites*, in *DTC*, to.XI/1, coll.1063-75.

³Cfr. M.Marcovich, *Refutatio omnium haeresium*, ed.cit., pp.173,1-4.

⁴Cfr. M.Marcovich, *Refutatio omnium haeresium*, ed.cit., pp.176,41-45.

⁵Cfr. M.Marcovich, *Refutatio omnium haeresium*, ed.cit., pp.181,1-182, 8.

oltrepassare la corruzione. La corruzione è l'acqua, né il cosmo fu annientato da alcun'altra cosa più rapidamente che dall'acqua.

L'autore dell'*Elenchos* sembra dunque confermare che all'origine dell'appellativo della setta si trovino i settari stessi e appare citarli direttamente¹: essi avrebbero giocato sul significato del termine greco *pšran* e sulle sue implicazioni filosofiche, di stampo chiaramente platonico. Il nodo fondamentale della dottrina peratica è rappresentato, infatti, dalla necessità di oltrepassare la realtà corrottile di questo mondo per attingere a quella incorruttibile e superiore.

Le altre fonti-Clemente Alessandrino

Passiamo ora alle altre fonti sulla setta.

Clemente d'Alessandria cita rapidamente i Perati in *strom.* 7,17,108,2. Quivi egli discute l'origine del nome di vari gruppi gnostici: osserva, ad esempio, che alcuni lo traggono da quello del loro fondatore, come i Valentiniani, i Marcioniti e i seguaci di Basilide; quindi, nota:

αἱ δὲ ἀπὸ τόπου, οἱ Περᾶτικοί...².

"Perati" sarebbe dunque una denominazione di origine geografica. L'editore Le Boulluec commenta affermando:

Diverses hypothèses ont été faites pour expliquer ce nom par le lieu d'origine, Eubée, ou Euphrate, ou Hellespont.

Poche righe dopo, Clemente considera gli Ofiti un gruppo distinto da questo e caratterizzato dal fatto di trarre il proprio nome dall'oggetto della loro venerazione (il serpente). Secondo Rudolph il passo riassume quanto verosimilmente era scritto nei libri successivi degli *Stromateis*, purtroppo per noi perduti³: è probabile quindi che Clemente parlasse nuovamente dei Perati nel seguito e una conferma la si potrebbe trovare nel fatto che, come vedremo tra breve, Eufrate era noto ad Origene.

Teodoreto

Teodoreto invece, ripete le notizie dell'*Elenchos* in *haer.* 1,17⁴:

Ἄδέμης δὲ ὁ Καρύστιος, καὶ ὁ Περᾶτικὸς Εὐφράτης, ἀφ' οὗ Περᾶται προσηγορεύθησαν οἱ τούτων ὁμόφρονες, ἓνα κόσμον εἶναί φασι τριχῇ διηρημένον...

Ademe di Caristio e Eufrate il Peratico, da cui trassero il nome i Perati e coloro con essi concordi, sostengono che esista un solo cosmo suddiviso in tre parti...

Il resto della notizia non brilla certo per originalità, dato che risulta essere un sunto (spesso un ricalco, per di più decurtato) dell'*Elenchos*; in certi punti Teodoreto pare non aver neanche capito tanto bene. Manca inoltre ogni riferimento ai brani esegetici, al ruolo del serpente e una spiegazione relativa al termine "Perati". Una sola cosa è degna di rilievo: uno dei fondatori è chiamato Ἀδέμης,

¹ Sulle citazioni entro l'*Elenchos*, si veda l'introduzione, pp.V-VI.

²Cfr. A.Le Boulluec ed., *Clément d'Alexandrie, Les Stromates VII* (SC 428), Paris, CERF, 1997, cit.p.322 e (dal commento), p.323, nota 6.

³Cfr. K.Rudolph, *Die Gnosis. Wesen und Geschichte einer spätantiken Religion*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1994³, p.21.

⁴Cfr. PG 83,368D, in cui Migne riprende l'edizione del 1769 di Ludwig Schulze.

con un nome non corrispondente in tutti i luoghi a quello presentato dal manoscritto dell'*Elenchos* ritrovato da Mynas¹; l'aggettivo ὁ Περαιτικός compare inoltre in posizione attributiva rispetto al nome di Eufrate, invece che, altrove, predicativa. In sostanza, anche in questo minuto passo si può confermare la totale dipendenza di Teodoreto dal X libro dell'*Elenchos*, già all'epoca di Teodoreto attribuito ad Origene².

Tuttavia, si noti che la notizia della derivazione del nome "Perati" da quella del fondatore Eufrate non compare nel modello: potrebbe essere una semplice illazione di Teodoreto, che non aveva a disposizione, verosimilmente, molte altre fonti su di un gruppo religioso ormai così oscuro e lontano; oppure, egli potrebbe averla desunta da qualcun'altro. In ogni caso, questa ha tutta l'aria di un'etimologia *facilior*, per cui può essere accantonata o considerata accessoria.

Origene

Come si è osservato, la setta peratica è stata tradizionalmente associata a quella degli Ofiti, per i quali si è supposta un'origine comune, poi dissociatasi in vari rami col progredire del tempo³. Già l'*Elenchos* annovera i Perati nel libro V, dedicato agli eretici adoratori dei serpenti. In questa direzione porta in effetti l'ultima testimonianza qui raccolta e lasciata per ultima proprio perché non riguarda tanto i Perati, quanto il loro fondatore. Nel *Contra Celsum* 6,28 Origene lega infatti Eufrate alla nascita degli Ofiti. Il brano si situa nell'ambito della discussione sul celebre "diagramma degli Ofiti", da Celso attribuito ai cristiani, mentre Origene ritorce trattarsi di un documento che niente ha a che fare con il cristianesimo propriamente detto. Nulla di strano quindi, secondo l'Alessandrino, se Celso aborre dei settari capaci di venerare come un benefattore nientemeno che il serpente, responsabile del peccato originale. In questo paragrafo Origene si esprime quindi, sdegnosamente, come segue⁴:

οὗτοι δὲ οἱ ἄνθρωποι ἀπὸ τοῦ πολεμιοτάτου ἀνθρώποις ὄφως
καὶ φρικτοτάτου ὡς οὐκ ἄνθρωποι, ὧν ἐχθρὸς ἐστὶν ὄφης,
ἀλλ' ὡς ὄφεις σεμνύνονται ἐπὶ τῷ Ὀφίαντι καλεῖσθαι,
Εὐφράτην τινὰ εἰσηγητὴν τῶν ἀνοσίων ἀνυχοῦντες λόγων

Questi empi, a partire dal serpente, l'essere più ostile e repellente per gli esseri umani, non a guisa di uomini, di cui il serpente è avversario, bensì di serpenti, si arrogano perciò il nome di Ofiani, vantandosi che l'iniziatore delle loro empie dottrine sia stato un certo Eufrate.

La testimonianza di Origene pare sufficientemente circostanziata per indurci a supporre che Eufrate e i suoi Perati si collochino alle origini della gnosi ofita; inoltre, la notizia presenta un grado di vaghezza sufficiente a far ritenere che, tra Origene ed Eufrate, si interponessero vari decenni. Si è già visto come, per lo stesso autore dell'*Elenchos*, i Perati fossero relativamente antichi: per il momento mi limito a presentare anche questo dato e a sottolinearne l'importanza.

Ricordo infine che la assai più tarda *Doctrina patrum* cita i Perati in una lista di altri eretici a 272,7.

Le ipotesi degli studiosi

¹Si noti la notevole variabilità nella tradizione sul nome del secondo fondatore. L'edizione di Teodoreto repertoriata nel Migne riporta un Ἀδέμης, sulla base della sua fonte, *elench.* 10,10,1 (cfr. M.Marcovich, *Refutatio omnium haeresium*, ed.cit., 385), in quanto il codice *Parisinus* concorda con Teodoreto; l'edizione del Marcovich reca inoltre un Κέλβης a 5,13,9, ma un Ἀκέμβης in 4,2,1 (cfr. ed.cit. p.92,1). Sicuramente, all'origine del problema si trovano delle varianti paleografiche, ma non bisogna sottovalutare la difficoltà intrinseca del nome stesso.

²Cfr. C.Moreschini-E.Norelli, *Storia della letteratura cristiana antica greca e latina II. Dal Concilio di Nicea agli inizi del Medioevo* (tomo I), Brescia, Morcelliana, 1996, p.245.

³Cfr. la voce *Ophiten* in *LTK*, vol. VII, coll.1178-79.

⁴Cfr. M.Borret ed., *Origène. Contre Celse. Tome III* (SC 147), Paris, CERF, 1969, p.250.

Clemente attribuisce quindi al nome, in maniera apparentemente assai approssimativa, un'etimologia di natura geografica, mentre Teodoreto si riallaccia al fondatore¹. Vediamo ora le ipotesi proposte dagli studiosi.

Bunsen pensava a un'origine euboica dell'appellativo, dato che l'isola d'Eubea era detta anticamente πέραν; egli sostiene infatti:

*Ihre Bemerkung bei unsrer Unterhaltung über diesen Gegenstand (qui Bunsen si riferisce alla notizia di Clemente) hat mich veranlasst, diesen Namen mit der Beschreibung seines Genossen Ademes, als des Carystiers, in Verbindung zu bringen. Dieser bezeichnet ihn als einen Euböer, und da Euböa so häufig pšran -das Land jenseits der Meerenge- genannt wird, so muss der Name perštai als eine allgemeine Bezeichnung der Schule nach dem Vaterland ihrer Stifter oder Hauptschriftsteller gefasst werden. Dies steht in keinem Widerspruch mit der Thatsache, dass eine verwandte Sekte entschieden nach Phrygien gehört (qui fa ovvio riferimento ai Naasseni)*².

La soluzione di Bunsen parte dalla semplice constatazione che l'aggettivo "Caristio", che accompagna il nome del secondo fondatore, è geografico; per cui, tale dovrebbe essere la natura pure del parallelo "Peratico", associato al nome di Eufrate. Egli ipotizza quindi un legame con l'isola d'Eubea, sede appunto della città di Caristio, isola detta pšran, il "paese al di là del mare" (rispetto ad Atene): perciò anche il nome della setta e l'appellativo di Eufrate stesso potrebbero derivare da qui. Ovviamente si tratta solo di un'ipotesi, ingegnosa, ma non sostenuta da un'indagine approfondita.

Bousset ha ripreso, a sua volta, un'altra possibilità di spiegazione nel suo *Hauptprobleme der Gnosis*: egli ricorda che già Brandt aveva supposto come περατικός potesse corrispondere alla località Forat-Maisân, presso Basra³. In sostanza, si tratta del medesimo schema geografico applicato da Bunsen. Quanto a Brandt, in *Die Mandäische Religion* egli, sulla base del presupposto che, sia nel mandeismo, che nello gnosticismo, sopravviva un nucleo caldaico, afferma:

*Überdies aber weisen gerade die ältesten Systeme der Gnosis auf das Land der Mandäer als ihre Heimathstätte hin. Die Ophianer wollten nach Origenes (κατὰ Κέλσου VI,28), von "einem gewissen Euphrates" herrühren. Der peratische Zweig soll von zwei Schulhäuptern den Einen Εὐφράτης ὁ Περατικός genannt haben (Philos. IV,2 etc). Das führt unmittelbar nach Forat-Maisân im Lande Mêsân, dem jetzigen Gebiet von Basra, hin. Hier also ist die Wiege, oder doch eine Hauptstätte der chaldäischen Speculation zu suchen*⁴.

L'ipotesi è segnata dalla popolarità, diffusa tra gli studiosi a cavallo tra diciannovesimo e ventesimo secolo, dei Mandeï, presso cui si tendeva a cercare l'origine di gran parte dello gnosticismo. Evidentemente, lo studioso si appoggia inoltre all'assonanza tra "Peratico" e "Forat-Maisân" per rinvenire una località il cui appellativo geografico possa coincidere con il nostro. Ora, è vero che la lettura della notizia conferma una certa assonanza con l'astrologia caldea, rivissuta comunque attraverso il filtro ellenistico (e, probabilmente, giudeo-ellenistico); tuttavia, anche se la notizia di

¹Cfr. περάτης e περατικός, *GPL*, coll.1060-61, che però riconnettono semplicemente sia Clemente che Teodoreto all'allusione al fondatore.

²Cfr. C.C.J.Bunsen, *Hippolytus und seine Zeit. Anfänge und Aussichten des Christentums und der Menschheit. Erster Band. Die Kritik*, Leipzig, F.A.Brockhaus, 1852, cit.p.30. La parte sui Perati comprende pp.30-31. La proposta di Bunsen è riassunta da Siouville nell'edizione dell'*Elenchos*, loc.cit.

³Cfr. W.Bousset, *Hauptprobleme der Gnosis*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1907, p.26. Alla pagina 323 dello stesso volume, l'autore considera la setta come di origine prevalentemente pagana. Egli riporta anche la menzione dell'*Elenchos*, la notizia di Origene e, in nota, quella di Clemente.

⁴Cfr. W.Brandt, *Die mandäische Religion. Eine Erforschung der Religion der Mandäer, in theologischer, religiöser, philosophischer und kultureller Hinsicht dargestellt*, Leipzig, Utrecht 1889 (rist. Amsterdam, Philo Press, 1973), cit. p.192.

Clemente invita a considerare "peratico" un'aggettivo piattamente geografico, la proposta di Brandt appare un po' peregrina; né si capisce se Brandt abbia inteso le due testimonianze (quelle di Origene e dell'*Elenchos*) come riferite alla stessa persona. Infine, come nel caso di Bunsen, si tratta di una mera possibilità, presentata senza l'ausilio di una ricerca approfondita e, per di più, datata, a causa del progressivo scadimento dell'ipotesi mandaica. L'unica utilità è riscontrabile in un vago rimando alla zona dell'Eufrate, di cui ci occuperemo tra breve.

Bareille puntualizza invece la difficoltà di identificare un luogo preciso cui riferire l'aggettivo "peratico" e si esprime così:

Cette secte, d'après Clément d'Alexandrie..., tirerait son nom d'un nom de lieu..., celui sans doute de son origine et de son action; mais on ignore l'endroit précis désigné par un tel vocable au II siècle. Cette expression géographique assez vague pourrait bien n'être employée que pour marquer des sectaires venus de l'Orient, de l'au-delà, πέραν; car on qualifiait de pératique soit la gomme, soit l'encens, qui provenait de l'Arabie, de la Médie, de la Babilonie ou de l'Inde¹.

L'ipotesi pecca di genericità e, in modo abbastanza pittoresco, equipara i Perati a un genere di commercio esotico. Tuttavia essa ha un'origine precisa: in alcune opere, come nel *Periplo del Mar Rosso* attribuito ad Arriano, ὁ περατικός è aggettivo attribuito dell'incenso che si esportava dalle contrade arabiche². Torneremo su questi passi tra breve.

È ora la volta di Torhoudt, che elenca rapidamente nel suo articolo d'enciclopedia le varie soluzioni proposte e afferma:

Clément d'Alexandrie affirme que les Pérates étaient nommés d'après leur lieu d'origine. Tel est, sans doute, le premier sens du surnom d'Εὐφράτης ὁ Περαιτικός... Peut-être le nom n'avait-il d'autre sens que "l'étranger"³.

In effetti, lo pneumatico è per definizione straniero rispetto a questo mondo, per cui tale metafora appare come una delle più icastiche e frequenti tra gli gnostici: straniero è Dio secondo Marcione, in quanto assolutamente trascendente, straniero è l'uomo, spaesato in questa realtà, ma pur sempre sottoposto al rischio dell'alienazione e dell'oblio rispetto al mondo "altro" da cui proviene⁴. Forse, i passi del *Periplo del Mar Rosso* sopra indicati hanno giocato un ruolo anche nella formulazione di questa ipotesi. Tuttavia l'etimologia appare un po' troppo generica per corrispondere alle precise indicazioni fornite dai settari stessi in *Haer.* 5,16; essa è inoltre troppo generica pure in rapporto ad un'origine geografica precisa (o almeno tale da essere considerata in questa maniera dagli autori antichi).

Vediamo quindi la possibilità offerta da Jonas nel suo celebre *Gnosis und spätantiker Geist*.

Den Namen "Peraten" leiteten sie von Durchschreiten und hinübergelangen ab (πέραν etc.), auf das "Wasser des Unterganges" und auf die Gestirnsphären bezogen; in Wirklichkeit dürfte er ihr Herkunftsgebiet, den Euphrat (sem. P'rat), bezeichnen⁵.

Lo studioso mette quindi da parte la spiegazione offerta dagli eretici stessi, per orientarsi verso un'interpretazione allegorica che tenga conto dell'Eufrate, la cui assonanza con "peratico" è indubbia. L'ipotesi viene formulata in maniera assai rapida e approssimativa, ma merita tuttavia

¹Cfr. G.Bareille, *Euphrate le Pératique*, in *DTC*, to. V/2, coll.1521-25, cit. col.1521.

²Cfr. *Peripl.Mar.Rub.* 8, ib. 10 e 11.

³Cfr. A.Turhoudt, *Euphratès le Pératique*, in *DHGE*, vol. XV, coll.1414-15, cit.col.1415.

⁴Cfr. H.Jonas, *Lo gnosticismo* (trad.it.), Torino, SEI, 1991 (ed. originale inglese 1963), pp.69-71; per l'applicazione del medesimo concetto al salvatore gnostico, cfr. pp.93-97.

⁵Cfr. H.Jonas, *Gnosis und spätantiker Geist*, I Teil, (3), Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1964³, cit.p.342. La prima edizione è tuttavia del 1934, quindi ben anteriore a Rudolph.

attenzione e, soprattutto, uno studio più approfondito. Possiamo comunque osservare che sulla stessa linea si è posto pure K.Rudolph: egli infatti, nel corso dei suoi studi sul mandeismo, riferisce l'antica tradizione di origine babilonese secondo cui l'Eufrate (come il Tigri) sarebbe un fiume sacro, acqua di vita da cui scaturisce la creazione e alle cui foci si situa il mondo della luce. *Gen.* 2,4, lo situa nell'Eden e tracce di questa interpretazione si trovano pure nell'innografia samaritana¹. Secondo Rudolph quindi, il nome della setta non avrebbe niente a che fare con quello del fondatore: evidentemente, al ricercatore tale soluzione è sembrata banale. I Perati si sarebbero pertanto identificati con l'Eufrate, inteso come fiume paradisiaco². L'ipotesi è degna di grande attenzione, per cui rimando alla discussione più avanti.

Infine, la spiegazione più recente è quella proposta da Alain Le Boulluec. Nel suo *La notion d'hérésie dans la littérature grecque*, lo studioso francese passa nuovamente in rassegna il passo dell'*Elenchos* sul significato attribuito dai Perati stessi alla loro denominazione, quindi le svariate soluzioni proposte; poi allude alla possibilità che "Perati" possa risultare una *désignation ancienne* degli Ebrei, e, infine, aggiunge:

*On pourrait songer aussi à la rive asiatique de l'Hellespont.*³

Come vedremo tra breve, esistono infatti vari brani in cui l'aggettivo περατικός possiede un'accezione del genere, specie in epoca bizantina. Sulla base delle attestazioni, questa è pertanto l'ipotesi geografica più verosimile. Tuttavia, un'altra possibilità, legata al popolo ebraico e che analizzeremo tra breve, appare ben più antica.

Qualche osservazione finale sulla proprietà dell'ipotesi geografica. In effetti, il parallelismo tra l'aggettivo Caristio, che definisce il secondo fondatore della setta, e Peratico, attribuito di Eufrate, farebbe pensare per quest'ultimo a una qualificazione strettamente geografica indicante la sua origine. Tuttavia, innanzitutto, ogni spiegazione deve essere sostenuta da una ricerca lessicale approfondita: come abbiamo visto, le ipotesi di cui sopra sono frutto di illazioni estemporanee (vari interventi sono solo articoli d'enciclopedia), oppure trovano appoggio in una documentazione assai limitata. Inoltre, Jonas e Rudolph hanno il merito d'aver richiamato l'attenzione su di un fatto: la spiegazione meramente geografica non rende giustizia del perché l'aggettivo "Peratico" sia passato a designare la setta stessa; tanto più che i Perati stessi, nel corso dei brani riportati dall'*Elenchos*, sviluppano l'etimologia in modo allegorico. Non sembra quindi che ci troviamo di fronte a un passaggio anodino dal nome del fondatore a quello del gruppo, come per i Basilidiani o i Marcioniti: le ragioni della scelta appaiono più profonde. Le spiegazioni di Jonas e Rudolph risultano perciò "tridimensionali" e valide pure a livello traslato, metaforico e allegorico, un aspetto molto importante nello gnosticismo; in confronto, le altre esplicazioni appaiono purtroppo un po' "piatte". Tuttavia, sia Jonas che Rudolph mettono imprudentemente da parte la spiegazione fornita dai Perati stessi: il che esclude dall'analisi il dato importante offerto dall'autocomprensione dei settari.

Quindi, la soluzione del problema dovrà:

- 1) comprendere un significato geografico immediato e letterale, derivante dal nome del fondatore Eufrate e possibilmente non peregrino; la notizia di Clemente potrebbe infatti far intuire che si trattava di qualcosa di ovvio e d'immediatamente percepibile per i contemporanei (il che non mi pare il caso per le ipotesi di Brandt o Bunsen)⁴;
- 2) coordinarsi all'allegoria sviluppata dai Perati sul loro nome in base alla loro autocomprensione;

¹Cfr. K.Rudolph, *Die Mandäer I. Das Mandäerproblem*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1960, pp.216-17.

²Cfr. K.Rudolph, *Die Mandäer...*, op.cit., pp.216-17, nota 4.

³Cfr. A.Le Boulluec, *La notion d'hérésie dans la littérature grecque. II-III siècles. Tome II. Clément d'Alexandrie et Origène*, Paris, Études Augustiniennes, 1985, cit.p.433, nota 221.

⁴A meno che non si possa vedere in Clemente una sfumatura opposta: l'esiguità della notizia potrebbe far pensare infatti sia a un significato ovvio e universalmente conosciuto, sia a qualcosa di ormai così remoto e oscuro per Clemente stesso, da dover essere ignorato.

- 3) possedere una "plurisemanticità" e valenza metaforica adeguate al contesto religioso e gnostico della setta;
- 4) concordare con i dati offerti dalla ricerca filologico-lessicale.

Le accezioni geografiche. Analisi della radice linguistica

Περατικός è pertanto un aggettivo di carattere innanzitutto geografico¹. Il *Thesaurus* dello Stephanus spiega che si riferisce alle zone asiatiche situate sulla costa del Mar Nero opposta all'Ellesponto². Il senso generale è "che si trova al di là del fiume" o "al di là di un corso d'acqua", "d'oltremare". Già lo Chantraine notava che la radice è particolarmente legata all'attraversamento di corsi d'acqua: περαιόομαι viene tradotto con *passer de l'autre côté de l'eau*, περῶν significa innanzitutto *passer un fleuve, un bras de mer*, mentre περάτης è il *passeur*, oppure, nella *Settanta*, *Genesi* 14, 13, *celui qui vient de l'étranger*. Chantraine cita anche περατικός nei brani desunti dal *Periplo del Mar Rosso*³. In quest'ultimo caso, tuttavia, nonostante che lo Stephanus spieghi περατικός come "straniero", ovvero attributo di merci non originarie del territorio, bensì importate, bisogna osservare che nei passi 8, 10 e 11 sopra ricordati l'aggettivo è esclusivamente attributo dell'incenso prodotto in Oriente, quasi che si trattasse di una definizione specifica (una sorta di etichetta o di marchio DOC). Non ritengo quindi che la traduzione "straniero" sia esatta: l'incenso in questione proverrebbe pertanto da una località precisa, probabilmente l'Arabia al di là del Mar Rosso. Già questo indebolisce di molto l'ipotesi formulata da Bareille.

Per quanto riguarda le ricorrenze sui papiri, a mia conoscenza non è stato possibile rinvenire nulla⁴. Ho quindi proceduto a una revisione completa del *Thesaurus Graecae Linguae* su CD-rom⁵: a parte il caso sopra citato della *Settanta*, da cui si sviluppa una tradizione in cui, come vedremo, περατικός assume significati del tutto particolari, l'aggettivo sembra diffondersi sempre di più, almeno nelle fonti scritte, solo in epoca bizantina.

Nella *Chronographia* di Teodoro Confessore, precisamente al par. 316, τὰ περατικὰ μέρη è la definizione per le "zone sull'altra sponda" del Mar Nero rispetto alla regione di Calcedonia, quindi per la riva orientale. La *Chronographia* di Teofane Confessore riporta ben 11 occorrenze, riferite sempre a territori d'"oltremare" sul Mar Nero (cfr. 462.7; ib. 470.16; ib. 479.17; ib. 490.5 ecc.). L'aggettivo è assai frequente anche nell'opera di Costantino Porfirogenito *De cerimoniis aulae byzantinae*, in cui abbiamo ben 52 ricorrenze che definiscono o una popolazione d'oltremare (cfr. 536,7; ib. 536,15; ib. 666,9; ib. 669,3; 1,10,3; 1,29,8 ecc.), oppure regioni oltremarine (cfr. ib.1,26,10; ib. 1,74,30; ib. 1,98,24 ecc.). In un altro scritto bizantino, la *Patria Constantinopoleos*

¹Per questi termini, cfr. *GPL*, loc.cit.

²Cfr. *Thesaurus Graecae Linguae*, vol. VII, 761, voci περάτης, περατικός. Purtroppo, alcune referenze sono rimaste oscure: la *Glossa in Ochtateucum* (probabilmente si tratta dei *Selecta in Genesim* di Origene), il Ms. Michaelis e un riferimento a Giovanni Crisostomo, per cui si è cercato di ovviare setacciando il TLG su CD-rom.

³Cfr. P.Chantraine, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque : histoire des mots*, Paris, Klincksieck 1999 (nuova ed.), coll.884-85, voce πέρα. La radice indoeuropea di περάτης è quella della preposizione pśra, *per-, da cui derivano il verbo περαιόω, l'aggettivo περῶς ecc.; ma dalla stessa radice deriva anche πέρας, il "limite", tratto dall'omerico πείραρ (secondo Boisacq *terme, extrémité, fin, but*) e connesso all'attico πεираζω, (per Boisacq *accomplir*); si noti che Hom. *Y* 243 riporta l'espressione τῇ περάτῃ (γῇ) per indicare l'occidente. Cfr. E.Boisacq, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, Heidelberg, Universitätsverlag, 1950⁴, col.757 per la voce πείραρ e 770-71 per πέρα; J.B.Hofmann, *Etymologisches Wörterbuch des Griechischen*, München, R.Oldenbourg Verlag, 1949, col.257, voce πείραρ e 263, voce πέρα.

⁴La ricerca è stata condotta su: E.Kiessling ed., *Wörterbuch der Griechischen Papyrskunden*, Supplement 1 (1940-66), Amsterdam, Verlag A.M.Hakkert, 1971; H.A.Rupprecht-A.Jördens edd., *Wörterbuch der Griechischen Papyrskunden*, Supplement II (1967-76), Wiesbaden, Otto Harrassowitz, 1991; H.A.Rupprecht-A.Jördens edd., *Wörterbuch der Griechischen Papyrskunden*, Supplement III (1977-88), Wiesbaden, Otto Harrassowitz, 2000; senza contare inoltre gli *adespota* letterari compresi nel TLG informatico.

⁵Tutte le opere bizantine sono citate a partire dal TLG su CD-Rom: cfr. *Thesaurus linguae graecae*, Silver Mountain, 1993-1999⁴.

dello Ps.Codino, troviamo invece 3 menzioni, in cui il termine descrive i monasteri di Bisanzio siti sull'altra sponda del Bosforo (cfr. 3,233,1; ib. 3,248,1 e 3,240-253t1). Giorgio Monaco Cronografo impiega l'aggettivo 4 volte, due nel *Chronicon* (728.16 e 772.9) e due nel *Chronicon breve* (110.893.39 e 110.972.37) in relazione alle zone "d'oltremare" del Ponto Eusino (in due casi ne viene indicata la costa settentrionale). Infine, la *Chronographia* di Teofane Continuato (142.7) e il *Compendium historiarum* di Giorgio Cedreno Cronografo (1.729.20) riportano l'attributo sempre col medesimo significato "d'oltremare". D'epoca bizantina manca infine una referenza in Giorgio Sincello che, tuttavia, appartiene al gruppo discusso sotto.

Un'ultima citazione. Lo Stephanus rimanda a un lemma della *Suida* (pi.2071.1), così trasmesso: πορθμείς = οἱ περάτται. A partire quindi dal significato di base della radice, la parola "Perati" viene utilizzata come sinonimo di "nocchiero, traghettatore". È possibile che questo termine si fosse ulteriormente diffuso in epoca tarda, tanto che il lessico lo utilizza con naturalezza per spiegare un altro vocabolo¹.

In definitiva, lo spoglio precedente conferma che l'ipotesi geografica più attendibile sarebbe quella formulata da Le Boulluec, anche se gran parte delle occorrenze sono assai tarde: la loro origine, tuttavia, si trova in impieghi simili a quello reperibile nel *Periplo del Mar Rosso*, il che è sufficiente per ritenere l'aggettivo "peratico" più antico, anche se forse non molto diffuso. Purtroppo infatti, da questo punto di vista, possiamo contare solo sulle testimonianze scritte e ignoriamo come questo aggettivo si sia propagato nell'uso orale.

L'ipotesi di Montserrat-Torrents

Nel suo articolo sulla setta, Montserrat-Torrents, a partire dall'etimologia offerta dall'*Elenchos*, afferma quanto segue:

La métaphore n'est pas absente chez les auteurs classiques (cfr. Platon, République X,621a)², mais nos hérétiques semblent dépendre ici d'une interprétation juive traditionnelle du nom d' "hébreu" (eber), qui signifierait "celui qui traverse" (cf. Philon, De Migratione 20). Nos Pérates seraient donc les vrais hébreux³.

Pure Leisegang, parlando del gruppo, rimanda a questo passo filoniano e ricorda che il motivo del passaggio compare negli assai vicini Naasseni⁴. Ebbene, è possibile dimostrare l'alta verosimiglianza di quest'ipotesi, a scapito di tutte le altre formulate finora.

Inoltre, se l'antecedente più antico del termine "Perata" prevede sfumature platonizzanti, gli gnostici intesero probabilmente questa parola come caratterizzata da una profonda accezione platonica e implicante perciò un dualismo di fondo della realtà: lo sdoppiamento di essa in due parti, una buona, l'altra malvagia, l'una spirituale, l'altra materiale. Il vocabolo potrebbe allora inquadarsi

¹Lo Stephanus presenta anche l'ipotesi che in un passo del *De antidotis* di Galeno, 14.151.2, una lista di ingredienti per una miscela medicinale, πεπέρεως περεατικός, possa essere emendato in πεπέρεως περατικός. L'ipotesi è valida, alla luce di quanto abbiamo osservato sopra a proposito dell'incenso, dato che poco sopra è citata un'altra varietà di pepe e che non abbiamo altre attestazioni per l'aggettivo περεατικός in rapporto a questo tipo di spezie.

²Il brano menzionato di Platone appartiene al mito di Er e parla dell'entrata delle anime nel ciclo della generazione attraverso il destino da loro scelto e confermato dalle Parche. Vi si trova pure un'allusione all'elemento dell'acqua dato che le anime devono bere dal fiume Amelete prima di incarnarsi. Prima di questo, devono tuttavia "passare" (διέρχεσθαι) davanti al trono delle Parche. La metafora cui fa allusione Montserrat-Torrents è comunque assai evanescente nel contesto del passo, fondata su di un verbo dissimile da quello impiegato dai Perati e quindi priva di reali collegamenti con la riflessione della setta qui studiata.

³Cfr. J.Montserrat-Torrents, *Les pérates*, art.cit., cit. p.229.

⁴Cfr. H.Leisegang, *Die Gnosis...*, op.cit., p.142, nota 4.

solamente entro un orizzonte greco o ellenizzante, perché tale dualismo non corrisponde alla mentalità ebraica originaria¹.

L'accezione nella Settanta e la tradizione derivatane

Sulla base di quanto precede, il brano della *Settanta*, Gen.14,13, si rivela cruciale. Ivi infatti, l'ebraico 'ibrî è tradotto normalmente con Ἑβραῖος, ma nell'unico caso di Gen. 14,13 è impiegato invece ὁ περάτης². Si tratta dell'unica occorrenza, un vero e proprio neologismo, motivato dal tentativo del traduttore di rendere perspicua l'etimologia del nome "ebreo": essa è infatti ricondotta alla radice ebraica רב(, "passare". Il sostantivo è pertanto un calco diretto dell'ebraico. Secondo M.Harl, la traduzione può essere sia "colui che passa al di là", sia "colui che viene da di là": nel caso di Abramo, egli è colui che proviene dall'altra riva dell'Eufrate e ha luogo pure un'omofonia, dato che il nome semitico del fiume è P'rat (il che darebbe una certa ragione a Jonas). Sempre secondo la Harl, questo appellativo per Abramo era probabilmente corrente nel giudaismo ellenistico, ma non compare nella traduzione dei Profeti o dei libri sapienziali. In ogni caso, la tradizione alessandrina ha copiosamente sfruttato questa definizione di Abramo come un emigrante.

Pris dans ce sens ("passer au-delà"), ce mot sera interprété chez les chrétiens comme celui qui donne le sens de la Pâque, diabasis, la "traversée".

Lo conferma il rimando ad altri due passi, uno in Clemente (*strom.* 11,51,1-2) e l'altro in Origene (*Cels.*8,22) che attestano la persistenza del motivo filoniano del "passaggio", ovviamente oltre le realtà mondane, applicato in prospettiva ascetica alla tematica pasquale³. In effetti, come mi propongo di approfondire oltre, il *dossier* esegetico peratico del par.5,16 sembra rimandare a vari versetti biblici legati alla tradizione dei *testimonia* pasquali: basti pensare al passaggio del Mar Rosso. Ciò lascia pensare che un vivo interesse per le tematiche pasquali e i relativi *testimonia* non sia assente dalle intenzioni dei Perati⁴.

Giulio Africano

In questa linea rientra la breve notizia fornita in un frammento del *Chronicon* di Giulio Africano, il quale afferma, in riferimento al viaggio di Abramo⁵:

Ἐνθεν ἄρχεται τῶν Ἑβραίων ἡ προσωυμία. Ἑβραῖοι γὰρ οἱ περάται ἐρμηνεύονται, διαπεράσαντος Εὐφράτην Ἀβραάμ· καὶ οὐχ, ὡς οἴονται τινες, ἀπὸ Ἑβερ τοῦ προειρημένου.

Di qui proviene l'appellativo "Ebrei". "Ebrei" s'interpreta infatti "Perati"⁶, poiché essi attraversarono l'Eufrate assieme ad Abramo; e non, come ritengono alcuni, a partire dal sopracitato Eber.

¹Si potrebbe invocare il dualismo testimoniato dagli scritti di Qumran o da certi ambienti ascetici giudaici: tuttavia, in questo caso, esso non riguarda la distinzione tra spirito e materia, d'origine ellenistica.

²Cfr. *Hebrew*, in *The Interpreter's Dictionary of the Bible*, vol.II, col.552. Purtroppo è rimasto a me del tutto illeggibile l'unico studio da me reperito su questo versetto e redatto in neerlandese: N.A.Van Uchenen, *Abraham de Hebreëër. Een literair-en historisch-kritische studie naar aanleiding van Gen. 14,13* (Studia Semitica Neerlandica 5), Assen, Van Gorcum, 1964.

³Si noti che la Harl rimanda a questi due passi insieme a quelli eusebiani della *Praeparatio evangelica* discussi poco sotto, ma ben più circostanziati, in quanto centrati proprio sull'etimologia del nome "Ebreo": cosa che in Clemente e Origene non avviene.

⁴Cfr. M.Harl et alii ed., *La Bible d'Alexandrie. La Genèse*, Paris, CERF, 1986, p.159, nota 14,13.

⁵Cfr. Iul.Aphr. *Chron.* 8, PG 10,69A.

⁶Introduco qui e nelle traduzioni successive direttamente il vocabolo "perata" al posto della sua traduzione italiana "colui che attraversa".

Giulio Africano polemizza quindi con l'etimologia tradizionale (quella d'altronde lasciata affiorare dalla Bibbia stessa in *Gen.* 10,21-4), per riallacciarsi all'altra qui attestata, che fa derivare "Ebrei" dal verbo 'eber.

Origene

L'intenzione semantica fondamentale del termine "perati" è quindi di tonalità ascetica: oltrepassare la realtà di quaggiù, attingere a quella celeste, seguendo un percorso già tratteggiato, originariamente, da Filone. Esistono alcuni brani davvero suggestivi, scritti da Origene su questa scia. Nel *Commento a Matteo*, 11,5-6, nel corso della discussione sul miracolo della tempesta sedata (cfr. *Mt.* 14,22-33)¹, l'Adamanzio imposta l'esposizione proprio su questa allegoria: i discepoli spaventati e in balia delle onde sulla barca, sono spinti da Gesù a passare εἰς τὸ πέραν, "dall'altra parte", del mare cioè, simbolo delle passioni e delle tentazioni; ma proprio le tentazioni dimostrano agli apostoli di non potere nulla senza Gesù. Origene, non a caso, sottolinea quest'idea giocando con l'omofonia tra τὸ πέραν, la zona oltre il mare, la πείρα, la tentazione (indicata anche dal sostantivo maschile πειρασμός), il verbo πειράζω, "tento", l'azione di διαπερᾶν, "attraversare" e altri termini appartenenti a queste due radici. L'Alessandrino sviluppa a lungo l'allegoria, segno della sua importanza: la traversata del Mare di Genezareth diviene pertanto simbolo della vita umana, durante la quale Dio ci richiede di oltrepassare le difficoltà e le tentazioni per raggiungere la contemplazione. Di qui l'importanza del significato spirituale del verbo περᾶν, "passare", nel senso di superare i propri limiti umani, anche se il compimento della traversata sarà possibile solo grazie all'intervento provvidenziale di Dio.

Al principio del brano, l'Adamanzio osserva:

Οὐ γὰρ ἠδύναντο
οἱ ὄχλοι εἰς τὸ πέραν ἀπελθεῖν, ὥς οὐ μυστικῶς Ἑβραῖοι (5)
οἵτινες ἐρμηνεύονται περατικοί....

Le folle infatti non potevano giungere dall'altra parte, in quanto misticamente non erano "Ebrei", termine che s'interpreta come "peratici".

L'onere di compiere la traversata e di giungere quindi alle realtà invisibili vale solo per coloro che sono più avanzati sulla via della santificazione, i discepoli. "Peratici" è qui aggettivo indicante una condizione d'elezione, non raggiungibile da parte della folla: ciò corrisponde perfettamente alle preoccupazioni pedagogiche di Origene, ma rappresenta anche un tema di sicuro successo in ambiente gnostico. Non è lapalissiano ricordare che Origene apparteneva a pieno titolo alla corrente della "gnosi cristiana", per cui non era insensibile a tematiche spirituali elitarie, anche se sviluppate da gnostici.

La stessa etimologia compare nell'*Omelia XIX sui Numeri* (di cui, tuttavia possediamo solo la traduzione latina). A 4,3, si afferma infatti²:

Hebraei "transeuntes" interpretantur. Iste ergo ipse populus etiam Hebraeus dicitur, quia transit de Aegypto ad terram repromissionis, de tenebris ad lucem, de morte ad vitam.

"Ebrei" significa "coloro che attraversano". Questo stesso popolo viene detto quindi anche ebreo, poiché passò dall'Egitto alla Terra Promessa, dalle tenebre alla luce, dalla morte alla vita (cfr. At. 26,18; Gv. 5,24).

¹Cfr. R.Girolamo ed., *Origène. Commentaire sur l'Évangile selon Matthieu*, to.I (livres X et XI) (SC 162), Paris, CERF, 1970, pp.286-301. La citazione è tratta da p.286.

²Cfr. L.Doutreleau ed., *Origène. Homélie sur les Nombres II* (SC 442), Paris, CERF, 1999, cit.p.366.

Vediamo infine l'attestazione tratta dai *Selecta in Genesim* in corrispondenza di *Gen. 14,13*¹:

Παραγεγόμενος δὲ τῶν ἀνασωθέντων τις, ἀπήγγειλεν Ἀβράμ τῷ περάτῃ. Περάτης καλεῖται ὁ Ἀβραάμ, ἐπειδὴ ἀπὸ τῆς Χαλδαίων χώρας διαπεράσας τὴν Μεσοποταμίαν ἦλθεν εἰς τὰ μέρη τῶν Χαναναίων. Ἑρμηνεύεται δὲ καὶ τοῖς περὶ Ἀκύ— λαν Ἑβραῖος.

Giunto quindi uno degli scampati, lo annunciò ad Abramo il "perata". Abramo è infatti chiamato "perata", poiché, attraversata la Mesopotamia, giunse, dalla regione dei Caldei alle zone dei Cananei. È la traduzione fornita anche da Aquila per la parola "Ebreo".

Sappiamo che il vocabolo si trova già nella *Settanta*. Qui Origene conferma la sua presenza (e quella dell'etimologia correlata), anche in Aquila, notoriamente più letterale nella sua traduzione e più prossimo all'ebraico. La notizia rafforza l'idea che la metafora sia sorta in ambito quasi sicuramente giudeo-ellenistico.

Eusebio

Successivamente, Eusebio attesta la stessa etimologia, derivandola quasi certamente da Origene stesso, in due punti della sua *Praeparatio evangelica*, innanzitutto a 7,8,20-21²:

Ἑβραῖοι δ' ἂν κυριώτερον ἐπικληθεῖεν, ἥτοι παρὰ τὸν Ἑβερ ἢ καὶ μᾶλλον παρὰ τὴν ἑρμηνείαν τῆς προσηγορίας. περατικοὶ γάρ τινες ἑρμηνεύονται, τὴν ἀπὸ τῶν τῆδε ἐπὶ τὴν τοῦ τῶν ὅλων θεοῦ διάβασίν τε καὶ θεωρίαν στείλαμενοι.

(Gli Ebrei) dovrebbero essere chiamati in modo più appropriato "Ebrei", o a partire da Eber, oppure piuttosto secondo l'etimologia del loro appellativo. Infatti alcuni interpretano il nome come "peratici", poiché sono partiti per compiere la traversata che porta alla contemplazione dalle realtà di qui al Dio del tutto.

E ancora, a *praep.evangel.* 11,6,39-40³:

πολλὴν δ' ἂν τις καταμάθοι, τὴν Ἑβραίων γλῶτταν πολυπραγμονῶν, ὀνομάτων ὀρθότητα παρὰ τοῖς ἀνδράσι φερομένην, ἐπεὶ καὶ αὐτὸ τοῦ παντός ἔθνους τὸ προσηγορικὸν ὄνομα ἀπὸ τοῦ Ἑβερ τὸ παρωνύμιον εἴληφε· σημαίνει δὲ τοῦτο τὸν ἑρμηνεύοντα, ἐπεὶ καὶ διάβασις καὶ διαπερὼν τῇ Ἑβραίων φωνῇ Ἑβερ ὀνομάζεται. διδάσκει δὲ ὁ λόγος περὶ καὶ διαβαίνειν ἀπὸ τῶν τῆδε ἐπὶ τὰ θεῖα μηδαμῶς τε ἐναπομένειν καὶ ἵστασθαι ἐπὶ τῇ θεᾷ τῶν ὀρωμένων, ἀπὸ δὲ τούτων ἐπὶ τὰ ἀφανῆ καὶ ἀόρατα τῆς περὶ τοῦ τῶν ὅλων ποιητοῦ τε καὶ δημιουργοῦ θεολογίας διαβαίνειν. ταύτη τοι τοὺς πρῶτους μόνω τῷ πανηγεμόνι καὶ αἰτίῳ τῶν ὅλων ἀνακειμένους εὐσεβεῖα τε καθαρὰ καὶ ἀληθεῖ προσανέχοντας Ἑβραίους ἐφώνουν, περατικούς τινες καὶ διαβεβηκότας τῇ διανοίᾳ τοὺς τοιούτους ἀποκαλοῦντες.

Si potrebbe apprendere, approfondendo con zelo la lingua ebraica, la impressionante correttezza degli appellativi correnti presso di loro, poiché persino il nome dell'intero popolo ha tratto origine

¹Cfr. PG 12, 113A.

²Cfr. G.Schröder-E.des Places edd., *Eusèbe de Césarée. La préparation évangélique. Livre VII* (SC 215), Paris, CERF, 1975, p.186. La nota 3 spiega, al solito, la derivazione dal passo filoniano.

³Cfr. G.Favrelle-E.des Places edd., *Eusèbe de Césarée. La Préparation évangélique. Livre XI* (SC 292), Paris, CERF, 1982, pp.86-88.

da Eber: e questo significa "colui che attraversa", dato che "traversata" e "colui che attraversa" si dicono in ebraico "Eber"; il termine insegna a compiere la traversata dalle regioni di quaggiù a quelle divine, a non attardarsi in alcun modo e arrestarsi nella contemplazione delle realtà vedute, bensì a passare da queste a quelle invisibili della conoscenza divina dell'autore e creatore del tutto. Così chiamavano Ebrei i primi che si dedicavano al solo Signore e autore del tutto, in spirito di pura e veritiera pietà, definendoli dei "peratici" in quanto capaci della traversata da operare con l'intelletto.

Eusebio ricalca quindi la tradizione origeniana: una tradizione dalle radici evidentemente filoniane e di stampo nettamente platonizzante¹.

Giovanni Crisostomo

Gli eponimi di essa sono il Crisostomo e Teodoreto: per quanto riguarda il primo, nel corso del commento a Gen. 14,13 (*hom. in Gen. 35,3*) egli osserva²:

Ἐπειδὴ γὰρ πέραν τοῦ Εὐφρά-
του τὴν κατοίκησιν εἶχε, διὰ τοῦτο καὶ περάτης
ἐλέγετο.

Poiché infatti (Abramo) si era stabilito al di là dell'Eufrate, per questo veniva detto pure "perata".

Il Crisostomo nota anche che Abramo aveva ricevuto dai suoi genitori il proprio nome non per caso: un nome che già in anticipo alludeva al suo futuro di emigrante. Evidentemente il Crisostomo, poco ligio ai dettagli filologici, fa risalire la parola "Ebreo" ad Abramo e, quindi, connette il calco "perata" a quest'ultimo, con una sovrainterpretazione che oltrepassa i limiti dell'etimologia antica. Difatti, nel *Serm. in Gen. 9,3*, il Crisostomo perpetua la medesima svista e attribuisce il significato di "perata" all'originale ebraico "Abram"³.

Καὶ γὰρ τὸ Ἀβραμ τῇ
Σύρων φωνῇ τὸ πέραν λέγεται, καὶ ἴσασιν ὅσοι τῆς
φωνῆς ταύτης εἰσὶν ἔμπειροι. Πολλὴ δὲ τῇ Σύρων
φωνῇ πρὸς τὴν τῶν Ἑβραίων γλῶτταν ἡ συγγένεια.
Καὶ διὰ τί περάτης ἐλέγετο, φησὶν; Ἡ Ἰουδαία χώρα,
τουτέστιν, ἡ Παλαιστίνη πᾶσα, ἡ ἀπὸ τῆς Αἰγύπτου
μέχρι τοῦ Εὐφράτου, κατ' ἀντικρὺ κεῖται τῆς Βαβυλωνίας, ὅθεν ἦν ὁ Ἀβραάμ· καὶ μέσος
ρεῖ δι' ἀμφοτέρων ὁ ποταμὸς, κοινὸν μεθόριον ὧν ἐκατέρας τῆς
γῆς. Ἐπεὶ οὖν οὐκ ἀπὸ τῆς Παλαιστίνης ἦν, ἀλλ' ἀπὸ
τοῦ πέραν ἦλθεν ἀπὸ τῆς Βαβυλωνίας, διὰ τοῦτο ἀπὸ
τοῦ τόπου καὶ τοῦ πράγματος τὸ ὄνομα ἔλαβε, καὶ
περάτης ἐλέγετο, ἐπειδὴ ἀπὸ τοῦ πέραν ἦλθε.

E infatti fu chiamato Abramo prima, ma questo nome non è greco, né della nostra lingua, bensì si dice così in ebraico. Che cosa significa dunque? "Perata". Infatti in siriano, Abramo si dice "peran" e lo sanno quanti sono esperti di questa lingua. Grande è difatti l'affinità del siriano con l'ebraico. E perché veniva detto "perata"? La Giudea, cioè, tutta la Palestina, dall'Egitto fino all'Eufrate, giace di fronte a Babilonia, da dove proveniva Abramo: e in mezzo ad entrambe scorre

¹Il GPL trasmette la notizia di una ricorrenza anche in Proclo, precisamente nella *Paraphrasis Ptolemeu tetrabiblou*, alla pagina 250 dell'edizione di Allacci del 1554. Per i motivi indicati nel testo sarebbe stato molto interessante reperire l'informazione, ma è stato impossibile, dato che, a mia conoscenza, quella è l'unica edizione esistente e l'opera non è repertoriata neanche nel TLG.

²Cfr. PG 53,326A.

³Cfr. PG 54,624D-625A.

il fiume, confine comune di ambedue i territori. Poiché dunque non proveniva dalla Palestina, ma giunse dalla regione al di là, dalla Babilonia, per questo trasse il nome dal luogo e da questo fatto e fu detto "perata", poiché giunse dalla zona "oltre l'Eufrate"¹.

Giovanni Crisostomo confonde chiaramente tra "Ebreo" e "Abramo", o ritiene comunque che il primo derivi dal secondo; si noti il richiamo pure al parallelo siriano, che ritroveremo tra breve in Teodoreto.

Teodoreto e la tradizione antiochena

Per quanto riguarda quest'ultimo, invece, nelle *Quaestiones in Genesim* 62, nell'ambito di una suggestiva discussione sulla lingua ebraica, discussione in cui egli si dice convinto dell'origine sacra di questo idioma, Teodoreto sostiene la sua opinione così²:

Ἄλλὰ τινὲς φασιν ἀπὸ τοῦ Ἑβερ ἑβραΐαν κεκληθῆναι τὴν γλῶσσαν· ἐκεῖνον γὰρ μόνον ἐν τῇ προτέρᾳ μείναι φωνῇ καὶ ἐκεῖθεν ἑβραΐους ὀνομασθῆναι
Ἐγὼ δὲ οἶμαι ἑβραΐους ὀνομασθῆναι ἐκ τοῦ τὸν πατριάρχην Ἀβραὰμ ἀπὸ τῆς χαλδαίων χώρας εἰς τὴν Παλαιστίνην ἔλθειν τὸν Εὐφράτην ποταμὸν διαβάντα· ἑβρα γὰρ τῇ σύρων φωνῇ διάβασις ὀνομάζεται...

Tuttavia alcuni sostengono che la lingua ebraica tragga il suo nome da Eber. Quello solo infatti sarebbe il termine rimasto fisso nella lingua più antica e di qui avrebbero tratto il nome gli Ebrei. Io ritengo invece che gli Ebrei abbiano tratto il loro nome dal fatto che il patriarca Abramo sia giunto dalla regione dei Caldei in Palestina, dopo aver attraversato il fiume Eufrate. "Ebra" infatti, in lingua siriana, corrisponde a "passaggio".

Segue una lista dei pronipoti di Eber, tra cui Idumei, Moabiti e Ismaeliti, che, pur discendendo da questo avo, non ne hanno tuttavia tratto il nome "Ebrei", né parlano in ebraico. Infine, Teodoreto chiama a testimone la Sacra Scrittura dove, in *Gen.* 14,13, Abramo è chiamato "Perata"³.

μετὰ γὰρ τὴν τοῦ Λῶτ αἰχμαλωσίαν, ἔλθων τις, φησὶν, «ἀπὸ γὰρ γειγενὲς Ἀβραὰμ τῷ περὶ τῆς» τοῦτο δὲ παρὰ τῷ ἑβραϊῷ κείμενον εὖρον ἑβρεῖ· τὸ δὲ ἑβρεῖ ἐξελληνιζόμενον ἑβραῖος γίνεται.

Infatti, dopo la prigionia di Lot, qualcuno giunse e ne riportò notizia ad Abramo il "perata". Ho scoperto che in ebraico questo sta per 'ibrî. Mentre 'ibrî, reso in lingua greca, significa "Ebreo".

Appare senza dubbio notevole la discussione erudita condotta da Teodoreto sul soggetto, con tanto di ricorso all'originale ebraico e, addirittura, al siriano; tuttavia, dato che essa si trova anche nel Crisostomo, la sua origine è precedente: secondo Ter Haar Romeny, risalirebbe agli *Hexapla* di Origene⁴.

Infatti, la medesima esegesi è ripetuta in vari frammenti della *Collectio Coisliniana* derivanti da più autori: in uno attribuito ad Acacio⁵, in Diodoro (che innova, connettendo Abramo al passaggio del

¹Il gioco di parole fondato sulla radice è purtroppo intraducibile.

²Cfr. N.Fernández Marcos-A.Sáenz-Badillos ed., *Theodoretus Cyrensis Quaestiones in Octateuchum*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas-Textos y Estudios "Cardenal Cisneros", 1979, p.57.

³Cfr. N.Fernández Marcos-A.Sáenz-Badillos ed., *Theodoretus Cyrensis Quaestiones in Octateuchum*, ed.cit., pp.57-8.

⁴Cfr. R.B.Ter Haar Romeny, *A Syrian in Greek Dress. The Use of Greek, Hebrew, and Syriac biblical Texts in Eusebius of Emesa's Commentary on Genesis* (Traditio Exegetica Graeca 6), Louvain, Peeters, 1997, p.64.

⁵Cfr. Frg. Csl. 172, F.Petit ed., *Catenae Graecae in Genesim et in Exodum II. Collectio Coisliniana in Genesim* (CCG 15), Turnhout, Brepols-Louvain, Louvain University Press, 1986, p.167.

fiume Giordano, in quanto egli abitava presso Mambre)¹ e in Gennadio², che, unico assieme a Teodoreto, si avvale del siriano. Concorde anche l'anonimo frammento della *Catena Sinaitica* 922³, che segue l'interpretazione generale giustificandola questa volta in riferimento alla cerchia di Aquila. L'asserzione non stupisce: abbiamo visto che, difatti, Origene stesso ricordava di aver trovato questa lettura proprio in Aquila. Come si è visto, a proposito di questo passo Teodoreto si appoggia anche alla propria conoscenza del siriano e sviluppa così ulteriormente quello che, secondo Ter Haar Romeny, era divenuto ormai un motivo corrente pure in ambito antiocheno. Gennadio parrebbe dipendere da lui, pur inserendosi entro un flusso di materiale da lungo tempo in circolazione⁴. Questo grappolo di testimonianze è senza dubbio notevole, dato che permette di riallacciare gli sviluppi dell'esegesi antiochena sul passo al precedente origeniano, che risulta quindi il crocevia privilegiato di questa tradizione e ne ribadisce la pressoché certa origine alessandrina e giudeo-ellenistica.

La testimonianza-conferma di Giorgio Sincello

Al termine di questa rassegna colloco una testimonianza probabilmente di valore definitivo. Si è affermato che un significato geografico deve essere incluso nella parola "perata", ma le referenze discusse sopra, specie a partire dall'epoca bizantina, connettono il vocabolo alle zone "d'oltremare" del Mar Nero. Sembrerebbe quindi questo il valore geografico più diffuso, pur se in gran parte sviluppatosi in epoca tarda. Tuttavia, anche l'interpretazione offerta in questo paragrafo, cioè Perati = Ebrei, ha un valore geografico indiscutibile e per giunta molto più immediato e di facile comprensione. Esso è infatti confermato da una ricorrenza in Giorgio Sincello, nella *Ecloga chronographica* 116.22. Qui si afferma che κατὰ τὴν περατικὴν διάλεκτον, "in lingua peratica", Isacco significa "riso". Ma la lingua peratica non è altro che l'ebraico, per cui abbiamo la conferma che "peratico" può significare, anche per i bizantini, "ebraico". Questa è l'etimologia genuina e questo è, con grande probabilità, il significato cui i Perati facevano riferimento.

Il corrispondente ebraico עברי

Il calco del greco sull'ebraico rende giustizia alla memoria storica delle origini nomadiche del popolo d'Israele dal crogiuolo di popolazioni presenti nel Medio Oriente del II millennio a.C.: origine di cui reca una traccia la vicenda dei patriarchi, specie di Abramo e Giacobbe, nei capitoli iniziali della *Genesi*⁵. Si pensi solo a Dt. 26,5, la nota frase:

Mio padre era un Arameo errante...

una vera e propria primitiva professione di fede, centrata sulla salvezza operata da Dio a favore del suo popolo votato altrimenti a perdersi, sia in senso fisico che traslato, e seguita dal ricordo della liberazione d'Israele dall'Egitto⁶.

¹Cfr. Frg. Csl. 173, F.Petit ed., *Catena Graeca in Genesim...*, ed.cit., pp.167-68.

²Cfr. Frg. Csl. 171, F.Petit ed., *Catena Graeca in Genesim...*, ed.cit., p.166.

³Cfr. F.Petit ed., *La Chaîne sur la Genèse. Edition intégrale III. Chapitres 12 à 28* (Traditio Exegetica Graeca 3), Louvain, Peeters, 1995, pp.29-30.

⁴Cfr. R.B.Ter Haar Romeny, *A Syrian in Greek Dress...*, op.cit., pp.64, 68 e 83.

⁵Cfr. F.L.Moriarty, *My Father was a Wandering Aramean*, *The Bible Today* 1 (1962), pp.96-106.

⁶Tra l'altro, come è noto, questa pericope ricorre entro la liturgia del pasto pasquale. I commentatori sottolineano correttamente, sulla base soprattutto del participio ebraico *hoved*, "perduto, in procinto di perire", che il versetto non costituisce soltanto un riferimento allo stato di vita seminomadico dei patriarchi, ma assume un significato più profondo alla luce dell'uscita dall'Egitto e del dono della Terra Promessa: Dio ha salvato il suo popolo dal vagare senza fine, da un'esistenza di pericolo e insicurezza, anche spirituali, concedendogli una dimora e una sede stabili. Cfr. S.R.Driver, *A Critical and Exegetical Commentary on Deuteronomy*, in *The International Critical Commentary*, Edinburgh, T. & T. Clark, 1902³, p.289; G.E.Wright-H.H.Shires-P.Parker edd., *The Book of Deuteronomy*, in *The Interpreter's Bible*, vol.

L'etimologia di questo vocabolo, come è noto, non si può ricostruire con sicurezza¹. Forse proviene dal sostantivo geografico 'ibr- (MT: 'eber), "la terra al di là del fiume", da cui si potrebbe risalire a 'br, "oltrepassare". Freedman e Willoughby lo spiegano come gentilizio derivante da 'eboer "la terra al di là", s'intende, dell'Eufrate, ovvero la Mesopotamia, da cui Abramo proveniva. Von Soden ha ipotizzato che 'ibrî, in Gen.14,13, designi "l'uomo proveniente da oltre il Giordano": in ogni caso, appare chiaro che la radice allude all'attraversamento di un fiume o di un corso d'acqua, il che è essenziale per la traduzione "perata" qui studiata e diffusasi in seguito.

'Ibrî è comunque una definizione di Israele per distinguerlo da altri popoli palestinesi e ricorre 34 volte nell'Antico Testamento, sempre e solo nelle fonti J ed E. Di solito è impiegato dagli stranieri, per caratterizzare i discendenti da Eber (cfr. Gen.10,24) e Abramo (Proto-israeliti) come gruppo etnico differente dagli Hurriti, Cananei ecc. Così viene definito Abramo in Gen.14,13, il passo in cui l'aggettivo è traslitterato dalla Settanta e da Aquila come "perata". La Bibbia lo spiega come nome gentilizio derivato da Eber (una probabile retrocostruzione: cfr. Gen.10,24); ma non tutti i suoi discendenti (tra cui figurano Aramei, Arabi ecc.) possono essere definiti Ebrei. In definitiva, l'appellativo è limitato ai discendenti di Abramo, Isacco e Giacobbe come etnico distintivo. Tutte le ricorrenze successive possiedono infatti tale significato etnico, laddove "Israele" si segnala per un'accezione di carattere socio-politico e designa il popolo, discendente da Abramo ed ebreo, ma in quanto nuovo organismo religioso-politico scaturito dall'alleanza del Sinai: di qui la progressiva sostituzione di questa designazione all'altra. Particolarmente significativi, a questo proposito, sono gl'impieghi nella vicenda di Giuseppe (cfr. Gen.40,15, ad es.) e in quella di Mosè (cfr. Es. 1,15, ib. 2, 6 ecc. qui in netta opposizione con gli Egiziani, i misrî, cfr. ib. 2,6). In ogni caso, la natura etnica della definizione è indiscutibile.

Delle 34 occorrenze del Vecchio Testamento, la Settanta ne traduce 28 con Ἑβραῖος, mentre altre 5 con sostantivi vari a seconda del contesto e non alludenti al dato etnico; solo in Gen. 14,13, come abbiamo visto, ricorre il calco περάτης, nel tentativo consapevole di tradurre in greco l'etimologia presunta e la radice dell'originale ebraico, a sua volta rievocanti la vita nomade dei patriarchi fondatori del popolo d'Israele. La traduzione differente è forse dovuta all'eccezionalità del passo, in cui Abramo si trova faccia a faccia con uno straniero e in cui è richiamato il suo statuto di pastore nomade, in confronto diretto con le popolazioni sedentarie di Canaan.

Analisi della radice greca in Filone

Tornando alla proposta di J.Montserrat-Torrents, è necessario analizzare il valore della radice del termine περάται in Filone. Quanto alla sua esegesi², osserverò poco oltre i numerosi punti di contatto tra gnosticismo peratico e pensiero filoniano³. La concordanza sull'opera di Filone mostra d'altronde numerose ricorrenze di termini legati alla radice di περάτης⁴.

II, pp.309-537, Nashville, Abingdon, 1978, pp.484-5; C.Dogniez-M.Harl edd., *La Bible d'Alexandrie. 5 Le Deuteronomie*, Paris, CERF, 1992, pp.275-6; G.Braulik, *Deuteronomium II (16,18-34,12)* (Die neue Echter Bibel), Würzburg, Echter Verlag, 1992, p.193; A.D.H.Mayes, *Deuteronomy* (New Century Bible Commentary), Grand Rapids, Wm.B.Eerdmans Publ.Co.-London, Marshall, Morgan & Scott Publ., 1981, pp.334-5; J.H.Tigay, *The JPS Torah Commentary Deuteronomy*, Philadelphia-Jerusalem, The Jewish Publication Society, 1996, p.240.

¹Cfr. עברי, in TWAT, vol. V, coll.1039-56.

²Buone notizie in merito sono offerte da C.Aziza, *L'utilisation polémique du récit de l'Exode chez les écrivains alexandrins (IVème siècle av.J-C.-Ier siècle ap.J-C.)*, in ANRW, II,20,1, pp.41-65; J.Cazeaux, *Philon d'Alexandrie, exégète*, ANRW, II,21,1, pp.156-226.

³Cfr. il capitolo successivo sull'esegesi peratica, pp.67-90. Sui rapporti tra pensiero filoniano e gnosticismo sono tuttora molto pertinenti le osservazioni di M.Simon, *Éléments gnostiques chez Philon*, in U.Bianchi ed., *Le origini dello gnosticismo. Colloquio di Messina 13-18 aprile 1966*, Leiden, Brill, 1970, pp.359-76: in sostanza, in Filone si possono rintracciare elementi ispiratori, ma nessuna forma di gnosticismo compiuto.

⁴Cfr. P.Borgen-K.Fuglseth-R.Skarsten, *The Philo Index. A Complete Greek Word Index to the Writings of Philo of Alexandria*, Leiden-Boston-Köln, Brill, 2000, p.277.

Πέρας per Filone è il limite, spesso in senso geografico, come il limite estremo dell'universo, della terra o di un'estensione di territorio (cfr. *leg.Gai.* 18; *ib.* 49; *poster.C.* 14 e 116; *Ios.* 136; *aet.mund.* 119 ecc.). In senso metaforico, il "limite estremo" può passare quindi a significare lo scopo (cfr. *quaest.in Gen. frg.* 8) oppure il termine ultimo di sviluppo dell'anima umana e della sua εὐδαιμονία: cfr. *quaest.in Ex. frg.* 12; *som.* 2,235. *migr.Abr.* 134 definisce in tal maniera l'apice dell'intelligenza e del sapere; in *sacr.A.C.* 115 il vocabolo indica il fine dell'impegno volto alla virtù; *poster.C.* 152 designa così l'estremo limite della scienza; in *ib.* 174, il termine della scienza di Seth diviene il principio di quella di Noè, il limite del sapere di Noè l'inizio di quello di Abramo e così via; in *congr.* 90, invece, la giustizia, seguendo un concetto greco, è detta "compimento" dell'anima alla stessa stregua del numero dieci, "compimento" perfetto della serie dei numeri derivanti dalla monade. Πέρας è quindi il termine estremo dell'azione umana; non stupisce pertanto che il verbo derivatone, περατώω, significhi "delimitare, compiere, portare a compimento, terminare", nel senso di imporre a qualcosa i suoi limiti naturali o di farla giungere al proprio perfezionamento: in *rer.div.her.* 227, il cielo ha stabilito limiti e misure per gli oggetti peribili; in *fug.* 184, il sole "percorre, compie" la sua orbita in dodici mesi e il dodici è il numero perfetto; *virt.* 53 presenta Mosè in procinto di "portare a compimento" la sua vita; secondo *spec.leg.* 1,48 le idee danno compimento a ciò che non lo ha ed è ἀσχημάτιστος, privo di forma definitiva; *leg.all.* 1,65 presenta il fiume che esce da Eden in *Gen.* 2,8 come simbolo della virtù che proviene dalla sapienza di Dio e del *Logos*; il giardino che lo circonda indica le virtù cardinali e il fatto che il fiume si divida rievoca che esso trova "un limite e un compimento" mediante le virtù stesse.

Se il πέρας è il limite estremo, la preposizione impropria πέραν, "al di là", oltre al significato locale consueto, è spesso impiegata in contesti in cui sta a indicare l'oltrepassamento dei limiti propri all'universo umano, il superamento dell'umanità: ad es., in *fug.* 87 e 103, le città di rifugio "al di là" del Giordano indicano le potenze di Dio il cui campo d'azione supera i limiti umani e che si interessano di tutto il cosmo; in *sobr.* 56, la sapienza rende amici di Dio e permette di andare "al di là" delle frontiere della felicità umana; in *ebr.* 128 Filone offre un'etimologia del nome Aronne come "montagnoso", cioè come colui che la virtù innalza "al di là del cielo", senza permettergli alcunché di basso.

Quanto invece ai termini imparentati περαιόω e περάωσις, Filone li impiega spesso per indicare non solo un generico attraversamento di un corso d'acqua o di un tratto di mare, ma di preferenza per la traversata per antonomasia, quella del Mar Rosso: il verbo si trova, ad es., in *vit.Mos.* 1,178, *ib.* 1,179; *vit.Mos.* 2,247; in *omn.prob.lib.* 115 esso indica parallelamente l'estrema traversata della morte. Il sostantivo è applicato all'attraversamento del Mar Rosso in *vit.Mos.* 1,172.

Riassumendo, potremmo quindi sintetizzare che le parole della famiglia lessicale cui appartiene il termine περάτης esprimono per Filone:

- 1) Il compimento e perfezionamento di un oggetto o di una realtà terrena.
- 2) La necessità che ogni oggetto terreno trovi tale compimento e perfezionamento (può essere presente qui una sfumatura aristotelica).
- 3) L'estremo limite dell'ambiente e dell'azione umani.
- 4) Il richiamo alle realtà ultramondane, divine e celesti, al di là di quelle umane.
- 5) Quindi la necessità, da parte del saggio, di perfezionarsi e oltrepassare quel limite.
- 6) La tensione verso questa frontiera da superare.

Tale filosofia riflette pertanto in profondità una concezione dualistica platonica e una non indifferente componente ascetica. Non appare quindi strano che uno degli esempi fondamentali per lo sviluppo di questa tematica sia il passaggio del Mar Rosso, che sta agevolmente a indicare quello dalle realtà terrene a quelle celesti.

Sapendo infine quanto Filone fosse impregnato di cultura classica e conoscendo che il suo *milieu* era aperto agli influssi più vari, appare molto suggestivo che la mitica "Terra dei Beati" della leggenda greca, in cui degli spiriti o degli esseri umani privilegiati hanno la buona sorte di condurre una vita luminosa, priva di preoccupazioni e d'infelicità, si trovi sempre su di un'isola, al di là del mare o comunque di una grande distesa d'acqua; quasi che l'acqua sia la metafora privilegiata per

indicare la pesantezza del mondo di qui e gli ostacoli da superare per raggiungere la beatitudine. Questo dettaglio sopravvive inoltre, oltre che in quella greca, in numerose versioni del mito, nelle più svariate tradizioni culturali: egiziana, siriana, persiana, romana, ma anche ebraica. Per quella greca, è bene ricordare soprattutto il mito platonico riportato dal *Phaed.* 111a¹.

Il passo chiave: De Migratione Abrahami 20

Il brano filoniano indicato da Montserrat-Torrents come precedente di quello dei Perati, dipende dalla *Settanta*. L'opera intreccia numerose riflessioni al filone principale, costituito dalla partenza di Abramo per Canaan, intesa come simbolo del distacco dell'anima (=Abramo) dal corpo, le sensazioni, le realtà materiali. A partire dal par.14, l'Esodo viene suggestivamente intrecciato al viaggio originario del patriarca. Vengono quindi qui riuniti, come già alluso sopra, i due momenti fondatori dell'identità ebraica. L'editore, Cazeaux, osserva:

*L'idée de mêler le thème de l'Exode à la sortie d'Abraham trouve un appui dans le texte même de la Genèse qui insère en 12,10-20 un épisode où Abraham vit à l'avance la descente en Égypte, l'oppression, la sortie triomphante.*²

Cazeaux rievoca la discesa di Abramo in Egitto, in occasione di una carestia, con la moglie Sara, una sorta di precedente della migrazione in quella terra, vari secoli dopo, da parte del popolo da lui disceso. L'editore richiama anche *Gen.* 15,13-15, altro passo in cui Dio preannuncia ad Abramo le future sofferenze del popolo ebraico in Egitto, ma pure la sua liberazione.

Quindi, dal par. 14, nel sovrapporre i due viaggi, Filone spiega esplicitamente che bisogna uscire dall'Egitto, cioè dal corpo e dai suoi piaceri, onde permettere all'anima di attingere alle realtà incorruttibili. E si noti che, ai parr. 17-18, come esempio di questo raggiunto distacco, implicante la padronanza di sé, Filone presenta la figura di Giuseppe, non a caso presente anche nel *dossier* peratico (cfr. *elench.*5,16,10). Nel corso di questa argomentazione contro i piaceri materiali, considerati una mera apparenza, si colloca anche il par. 20. Qui si spiega che Giuseppe divenne signore di tutto l'Egitto, ovvero del corpo e di quanto lo concerne; perciò poteva ben vantarsi di appartenere alla stirpe ebraica (cfr. *Gen.* 40,15), cui compete il passaggio dalle realtà sensibili a quelle intelligibili, poiché:

περάτης γὰρ ὁ Ἑβραῖος ἐρμενεύεται, *Ebreo significa "colui che passa"*,

spiega l'autore in un inciso.

Filone ha quindi sviluppato, si potrebbe dire, una sorta di metafisica del nome "Ebreo": secondo un uso tipico della sua esegesi, egli ha alimentato un'interpretazione a partire da un'etimologia. È singolare come egli abbia saputo fondere, in questo caso, il nocciolo dualista del pensiero platonico all'identità ebraica: e bisogna anche notare che proprio questa interpretazione appare uno degli esempi più significativi dell'integrazione da lui compiuta tra Bibbia ebraica e filosofia ellenistica. Il risultato sposta la cultura ebraica stessa e produce qualcosa di nuovo e irriducibile agli schemi della pura ortodossia gerosolimitana. Filone non è un ebreo tradizionale, né intende l'ebraismo in modo tradizionale, bensì gli fa compiere un salto, che lo porta a precorrere un altro mondo, quello dell'ebraismo, spesso sincretistico, della Diaspora, da cui nascono progressivamente nuove forme di aggregazione religiosa. È questo *l'humus* da cui provengono probabilmente i Perati stessi. Possiamo

¹Cfr. J.H.Charlesworth, *Greek, Persian, Roman, Syrian, and Egyptian Influences in Early Jewish Theology. A Study of the History of the Rechabites*, in A.Caquot-M.Hadas-Lebel-J.Riaud edd., *Hellenica et Judaica. Hommage à Valentin Nikiprowetzky*, Leuven-Paris, Ed. Peeters, 1986, pp.219-43.

²Cfr. J.Cazeaux ed., *Philon d'Alexandrie. De Migratione Abrahami* (Oeuvres de Philon d'Alexandrie 14), Paris, CERF, 1965; per questo passo, cfr. pp.104-7; cit.p.99, nota 3.

quindi concludere che il concetto sviluppato intorno al calco "perata" trova la sua origine nell'ambiente giudaico-ellenistico.

Conclusione

In definitiva, è assai notevole che il termine "Perata" sia strettamente legato ai due eventi identificatori per eccellenza del popolo ebraico: il passaggio dell'Eufrate da parte di Abramo, in viaggio verso Canaan, e quello del Mar Rosso da parte dei fuggiaschi ebrei, dai quali nacque il popolo d'Israele. Quindi i Perati proclamavano una forte identificazione di se stessi con il popolo ebraico, probabilmente in concorrenza con quest'ultimo e a fine polemico.

Ora, l'importanza data a una tipologia cristologica come quella del serpente di bronzo, identificato col *Logos*, come risulta da *elench.* 5,16, nonché l'insistenza sul *Logos* stesso, conferma che i Perati erano stati comunque toccati dalla riflessione cristiana. Il testo potrebbe celare una forte carica antiggiudaica; d'altronde essa è spesso soggiacente l'esegesi di quei gruppi gnostici in cui si osserva il ribaltamento della valenza di certe figure negative bibliche, come nel caso di Caino, eponimo dei Cainiti, ma presente anche nel dossier peratico¹. I Perati sarebbero dunque avvicinati alla cristianità in dura polemica contro la Sinagoga durante il II sec.d.C.

Non sono prive d'importanza, sotto questo aspetto, le osservazioni di Barnard sull'atmosfera che seguì la distruzione del Tempio nel 70 d.C. Lo studioso situa in quest'epoca (specie dopo il 90), la rottura definitiva tra giudaismo e cristianesimo, richiamando l'attenzione sulle raccolte testimoniarie di tono antiggiudaico e sulla pregnanza della questione del Tempio per quell'epoca². Come lo studioso osserva,

*antagonism was most marked where Christians were of Jewish descent.*³

Il che potrebbe essere un indizio del fatto che il nucleo d'origine della setta sia sorto tra proseliti o giudei della Diaspora interessati al cristianesimo. Sempre Barnard delinea le caratteristiche di questo giudaismo di lingua greca (forse come quello del Trifone di Giustino), pressoché ignaro dell'ebraico e la cui cultura era profondamente diversa da quella del rabbينismo farisaico palestinese. Questi giudei della Diaspora, ellenizzati, aperti al *modus vivendi* pagano, sovente ignari di questioni non secondarie del giudaismo "ortodosso", molto più in contatto con i cristiani di quanto un fariseo avrebbe ammesso, possedevano un quadro culturale molto differente ed eterogeneo rispetto a quello dell'ortodossia scaturita da Jamnia dopo la distruzione del Tempio: spesso, all'interno di queste comunità, albergavano credenze apocalittiche, esoteriche ed eretiche, concezioni ed esegesi sincretistiche e ideologie ormai chiaramente in rotta verso lo gnosticismo⁴. Anche Rudolph, proprio a causa di questo nome, pone i Perati, assieme a Sethiani, Naasseni, Ofiti, Cainiti, nel solco della tradizione giudaica⁵.

Ritengo quindi che si possa ora dimostrare che il significato del nome "Perati" è quello indicato da Montserrat-Torrents nel suo contributo. I Perati volevano dimostrare di essere i "veri Ebrei": ricuperarono quindi l'etimologia filoniana della parola e la tradizione sviluppata da *Gen.* 14,13 nella traduzione della *Settanta* (del resto rigettata dai farisei nel corso del II sec.). Il nome della setta quindi, risalente agli gnostici stessi, cela un'identità giudeo-ellenistica, venuta successivamente in contatto col cristianesimo e, quindi, in aspra polemica con la Sinagoga.

¹Cfr. E.Prinzivalli, *Cainites*, in *DPAC*, vol. I, coll.398-99.

²Cfr. L.W.Barnard, *Saint Stephen and Early Alexandrian Christianity*, *New Testament Studies* 7 (1960-61), pp.31-45.

³Cfr. L.W.Barnard, *Saint Stephen...*, art.cit., cit.p.35.

⁴Cfr. L.W.Barnard, *The Old Testament and Judaism in the Writings of Justin Martyr*, *Vetus Testamentum* 14, 1964, pp.395-406, dove, tra l'altro, si ricorda che la credenza secondo cui gli angeli avrebbero creato il corpo umano, credenza che noi conosciamo da vari scritti gnostici, viene attribuita da Giustino a giudei eterodossi.

⁵Cfr. K.Rudolph, *Randerscheinungen des frühen Judentums und das Problem der Entstehung des Gnostizismus*, in *Gnosis und Spätantike Religionsgeschichte*, Leiden-New-York-Köln, E.J.Brill, 1996, pp.144-69, specie p.160.

Appendice-Una variante nei targumim

Eber è menzionato come capostipite del popolo d'Israele anche in Num.24,24, nel quadro della profezia di Balaam, passo assai importante per l'esegesi primitiva e carico di risonanze messianiche: vi si profetizza che i "popoli del mare", gli oscuri *Kittim*, opprimeranno Assur e Eber. L'ebraico cita distintamente Eber come vittima, assieme ad Assur, delle prevaricazioni dei *Kittim*; in questo caso, Eber è l'eponimo classico per il popolo eletto. La *Settanta* parla chiaramente di Ebrei, così traducendo¹:

καὶ ἐξελεύσεται ἐκ χειρὸς Κιτιαίων
καὶ κακώσουσιν Ἀσσοῦρ καὶ κακώσουσιν Ἑβραίους,
καὶ αὐτοὶ ὁμοθυμαδὸν ἀπολοῦνται.

Nessuna traccia di una variante differente negli *Hexapla* origeniani: per la resa del complemento oggetto della conquista si oscilla sempre e comunque tra Eber e gli Ebrei².

La *Vulgata* traduce³:

Venient in trieribus de Italia, superabunt Assyrios vastabuntque Hebraeos.

Con un adeguamento alla situazione storica successiva, gli oscuri *Kittim* sono identificati con i Romani, mentre l'appellativo *Hebraei* traduce il riferimento a Eber.

Tuttavia, nei *targumim* la situazione è diversa. Mentre il *Targum Ps.Jonathan* ha la formula דעבר כל בנוי, "tutti i figli di Eber", senza altre aggiunte e seguendo l'eponimo del testo ebraico⁴, il *Targum di Onqelos* reca una versione un poco diversa come oggetto della conquista dei *Kittim*: לעבר פרט che è parso a tutti i commentatori come una menzione della zona oltre-Eufrate⁵. Si noti anche la presenza della preposizione ל, implicante un moto a luogo.

Grossfeld traduce il versetto così⁶:

Now expeditions will set out from the Romans and plague Assyria, then subjugate Trans-Euphrates, but they too will eventually perish forever.

A parte il fatto che il *targum* identifica i celebri *Kittim* con i Romani (identificazione corrente anche a Qumran)⁷, evidentemente, Grossfeld ha tradotto פרט come un'ovvia menzione del fiume mesopotamico, indotto a questo oltretutto dal parallelo con l'Assiria. Egli infatti spiega nella nota 35:

¹Cfr. J.W.Wevers and U.Quast ed., *Septuaginta. Vetus Testamentum Graecum. Vol. III. Numeri*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1982, p.295; F.Vigorous ed., *La Sainte Bible Polyglotte. I. Le Pentateuque*, Paris, Roger-Chernoviz, 1900, pp.768-69. Per un commento al testo greco, cfr. G.Dorival, *La Bible d'Alexandrie. 4 Les Nombres*, Paris, CERF, 1994, pp.455-56. Tra l'altro, la nota al versetto richiama anche il passo origeniano di *Hom.Num.*19,4.

²Cfr. F.Field ed., *Origenis Hexaplorum quae supersunt sive Veterum interpretum Graecorum in totum Vetus Testamentum fragmenta. I. Genesis-Esther*, Hildesheim, Georg Olms Verlag, 1964, p.257.

³Cfr. R.Weber ed., *Biblia sacra iuxta vulgatam versionem. I. Genesis-Psalms*, Stuttgart, Württembergische Bibelanstalt, 1975², p.216.

⁴Cfr. E.G.Clarke ed., *Targum Ps.Jonathan of The Pentateuch: Text and Concordance*, Hoboken, New Jersey, Ktav Publishing House, Inc., 1984, p.191.

⁵Per il testo, cfr. A.Sperber ed., *The Bible in Aramaic based on Old Manuscripts and Printed Texts. I. The Pentateuch according to Targum Onkelos*, Leiden, Brill, 1959, p.267.

⁶Cfr. B.Grossfeld ed., *The Targum Onkelos to Leviticus and Numbers* (The Aramaic Bible 8), Wilmington, Delaware, M.Glazier Inc., 1988, pp.140-41. Cfr. soprattutto le note 34 e 35 a 141.

⁷Su questo, cfr. G.Vermes, *Quelques traditions de la communauté de Qumran d'après les manuscrits de l'Université hébraïque*, *Cahiers sioniens* 9 (1955), pp.25-58 *passim*. I *targumim* e la loro lezione diversa sono citati a p.32, nota 32.

The Hebrew 'eber is understood by the Targum as short for 'eber hannahar- « the other side of the river», occurring frequently (cfr. Josh. 24:2,3,14,15; 2Sam. 10:16 ; 1Kgs. 5:14 ; Ezra 8:36 ; Neh. 2: 7,9; 3:7, 1Chr.19:16) and referring specifically to the Euphrates...

Quindi, 'eber sarebbe da intendere non come il nome dell'antico antenato del popolo ebraico, ma come un sostantivo volto a un uso preposizionale.

Il *Targum Neofiti*, a Num. 24,24, inserisce invece, come oggetto del verbo « assoggettare », l'espressione עבר נהרא; Díez Macho traduce in spagnolo integrando la formula:

Y oprimirán (el país) más allá del río (Éufrates) »¹.

La sua traduzione segue la stessa logica di Grossfeld.

Inoltre, i *Targumim frammentari* presentano la lezione כל בני עבר נהרא, « tutti i figli di coloro sono al di là del fiume », lezione che sembra fondere la locuzione « figli di Eber » del *Targum Ps.Jonathan* e la variante di *Neophyti*². Klein traduce:... *all the people from across the river*³.

עבר, in aramaico, è classificato come sostantivo maschile, indicante la regione al di là di un corso d'acqua o di un altro ostacolo geografico; Sokoloff, nella voce relativa del suo dizionario, offre come prima referenza proprio il testo di *Targum Neophyti Num. 24,24* e aggiunge una lunga serie di altre occorrenze in cui il termine, associato al nome del Giordano, serve per descrivere la Transgiordania⁴. Anche il corrispondente ebraico è un sostantivo geografico: עבר serve a designare l'altro lato o sponda di un fiume, mare ecc., con chiaro intento geografico. L'esempio classico riportato da Stähli è appunto 'ebr hannahar, corrispondente all'aramaico 'abar naharâ e locuzione entrata in uso probabilmente con la burocrazia persiana per designare l'Oltre-Eufrate (zona Ovest ; solo alcuni testi biblici post-esilici indicano la regione a Est del fiume)⁵.

Ora, la lezione di *Onqelos* dovrebbe essersi originata dallo scambio tra l'eponimo del popolo ebraico e il sostantivo impiegato in senso geografico o col verbo dal significato di "passare"; e sulla stessa linea si situano *Neophyti* e *Frammentari*. A seguito di questa variazione, i tre *targumim* avrebbero sostituito la tradizionale menzione di Eber o degli Ebrei con quella della Mesopotamia. In effetti, le loro varianti appaiono in seria contraddizione con la versione biblica, continuata da *Ps.Jonathan*, la quale verteva concordemente all'identificazione dell'oggetto della conquista dei *Kittim* col popolo ebraico. Inoltre, i *Targumim frammentari* presentano una lezione che sembra fondere quelle del *Targum Ps.Jonathan* e di *Neophyti*, quasi un tentativo di riparare un incidente della tradizione sintetizzando due lezioni opposte egualmente a disposizione. *Ps.Jonathan* sembrerebbe quindi riflettere la situazione testuale originaria, mentre *Frammentari* l'esito estremo di fusione delle varianti. Rimane comunque l'interrogativo su come abbia potuto originarsi un mutamento del genere e sulla meccanica della sua trasmissione entro la tradizione targumica.

Premetto che non posso neanche toccare l'annosa questione relativa alla datazione e ai rapporti di interdipendenza tra i *targumim*; per di più essa è complicata dalle interferenze della tradizione orale

¹Cfr. A.Díez Macho ed., *Neophyti 1. Targum palestinense ms. de la Biblioteca Vaticana. Tomo IV Números*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1974, pp.242-3. Questa interpretazione persiste, ovviamente, anche nella traduzione in francese, allegata da R. Le Déaut (p.448) e in quella in inglese, redatta da M. McNamara (p.600).

²Cfr. M.L.Klein, *The Fragment-Targums of the Pentateuch According to their Extant Sources*, vol. I, Rome, Biblical Institute Press, 1980, 204.

³Cfr. M.Klein, *The Fragment-Targums...*, op.cit., vol. II, pp.162-3; nella nota 77, interpreta infatti *i.e.*, *East of the Euphrates R.*

⁴Cfr. M.Sokoloff ed., *A Dictionary of Jewish Palestinian Aramaic of the Byzantine Period*, Bar Ilan University Press, 1990, pp.393-4 ; il verbo della medesima radice è alla p.394.

⁵Cfr. la voce relativa redatta da H.P.Stähli in E.Jenni-C.Westermann edd., *Theological Lexicon of the Old Testament* (trad.ingl.), vol. II, Peabody, Massachusetts, Hendrickson publ., 1997 (ed. originale tedesca 1971-76), pp.832-35, specie il punto e alla pagina 834 (la versione inglese ha il pregio d'essere più sintetica dell'originale tedesco).

in quella scritta¹. Tuttavia, è chiaro che la sostituzione appare solo in una parte della trasmissione targumica. Non è altresì impossibile che i *targumim* abbiano innovato, sostituendo l'Oltre-Eufrate alla menzione del popolo ebraico, sulla scia di una rivalsa nazionalistica: tuttavia, mi sembra strano che un redattore potesse operare gratuitamente una falsificazione così vistosa.

All'origine del problema sembra dunque esserci stata la possibilità di confusione tra l'eponimo Eber e l'omofono sostantivo geografico. In questo caso si sarebbe trattato di un errore involontario. Ma la situazione è troppo complessa per adattarsi a questa unica soluzione. Con maggior probabilità, le varianti si possono spiegare a partire da un influsso sulla tradizione targumica dell'equivalenza "Ebrei-Perati" di origine giudeo-ellenistica. Come abbiamo visto, l'idea è accompagnata anche da una riflessione sui momenti fondatori dell'identità ebraica, tra cui il passaggio del fiume Eufrate da parte di Abramo. Le varianti potrebbero recare traccia di una interpretazione in tal senso, del tipo: "Eber e Ebrei sono coloro che passano l'Eufrate, i *Perati*", interpretazione di cui però si sarebbe progressivamente perduta coscienza, donde la confusione, per assonanza, con l'Eufrate (detto *P'rat*) e la menzione pura e semplice dell'Oltre-Eufrate; ciò avrebbe pure comportato l'ovvio scambio tra l'Oltre-Eufrate occidentale, sottinteso dalla vicenda di Abramo, e quello orientale, implicito nell'associazione targumica con l'Assiria.

Tra l'altro, Vandersleyen ha dimostrato come la menzione dell'Eufrate, nella Bibbia, rimandi tutt'altro che inequivocabilmente al fiume mesopotamico. Su 27 passi che lo citano, la maggioranza sono o glosse esplicative, o brani in cui comunque il fiume, considerato un po' come il confine « ideale » della Palestina, sostituisce pomposamente un ben più modesto corso d'acqua di frontiera tra Libano e Israele, quale il Litani, se non il Giordano. Sembra dunque che il nome del « grande fiume » per antonomasia abbia sedotto gli scriventi e sia stato da loro impiegato per una realtà geografica ben diversa, corrispondente alla Siria occidentale e al Libano. Al contrario, il nome Eufrate è usato correttamente nella descrizione del Paradiso (*Gen.* 2,14) e nelle cronache relative alla storia più recente, come riguardo alla spedizione di Nechao a Karkemish (cfr. *2Re* 23,29 e *Ger.* 46,2). Quanto all'espressione *Aram naharaim*, consuetamente tradotta come « Mesopotamia », essa celerebbe una parte dell'antica Siria².

L'Eufrate è quindi inteso innanzitutto in senso ideale, come confine spirituale della terra concessa da Dio al suo popolo: era la medesima frontiera che, secoli prima, Abramo aveva varcato per raggiungere, per ordine del suo Dio, la terra promessa di Canaan, evento fondatore dell'identità ebraica.

¹Cfr. B. Chilton, *A Comparative Study of Synoptic Development: the Dispute between Cain and Abel in the Palestinian Targums and the Beelzebul Controversy in the Gospels*, *Journal of the Biblical Literature* 101 (1982), pp. 553-62, che sviluppa l'idea della derivazione sinottica dei *targumim* dalla tradizione orale e propone la medesima soluzione per i Vangeli.

²Cfr. C. Vandersleyen, *L'Euphrate, Aram Naharaim et la Bible*, *Muséon*, 107 (1994), pp. 5-14.

L'esegesi peratica. Materiali e principi ispiratori

Una delle parti cruciali per la comprensione della setta peratica è il testo esegetico di *elench.* 5,16¹. Esso presenta una reinterpretazione della storia della salvezza peculiare della setta, a partire da abbondante materiale biblico con varie particolarità, tra cui l'esaltazione di alcune figure bibliche nettamente negative, come Caino o Esaù, al grado di manifestazioni del *Logos*, il rilievo centrale conferito al serpente di bronzo ed all'episodio connesso, la presenza di allegorie ecc. Inoltre, già il paragrafo 12 propone una citazione di *Colossesi*, mentre il 14, all'interno del brano sui *Proasteioi* (gli eoni periferici) contiene un'oscura allusione a *Es.* 15,22: la potenza del Caos, ovvero il Demiurgo Kronos, è detta godere di "quanto viene emesso dai dodici occhi del precetto". Infine, *elench.* 5,17,3-4 ricorda un brano genesiaco su Giacobbe (*Gen.* 30,37-42).

Il materiale esegetico del brano dei Perati

Procederò innanzitutto a una segmentazione dei passi biblici impiegati come punto di riferimento e all'analisi della modalità, sia formale (allusione, citazione o altro), che contenutistica secondo cui sono utilizzati.

1) *E questo si dice significhi il versetto: "Piacque ad ogni pienezza di abitare in lui" "corporalmente" e che in lui abita tutta la "divinità", della triade così divisa.*

Siamo al principio della notizia, ancora nella parafrasi dello Ps.Ippolito. Il brano contiene una doppia citazione di *Col.* 1,19 e 2,9, interpretata però in maniera peculiare: la "pienezza" indica la somma delle forme paterne trasmesse al Figlio, affinché possa espletare il proprio ruolo cosmologico che è quello di far sì che tali forme possano dar vita al cosmo plasmato. Quindi i Perati operano uno slittamento dal livello soteriologico a quello cosmologico, anche se queste stesse forme contengono la sostanza divina di cui lo gnostico partecipa e che deve tornare al Pleroma; la sua raccolta non è altro che la missione salvifica del *Logos*². Colpisce la conoscenza di materiale deutero-paolino asiatico.

¹Cfr. M.Marcovich ed., *Refutatio omnium haeresium* (Patristische Texte und Studien 25), Berlin-New York, De Gruyter, 1986, pp.181-85. Una prima versione di questo capitolo è stata pubblicata come A.Magri, *L'esegesi della setta ofitica dei Perati. Analisi di Ippolito*, *Ref.haer.V,16, Apochrypha* 14 (2003), pp.186-226.

²Si veda meglio la parte filosofica, pp.217-45.

2) A proposito della potenza del caos l'ignoto estensore afferma: *...essa che gode quanto viene emesso dai dodici occhi del precetto...*

Nella mia tesi di specializzazione avevo ipotizzato che gli autori del brano si fossero semplicemente sbagliati ed avessero interpretato il sostantivo ebraico עֵינַי, "fonte", come "occhio", di cui è l'omofono¹. Per via di questo errore, concludevo che i Perati non potessero conoscere l'ebraico come lingua materna, bensì che ne avessero solo un'infarinatura superficiale². Tuttavia, oggi preferisco pensare che non si tratti di un errore casuale, bensì di un virtuosismo voluto³; forse possiamo qui intravedere un procedimento tipicamente midrashico, lo sfruttamento di un gioco di parole o *mahal*. Pertanto, il brano contiene un'allusione implicita ad un passo biblico, in questo caso *Es.* 15,27 e *Num.* 33,9. Tuttavia, i dodici occhi presuppongono un'allegoria, per cui il significato originale biblico viene stravolto onde indicare una realtà altra, scaturita dall'insegnamento gnostico: forse ha ragione M.G.Lancellotti a vedervi un'allusione allo zodiaco⁴. Ritengo possibile che lo spunto sia stato la ricchissima tradizione medio-orientale che associa la saggezza e la conoscenza all'acqua ed all'immagine della sorgente⁵, anche se il valore prevalentemente negativo quivi conferito all'elemento liquido induce a complicare il quadro: se le dodici costellazioni zodiacali sono equiparabili ad "occhi", in quanto le loro stelle tutto sorvegliano e dirigono dall'alto dei cieli, l'omofonia col termine "sorgente" permette di pensare ai malefici influssi che gli astri sono ritenuti "riversare" sul cosmo mediante l'*eimarmene*; l'acqua, del resto, domina la zona infrastellare ed esprime tutto quanto è antitetico al fuoco del *Logos* e connesso alla generazione ed alla corruzione. Nel *De fuga*, in un contesto riguardante il ciclo dell'educazione (cfr. 183-87)⁶, Filone interpreta "Elim" come "portali", nel senso che le sorgenti rappresentano l'entrata nella virtù. Per spiegare la sacralità del numero dodici egli ricorre poi al parallelo dello zodiaco e, quindi, alla perfezione cosmica di questo numero. Lo zodiaco compare d'altronde in numerose pitture di sinagoghe giudaiche⁷. Pare quindi che questa esegesi sacrale e zodiacale del numero dodici sia tradizionale: i Perati, interessati all'astrologia, avrebbero quindi interpretato in tal senso il brano biblico e prolungato il commento filoniano in proposito, che già v'introduceva un'allegoria morale e istituiva un termine di paragone con lo zodiaco per spiegare l'importanza sacrale del numero dodici⁸. Il giudaismo rabbinico conferì grande importanza a questo brano veterotestamentario e il miracolo di Elim era *più famoso di tutti gli altri luoghi per via dell'acqua, il maggior prodigio delle acque*⁹, simbolo dello studio della Legge, paragonata ad una sorgente dissetante, ma anche delle dodici tribù

¹Cfr. F. Brown-S. R. Drivers-C. A. Briggs, *Hebrew and English Lexicon of the Old Testament*, Oxford University Press, 1951, pp.744-45.

²Cfr. A. Magri, *La Notizia di Ippolito sui Perati (Haer. V,12-18)*, (tesi di specializzazione in Patristica), Università di Friburgo, a.a. 2000/2001, p.35.

³Ringrazio per aver richiamato la mia attenzione su questa possibilità i proff. F. Nuvolone, di Friburgo, ed E. Norelli, di Ginevra.

⁴Cfr. M.G. Lancellotti, *I Perati, un esempio di cosmologia gnostica*, in D. Pezzoli Olgiati-F. Stolz, *Cartografia religiosa. Organizzazione, codificazione e simbologia dello spazio nei sistemi religiosi = Religiöse Kartographie. Organisation, Darstellung und Symbolik des Raumes in religiösen Symbolsysteme*, Bern, P. Lang, 2000, pp.131-56.

⁵Cfr. G. Mantovani, *Acqua magica e acqua di luce in due testi gnostici*, in J. Ries-Y. Janssens-J.-M. Sevrin edd., *Gnosticisme et monde hellénistique. Actes du Colloque de Louvain-la-Neuve (11-14 mars 1980)*, (Publication de l'Institut Orientaliste de Louvain 27), Louvain-la-Neuve, Université Catholique de Louvain, 1982, pp.429-39.

⁶Cfr. E. Starobinski-Safran, *Philon d'Alexandrie. De fuga et inventione* (Œuvres de Philon d'Alexandrie 17), Paris, CERF, 1970, pp.242-43. L'etimologia di Elim è forse fondata sulla preposizione 'el, "verso", ma rimane dubbia.

⁷Cfr. ad es. L. I. Levine, *The Ancient Synagogue. The First Thousand Years*, New Haven-London, Yale University Press, 2000, *passim*, nonché il classico E. Goodenough, *Jewish Symbols in the Greco-Roman World* (Bollingen Series 37), 12 voll., New York, Pantheon, 1953-68.

⁸Sullo zodiaco, cfr. *praem.poen.* 65; *spec.leg.* 2,177; *quaest.in Ex.* 2,112. A parte la sezione finale di questo paragrafo, di chiaro argomento astrologico, l'interesse dei Perati per questa materia è riconoscibile anche dal passo 5,14, che reca una lunga lista di nomi di arconti, desunti da tradizioni mitologiche e/o astrologiche. Si veda in proposito la parte astrologica, pp.294-312.

⁹Cfr. a questo proposito G. Kittel, *ἐκκλῆσις*, *GLNT*, vol.III, 139-84, cit.col.155.

d'Israele. Parallelamente la tradizione cristiana vide nelle dodici sorgenti un'allusione agli apostoli, opzione chiaramente estranea agli gnostici¹.

Per quanto riguarda lo gnosticismo, il *Codex Bezae Cantabrigiae* riporta un passo dell'*Origine del mondo* che, nel corso di un'esposizione ampiamente condizionata dal numero dodici e dall'astrologia, definisce il Cristo il luogo delle dodici "sorgenti razionali", portatrici di vita e capaci di comprendere il tutto². In questo caso però, il segno dell'esegesi è opposto e positivo.

3) *Questa morte, si dice, ghermisce gli Egiziani sul Mar Rosso assieme ai loro carri: giacché tutti quelli che sono nell'ignoranza, si afferma, sono Egiziani. E questo significa, dicono, l'uscita dall'Egitto -cioè dal corpo; ritengono infatti che l'Egitto rappresenti il corpo-, l'attraversamento del Mar Rosso -cioè dell'acqua della corruzione, che è Kronos-, il trovarsi al di là del Mar Rosso -cioè della generazione- e l'arrivo nel deserto -ovvero il fatto di essere al di fuori dell'ambito della generazione, dove si trovano tutti insieme gli dei della perdizione ed il dio della salvezza".*

Per l'attraversamento del Mar Rosso si veda Es. 13,17-14,31.

Il passo non contiene una citazione, bensì un'allusione esplicita alla sorte degli Egiziani periti nel Mar Rosso. D'altro lato, l'ignoto estensore introduce un'allegoria per ogni elemento del racconto: gli Egiziani rappresentano quanti "ignorano" (ovvero, le persone prive di gnosi), l'Egitto sta per il corpo e l'uscita dall'Egitto per l'abbandono della dimensione corporea, il Mar Rosso per l'acqua di corruzione, ovvero Kronos, l'elemento acquatico e arcontico che circonda il cosmo e rappresenta l'estremo limite da valicare per uscire dall'ambito dove è attiva la legge della generazione. Oltre questo limite c'è il deserto, allegoria della zona celeste superiore, quella evidentemente delle stelle fisse, ove si trovano il dio di salvezza (il serpente-*Logos*) e gli astri malefici (i serpenti che mordevano gli Ebrei). Siamo quindi in presenza di un'allegoria che piega il percorso esodico a quello del viaggio astrale dell'anima dopo la morte, elemento centrale della dottrina peratica³.

La tradizione esegetica interpreta normalmente l'Egitto in maniera negativa: soprattutto quella alessandrina vi vede un simbolo del corpo. Già in Filone questa equivalenza o quella con le passioni ricorre sistematicamente (cfr. ad es. *congr.* 83-88; *fug.* 124 e 180; *leg.alleg.* 2,77). D'altro canto, per gli antichi Ebrei, questo paese era inevitabilmente congiunto all'idolatria, al culto dei morti, alla magia, alle divinità teriomorfe, donde una profonda avversione per esso⁴.

Anche tra gli gnostici prevalgono le connotazioni negative, per cui il Mar Rosso e l'Egitto rappresentano allegoricamente la materia, il mondo ed il corpo: si vedano in generale, l'*Esegesi dell'anima* 130,20-28 e 137,12-13, la *Pistis Sophia* 18⁵ e le opinioni che lo Ps.Ippolito attribuisce ai Naasseni⁶. Secondo questi ultimi, l'Egitto simboleggia il disordine mondano ed il fisico umano, responsabili della prigionia e della corruzione delle anime: il parallelo coi Perati è strettissimo⁷.

¹Così Tertulliano, *Marc.* 4,13,387. Cfr. J.Daniélou, *Sacramentum futuri*, Paris, Beauchesne, 1950, p.149.

²Cfr. *Unbekanntes altgnostisches Werk*, 233,16 in C.Schmidt-H.M.Schenke edd., *Koptisch-gnostische Schriften*, vol.I, Berlin, Akademie Verlag, 1981, p.340.

³Cfr. la parte astrologica, pp.294-312.

⁴Cfr. H.Jonas, *Lo Gnosticismo* (trad.it.), Torino, SEI, 1991 (ed.originale inglese 1963), pp.135-36.

⁵I testi di Nag Hammadi impiegano però il procedimento allegorico in modo sporadico: cfr. G.Filorama-C.Gianotto, *L'interpretazione gnostica dell'Antico Testamento. Posizioni ermeneutiche e tecniche esegetiche*, *Augustinianum* 22, (1982), pp.53-73.

⁶Cfr. *elench.* 5,7,39-41 e 5,8,2.

⁷Cfr. A.Orbe, *La teologia dei secoli II e III: il confronto della Grande Chiesa con lo gnosticismo*, (trad.it.), vol.I, Casale Casale Monferrato/Piemme-Roma/Editrice Pontificia, 1995 (ed.originale spagnola Roma, Ed.Pontificia Università Gregoriana, 1987), pp.126-27, che rinvia pure ad *act.Thom.* 109 (*Inno della Perla*): ivi il principe abbandona l'Oriente per "scendere in Egitto, mondo della corruzione e della morte, dimora del drago infernale, onde salvare la sostanza divina decaduta, Psiche (cit.p.127). Per una traduzione italiana dell'*Inno*, cfr. L.Moraldi ed., *Apocrifi del Nuovo Testamento II. Atti degli Apostoli*, Casale Monferrato, Piemme, 1994, pp.389-97.

Non sempre comunque l'Egitto ha posseduto una connotazione negativa: l'*Origine del mondo*, 122,33-123,1 lo considera una sorta di paradiso, ove si manifestano segni straordinari, mentre lo scritto ermetico *Asclepius* 24 lo ritiene immagine del cielo¹.

4) *Gli dei della perdizione sono, si sostiene, gli astri, che arrecano a quanti sono generati la necessità della mutevole generazione. Questi, si dice, chiamó Mosé serpenti del deserto, che mordevano e annientavano quanti credevano di aver attraversato il Mar Rosso. Quindi, ai figli d'Israele morsi nel deserto, Mosé mostró il serpente veritiero, quello perfetto, e quelli che credevano in lui non venivano morsi nel deserto- cioè dalle potenze. Non c'è nessuno dunque, che può salvare e sottrarre al pericolo coloro che sono usciti dalla terra d'Egitto -cioè dal corpo e da questo mondo-, se non solo il serpente perfetto, nella pienezza delle pienezze. Colui che spera in lui, si dice, non viene annientato dai serpenti del deserto -cioé, <da>gli dei della generazione-, sta scritto, si sostiene, nel libro di Mosé.*

Per i serpenti del deserto, si veda *Num.* 21,4-9. Assistiamo qui ad un'altra allegoria basata su allusioni bibliche esplicite, che instaura la corrispondenza tra i serpenti del deserto e gli astri (con ogni evidenza, quelli del cielo delle stelle fisse), le "potenze" responsabili della generazione ed ostili all'anima umana (rappresentata dagli Israeliti) in viaggio verso il Pleroma. Il serpente di bronzo allegorizza invece il *Logos*, che assicura alle anime la vittoria sugli astri nemici. D'altro lato, il riferimento al serpente bronzeo cela pure una tipologia che risale direttamente a *Gv.* 3,14.

Quest'ultimo passo è richiamato correntemente nella letteratura cristiana dei primi secoli, soprattutto in contesti fondati su materiale testimoniaro²: si vedano *Barn.* 12,5, *dossier* sulla croce ed il battesimo intessuto di riprese da *testimonia*, che avvicina pure il serpente di Eva a quello di Mosé, secondo quanto già fatto da Filone in *leg.all.* 2,71-81 e *agric.* 94-109³; inoltre, Giustino, *dial.* 91,4; *ib.* 94,1; *ib.* 112,1-2 e 131,4, passo quest'ultimo che fonde, tra l'altro, la storia dell'uscita dall'Egitto al materiale biblico sulla croce. Essendo il brano uno dei cardini della polemica tertulliana antimarcionita, vi si allude pure in Tertulliano, *adv.Iud.* 10,10; *Marc.* 3,18,7 e *idol.* 5,3-4⁴, passi anch'essi fondati su liste di *testimonia*; sempre in ambito latino e all'interno di una raccolta raccolta di *testimonia* originale, lo si rinviene in Cipriano, *testim.* 2,20. Nell'ambito della cultura gnostica, un parallelo molto interessante e che ha il merito di associare al tema del serpente di bronzo pure quello della verga di Mosé (associazione probabilmente derivata da raccolte testimoniarie) è *Testamentum Veritatis* 48,19-49,10. Al serpente di bronzo dedicó infine un'omelia di carattere esegetico, forse l'unica in vari secoli, Severiano di Gabala (presso Laodicea, in Siria) a cavallo tra IV e V secolo⁵.

Appare notevole che Giustino, in *Iapol.* 60,3, associ al serpente di bronzo proprio il celebre passo di *Plat.Tim.* 36 b-c, sul "X" che attraversa l'universo, affermando che Platone si ispirò ai fatti dei

¹Cfr. A.D.Nock-A.J.Festugière edd., *Hermès Trismégiste II*, Paris, Les Belles Lettres, 1983⁴, 326; cfr. A.Orbe, *La teologia dei secoli II e III...*, op.cit., vol.II, p.125.

²Gli studiosi hanno individuato nel passo riguardante i serpenti nel deserto un intrecciarsi delle fonti J ed E (con ricostruzioni diverse a seconda del singolo specialista); tuttavia lo sfondo storico è sicuramente cananeo: per l'esegesi del passo, si veda il capitolo sui *testimonia*, pp.176-96. Ad alcuni ricercatori non è sfuggito il quadro simpatetico-magico dell'atto di Mosé (una sorta di medicina omeopatica), valenza questa che potrebbe non essere completamente scomparsa dall'interpretazione che i Perati offrivano dell'episodio. D'altro canto, l'atto di innalzare il serpente lascia intendere che esso viene rappresentato morto: il presentarlo sconfitto su di un palo, alla portata della vista di tutti, non è che una metafora della vittoria sul pericolo e sul male che esso rappresenta. Cfr. J.Marsh-A.G.Butzer, *The Book of Numbers*, in *The Interpreters' Bible*, vol.II, Nashville (Tennessee), Abingdon Press, 1978, pp.135-308, specialmente pp.242-43; P.J.Budd, *Numbers* (The World Biblical Commentary 5), Waco, Word Books Publisher, 1984, pp.232-35; J.Sharbert, *Numeri*, Würzburg, Echter Verlag, 1992, nota 8 alla pagina 84.

³Cfr. P.Prigent-R.A.Kraft edd., *Épître de Barnabé* (Sources Chrétiennes 172), Paris, CERF, 1971, pp.169-71.

⁴L'interpretazione del brano verte, come sempre in Tertulliano, sulla contraddizione tra il divieto biblico delle immagini e la fabbricazione del serpente, volta, ovviamente, alla tipologia della croce e qui particolarmente adatta al soggetto dell'opera.

⁵Cfr. PG LVI, coll.499-516.

Numeri e che Mosé avrebbe drizzato nel deserto un τύπος σταυροῦ, eliminando nettamente ogni allusione, ancorché implicita, all'animale appeso al palo¹.

In definitiva, l'esegesi cristiana è segnata dalla tipologia giovannea (che però insiste più sull'analogia dell'innalzamento che su di un parallelo esplicito tra Cristo e il serpente) e dall'associazione con i *testimonia crucis et ligni*, di stampo nettamente cristologico. L'interpretazione giudaica normativa insisteva invece sull'azione di Dio come causa prima ed unica della guarigione (cfr. per esempio *Sap.* 16,7) e sulla necessità della conversione e della fede da parte del singolo².

5) *Questo serpente, si afferma, è la potenza che seguì Mosé, la verga tramutata in serpente. In Egitto, i serpenti dei maghi - <cioé> gli dei ella perdizione - si erano opposti alla potenza di Mosé, ma la verga di Mosé li sottomise ed annientò tutti.*

Per il bastone di Mosè, si vedano *Ex.* 4,2-3; 17,7-15; *Ex.* 4,2-3 è ricordato pure in *elench.* 8,14,8, sull'eresia di Monoimo.

Continua la tipologia centrata sul *Logos* e fondata su allusioni bibliche esplicite: questa volta, il *Logos* è identificato con il serpente di Mosé, che il profeta tramutava sovente in cobra. L'allegoria tuttavia persiste, dato che la corrispondenza tra serpenti del deserto ed astri (*alias* dei della perdizione) viene allargata ai rettili dei maghi egiziani.

Questi versetti hanno offerto più di uno spunto ai *testimonia* liturgici di carattere battesimale sull'acqua e sul legno e si trovano in brani ampiamente dipendenti da essi: per *Ex.* 4,2-3, si veda *Ps.Hipp.pasch.* 35, paragrafo che dice molto sui *testimonia crucis*³; per quanto riguarda *Ex.* 17,7-5, Cipriano, *testim.* 2,21, unisce ad esempio la verga di Mosè all'episodio di Amalek di *Ex.* 17,9-14. Un altro parallelo interessante è inoltre l'epistola *Ad Hieracem* di Dionigi d'Alessandria, che riporta molto materiale testimoniaro comparabile a quello peratice, verga di Mosé compresa.

Esiste infatti una serie testimoniaro incentrata sulla parola ῥάβδος (qui analogo del serpente), intesa come figura e titolo di Cristo, a partire almeno da *Is.* 11,1, che pare il punto di partenza della raccolta: un buon esempio ne è rappresentato da Giustino, *dial.* 100,4 e 126,1, nonché, assieme ad altre analoghe, quale quella su Cristo-roccia, da Ireneo, *epid.* 46⁴; ma pure più oltre, ad *epid.* 59, Ireneo si serve del collegamento del bastone di Mosé per l'appunto al "germoglio di Iesse" di *Is.* 11,1-10. Inoltre, in ambiente alessandrino la verga rappresenta il ruolo pedagogico di Cristo e la sua δύναμις (cfr. Clemente, *paed.* 1,7,61); esistono pure paralleli iconografici che presentano il Signore con la bacchetta del pedagogo in mano: si tratta di una fusione con il motivo ellenistico della verga di Hermes, probabilmente assai attraente per degli gnostici nutriti di sincretismo⁵. Comunque i bastoni assumono un ruolo non secondario anche in *Ex.* 12, ovvero nel brano tradizionale sulla Pasqua, legato a filo doppio, nella storia esegetica, con quello del serpente di bronzo⁶.

L'esegesi rabbinica era solita associare brani contenenti termini comuni: in questa maniera, *Ex.* 7,11 era collegato a *Num.* 21,8 e *Gen.* 3,14: cfr. *Targum palestinese Shemoth Esodo* 7,9, che richiama il serpente genesiaco tramite la verga di Aronne e Mosé, e *Targum palestinese Numeri* 21,6 che menziona pure il serpente della Genesi.

Il tema della verga è sviluppato però anche dalla letteratura rabbinica ove il bastone di Mosé è compreso tra le dieci cose create da Dio al crepuscolo della vigilia del sabato⁷. Nel *Cantico del*

¹In proposito, si veda la parte astrologica, pp.294-312.

²Per ulteriori dettagli sull'esegesi del brano si veda la parte sui *testimonia*, pp.176-96.

³Interessanti in proposito le annotazioni di G.Visonà nel suo *Pseudo-Ippolito, In Sanctum Pascha. Studio edizione commento*, Milano, Università Cattolica del Sacro Cuore, 1988, pp.410-12.

⁴Questo passo ha pure la caratteristica di sviluppare il tema della negatività dell'Egitto e del Mar Rosso: cfr. A.Rousseau ed., *Irénée de Lyon, Démonstration de la Prédication Apostolique* (SC 406), Paris, CERF, 1995, p.150.

⁵Cfr. J.Daniélou, *Études d'exégèse judéo-chrétienne (Les Testimonia)*, Paris, Beauchesne, 1966, p.143.

⁶Cfr. E.Norelli, *Due testimonia attribuiti a Esdra, Annuali di Storia dell'Esegesi* 1, (1984), pp.231-82.

⁷Cfr. J.Bowker, *The Targums and Rabbinic Literature: an Introduction to Jewish Interpretation of Scriptures*, Cambridge, University Press, 1969, p.113.

mare, Sephora parla al futuro marito Mosè di una verga piantata nel giardino del padre Ietro: il fatto che egli sia in grado di prenderla ne testimonia la vocazione profetica. Tale verga sarebbe stata creata da Dio alla vigilia del sabato, al termine della settimana creativa: consegnata ad Adamo, essa sarebbe stata poi trasmessa successivamente ad Enoch, Noé, Sem, Abramo, Isacco, Giacobbe, Giuseppe. Alla morte di quest'ultimo, sarebbe stata trafugata dai maghi del Faraone, per poi finire tra le mani di Ietro, compreso tra i maghi. La verga rappresenta quindi la tradizione dell'originaria rivelazione divina: sembra evidente il rapporto di questo motivo con i *testimonia* su ῥάβδος ed il testo peratico¹.

6) *Il serpente universale, si dice, questo è la parola sapiente di Eva.*

Per Eva, cfr. *Gen.*³². Il *Logos* è identificato con la "parola sapiente di Eva", cioè con un λόγος per l'appunto, le parole con cui, verosimilmente, Eva aveva sedotto il compagno al peccato in *Gen.* 3,6 (anche se il testo biblico non accenna esplicitamente ad un suo discorso). Siamo ancora nel campo della tipologia, anche se di un tipo molto particolare³, proprio ai Perati e, in questo caso, al limite del gioco omofonico.

Il personaggio biblico è visto qui, come poco oltre, positivamente in quanto simbolo della natura madre del tutto, una natura da intendere, secondo Simonetti, in senso stoico sulla base dell'equivalenza Eva = vita e dell'appellativo "madre dei viventi" a lei applicato alcune righe oltre⁴. Possiamo allora intravedere un richiamo al filoniano *agric.* 95 dove Eva è espressamente collegata alla vita.

D'altro canto, esiste una tradizione midrashica secondo cui la tentazione di Eva da parte del serpente avrebbe avuto contenuto sensuale, in quanto esso le avrebbe ispirato la lussuria: se ne trovano le tracce, ad es., in *4Mac.* 18,7-8 e in Filone, *leg.all.* 3,59, alla base della celebre allegoria secondo cui la donna rappresenta la sensazione e l'uomo l'intelletto, mentre il serpente è assimilato al piacere, inteso in maniera ovviamente negativa. D'altronde, alcuni racconti midrashici (come *Midrash Rabbah* 17) aggiungono addirittura che Eva fu creata dopo Adamo e solo quando egli ne manifestò il desiderio, avendo Dio previsto il peccato della donna; contemporaneamente a lei ricevette la vita il serpente. Questi *midrashim* recano la traccia di un'identificazione tra Eva ed il serpente, addirittura a livello fonetico⁵.

Tali tradizioni hanno dato probabilmente origine a certe sfumature di vari racconti gnostici sulle origini: ad es. Clemente Alessandrino, in *strom.* 3,65,1 discute le concezioni enkratite e gnostiche sulla γένεσις e sulla φθορά, chiaramente connesse al peccato dell'Eden; Ireneo, in *haer.* 1,30,7, riporta invece il mito ofita della profanazione della prima donna da parte degli arconti, ripreso in vario modo da numerosi scritti di Nag Hammadi. Tuttavia, questa versione non pare aver influito su quella peratica, in cui al contrario, la disobbedienza è vista positivamente, come fonte di sapienza: forse la definizione di Eva come madre dei viventi, fusa a concezioni di tipo stoico, indusse in questi gnostici l'identificazione tra Eva come madre della vita ed Eva come datrice di sapienza. In tal caso, si potrebbe intravedere quivi il rifluire della corrente sapienziale giudaica, trasformata da nuove concezioni gnostiche ed ellenizzanti.

7) *Questo (sc. il serpente universale) è il mistero dell'Eden, questo il fiume che fuoriesce da Eden....*

Il serpente divine il significato dell'allegoria-tipologia costruita sul mistero edenico, così come sui fiumi del paradiso terrestre. Sull'Eden e i suoi fiumi, si veda *Gen.* 2,8-10: tale passo è richiamato

¹Cfr. U. Neri ed., *Il cantico del mare. Midrash sull'Esodo*, Roma, Città Nuova, 1981², p.76, dove si trova anche una ricca serie di paralleli tratti dalla letteratura giudaica.

²Sull'interpretazione di Eva nello gnosticismo, cfr. M. Simonetti, *Note sull'interpretazione gnostica dell'Antico Testamento*, *Vetera Christianorum* 10 (1973), pp.103-26.

³Cfr. la parte filosofica, pp.217-45.

⁴Cfr. M. Simonetti, *Note sull'interpretazione gnostica dell'Antico Testamento*, *Vetera Christianorum* 9 (1972), pp.331-59, specie p.345.

⁵Cfr. *Eve, The Jewish Encyclopaedia*, vol. V, coll.275-6.

pure in *elench.* 6,14, brano in cui i simoniani costruiscono su questa base una complessa simbologia sul corpo.

Il serpente-Logos è pertanto identificato con il "mistero dell'Eden", un'ovvia allusione agli alberi (della conoscenza del Bene e del Male e della Vita) che erano al centro del Paradiso.

La gnose et la vie sont souvent associées aux arbres du Paradis dans la littérature archaïque,

afferma Daniélou¹: in ambito specificatamente cristiano, l'albero della vita è stato associato in età assai antica alla croce: cfr. Ignazio d'Antiochia, *tr.* XI,1-2; *Barn.* 11,10, *Paralipomeni di Geremia* 9,14; Giustino, *dial.* 86; Ireneo, *haer.* 5,18,3; Clemente Alessandrino, *strom.* 5,11,72,2-5, che, come si è visto, connette la gnosi al legno². Esiste un importante parallelo pure nello gnosticismo valentiniano: nel *Vangelo di Verità* 18,24-29, il Verbo, vittima dell'Errore, in quanto portatore di Verità, viene annientato ed inchiodato al legno, divenendo così "frutto della gnosi" proveniente dal Padre, munifico di doni e non di danni, per coloro che se ne cibano. A Cerfaux non è sfuggita né la presenza del motivo giudaico dell'albero paradisiaco, né il soggiacente richiamo alla riflessione giovannea sulla redenzione³. È quindi possibile che gli gnostici abbiano recuperato dei *testimonia* sull'albero della vita. Non solo: a monte di questo motivo potrebbe sussistere, da parte dei Perati (molto indebitati con il *corpus* giovanneo), la conoscenza di brani dell'*Apocalisse* direttamente connessi all'immagine dell'albero della vita, come *Ap.* 2,9 e 22,14.

D'altro lato, Origene è testimone di una tradizione giudaica, probabilmente parallela all'esegesi simoniana, secondo cui l'Eden era posto al centro del cosmo "come la pupilla dell'occhio"⁴; e il suo fiume sarebbe stato il Pheison. Si tratta di una delle tante tradizioni ebraiche che almanaccavano sulla posizione dell'Eden e furono raccolte da Origene, il che conferma la natura giudaica della riflessione nata intorno all'esegesi di questi versetti⁵. Krauss non ne identifica la provenienza esatta, esatta, ma presuppone un legame con l'antica credenza che la Palestina fosse il centro del mondo e l'Eden collocato vicino ad essa.

8) ...Questo (è) il segno imposto a Caino, affinché chiunque lo trovasse non <lo> uccidesse. Questo, si afferma, è Caino, il cui sacrificio il dio di questo mondo non accettò, mentre accolse quello insanguinato di Abele: il signore di questo mondo infatti si rallegra del sangue....

Una nuova tipologia-allegoria del Logos-serpente viene rinvenuta nel segno imposto a Caino dopo il suo delitto; inoltre, Caino stesso diviene, provocatoriamente, tipo del Figlio, in quanto responsabile di un sacrificio incruento (i frutti della terra), laddove Abele, con ogni evidenza il prediletto del Demiurgo, aveva offerto delle primizie del suo gregge. Per la vicenda di Caino, si veda. *Gen.* 4; i sacrifici offerti dai due fratelli al Dio dell'Antico Testamento sono menzionati in *Gen.* 4,3-5.

Nel seguito, la figura di Caino sarà analizzata in un capitolo apposito: fin d'ora si può però osservare che fra le sette che lo apprezzarono in quanto testimone di un'economia opposta a quella del Demiurgo, si trovano, oltre ai Perati, i Cainiti (cfr. Ireneo, *haer.* 1,31,1, Epifanio, *haer.* 38,2-4), per i quali egli rappresenta l'uomo spirituale. Negativi appaiono invece *Ipostasi degli Arconti*, 91,11-31, che ripete il racconto genesiaco, per cui egli è un uomo carnale; Ireneo, *haer.* 1,30,9 dove, secondo gli Ofiti, il serpente malvagio gli avrebbe ispirato il fratricidio; Epifanio, *haer.* 40,5, che lo

¹Cfr. J.Daniélou, *Études d'exégèse judéo-chrétienne...*, op.cit., cit.p.105.

²Cfr. J.Daniélou, *Études d'exégèse judéo-chrétienne...*, op.cit., pp.61-62.

³Cfr. L.Cerfaux, *De Saint Paul à l'Évangile de la Verité*, in *Recueil Lucien Cerfaux. Études d'hexégèse et d'histoire religieuse*, tome III, Leuven, University Press, 1985, pp.47-59, in particolare pp.52-53.

⁴Cfr. *hom.in Gen.* 2,8.

⁵Cfr. S.Krauss, *The Jews in the Works of the Church Fathers*, *Jewish Quarterly Review* 5 (1893), pp.122-57, in particolare p.148; G.Bardy, *Les traditions juives dans l'oeuvre d'Origène*, *Revue Biblique* 34, (1925), pp.217-52, in particolare p.229.

dice nato con Abele dal diavolo¹. Una concezione simile, che rivaluta i personaggi negativi della Bibbia e associa Caino, Sodomiti ed Egiziani in un'unica lode, è ovviamente riscontrabile in Marcione: cfr. Ireneo, *haer.* 1,27,32.

Quest'esegesi è chiaramente e consapevolmente preordinata ad un intento polemico nei confronti dell'economia demiurgica³; il sacrificio cruento di Abele, d'altra parte, è compreso in una probabile *puntata polemica contro i sacrifici del tempio*⁴, ovvia reazione gnostica al legalismo delle correnti giudaizzanti. D'altro lato, esisteva tutto un filone, interno al giudaismo, di opposizione al culto sacrificale templare, dai Recabiti, fino agli Esseni ed alla setta degli Ebioniti⁵.

9) *Questo è, si sostiene, colui che negli ultimi giorni è apparso in forma di uomo ai tempi di Erode, generato ad immagine di Giuseppe, venduto per mano dei fratelli, al quale solo apparteneva la veste multicolore.*

Giuseppe è tipo del *Logos*, in ossequio del resto ad una tradizione cristiana già sviluppata. Si noti il riferimento ai fratelli colpevoli di averlo venduto, un tratto ricorrente nei *dossiers* antiggiudaici e di solito considerato in funzione dell'atteggiamento di ripulsa mostrato da Israele contro il Cristo; compare però anche il motivo della veste, segno dell'elezione del personaggio, ma pure motivo che lega Giuseppe alla figura di Esaù e ad un tema ricorrente nello gnosticismo.

Per questa figura, si veda *Gen.* 37. La veste multicolore che il personaggio indossa è simbolo di onore; nella tipologia cattolica, Giuseppe spogliato della veste rappresenta il Crocifisso⁶. Per possibili paralleli, si vedano Tertulliano, *adv.Iud.* 10,6-7; *Marc.* 3,18,37; Ippolito, *Dav.Gol.* 10,4; Cipriano, *zel.* 5. I Perati sembrano dunque avere recuperato, almeno in parte, una tipologia cristiana, di tendenza, per di più, antiggiudaica.

10) *Questo è, si dice, colui che è ad immagine di Esaù, di cui si celebra la veste per quanto egli fosse assente; egli che non ricevette la benedizione del cieco, ma si arricchì lontano da casa, senza prendere nulla dal cieco; e Giacobbe vide il suo volto "affinchè da uomo potesse vedere il volto di Dio".*

Anche in questo caso, ci troviamo di fronte, come per Caino, ad una tipologia insolita, per cui il tipo del *Logos* è una figura normalmente biasimata dalla Bibbia. Per Esaù, cfr. soprattutto *Gen.* 27,15 - 27: è quivi ricordata soprattutto la benedizione a Giacobbe da parte di Isacco cieco, ma anche la veste che Rebecca fece indossare al gemello minore, onde perpetrare il suo celebre inganno ai danni del maggiore. Il "cieco", Isacco, è ovviamente il rappresentante di un'economia demiurgica; d'altronde, la tipologia cristologica è rafforzata con la citazione di *Gen.* 33,10, un versetto oscuro che sembra lasciare intendere come Esaù potesse rappresentare Dio per il fratello fuggiasco.

¹Cfr. M.Simonetti, *Note sull'interpretazione gnostica dell'Antico Testamento*, art. cit., in particolare pp.113-14, dove è ricordato pure questo passo sui Perati.

²Il testo è brevemente commentato da A.Orbe, *La teologia dei secoli II e III...*, op.cit., vol.II, pp.365-67: gli oppositori del Demiurgo, infatti, accoglierebbero nell'Ade la discesa di Gesù, figlio del Dio misericordioso, ed approderebbero alla salvezza.

³Cfr. H.Jonas, *Lo gnosticismo...*, op.cit., pp.111-12.

⁴Cfr. M.Simonetti, *Note sull'interpretazione gnostica dell'Antico Testamento*, art.cit., cit. p.346, nota 40. Si veda il capitolo apposito su Caino, pp.91-120.

⁵Cfr. H.J.Schoeps, *Ebionite Christianity*, *Journal of Theological Studies* 4, (1953), pp.219-24; A.F.J.Klijn-G.J.Reinink, *Patristic Evidence for Jewish-Christian Sects* (Suppl. to *Novum Testamentum* 36), Leiden, Brill, 1973.

⁶Cfr. M.Simonetti, *Note sull'interpretazione gnostica dell'Antico Testamento*, art.cit., p.346, nota 38, che rimanda agli *Atti di Tommaso* ed al *Canto della Perla* come esempi di questa simbologia nello gnosticismo; cfr. invece Melitone, *pasch.* 59 e 69 per la cristologia ortodossa. Per l'interpretazione della figura di Giuseppe come tipo di Cristo, privilegiata tra l'altro dall'esegesi ippolitea, cfr. J.Daniélou, *Message évangélique et culture hellénistique*, Paris, Desclée-CERF, 1990², pp.312-13. Ma si veda anche il capitolo su Esaù, pp.121-42.

⁷Questo brano in particolare, così come quello precedente, lascerebbe supporre una possibile contiguità della tipologia di Giuseppe con quella del serpente di bronzo.

In generale, l'esegesi cristiana vi vedeva il primogenito renitente, sostituito dal secondogenito nel diritto alla primogenitura, come il popolo gentile fedele aveva preso il posto di quello ebraico: cfr. ad es. *Rom.* 9,13, dove Paolo spiega che il rifiuto della primogenitura da parte sua rappresenta la gratuità dell'elezione divina, non dipendente da meriti o da condizioni privilegiate. Esaù, in quanto primogenito ripudiato, rappresentava d'altro canto una questione scottante per gli esegeti giudaici che, onde spiegare il suo rifiuto, si aggrappavano a sue presunte colpe passate o future, non citate dalla Bibbia. In questo testo gnostico, al contrario, il personaggio biblico è presentato in una luce positiva poiché è stato in grado di arricchirsi all'esterno della famiglia, ovvero "da spirituale", rimanendo estraneo ai legami carnali, secondo un ribaltamento caro a vari sistemi settari¹. I Perati dovevano essere a conoscenza della tipologia più che tradizionale che ne faceva un reietto: la loro presa di posizione, che attribuisce il tipo del Cristo proprio ad Esaù, appare quindi una provocazione voluta.

11) *Riguardo a lui, si dice, sta scritto "come Nimrod, gigante cacciatore al cospetto del Signore".* Ci troviamo qui di fronte ad un'altra tipologia rivoluzionaria, che identifica il *Logos* con il gigante cacciatore Nimrod, per cui viene citato *Gen.* 10,9. Il personaggio rappresentava una vecchia conoscenza del *milieu* gnostico, in quanto era considerato come uno degli iniziatori delle superstizioni astrologiche, della magia e del culto del fuoco². Nella letteratura rabbinica e targumica, esso, tuttavia, è considerato un malvagio, soprattutto un ribelle, spinto a questo atteggiamento dalla sua stessa potenza; infatti il suo nome veniva legato al verbo *drm*, "si ribellò" ed il suo regno caldaico connesso con la saga di Abramo, di cui diveniva il persecutore per eccellenza³. Il suo recupero può pertanto celare un'intenzione anti-giudaica.

12) Il riferimento a *Gv.* 3,14 è ovviamente associato all'episodio di *Num.* 21,8, per cui vedasi sopra.

13) Per il discorso sul *Logos*, cfr. *Gv.* 1,1-4, che *elench* 5,16,12 cita estesamente. Si tratta di un passo capitale nella letteratura cristiana antica, non solo ecclesiastica, ma pure gnostica, per cui poco distintivo: per l'impiego cristiano, una delle citazioni più antiche è Ireneo, *haer.* 5,18,2; per l'esegesi gnostica, cfr. Ireneo, *haer.* 1,8,5; Clemente, *exc.Thdot.* 6,1-4; ib. 19,1-2; ib. 45,3; Tolomeo, *ep.* 3,6; Eracleone, fr.1 ap.*Orig.comm.in Io.* 2,14. Infine, il passo ricorre di continuo nell'*Adversus Praxeam* di Tertulliano: cfr. 7,8; ib. 8,4; ib. 21,1 ecc. La citazione esplicita di questi versetti giovannei appare significativa soprattutto perché gli gnostici precedettero (pur se di poco) gli ortodossi, già nel corso del II sec.⁴.

¹Per la figura di Esaù, cfr. 'Hocv, *GLNT*, vol.IV, coll.133-38; M.Simonetti, *Note sull'interpretazione gnostica dell'Antico Testamento*, art.cit., 346-47; *LTK*, vol. III, coll.1082-83, alla voce omonima, ma anche e soprattutto il capitolo apposito, pp.121-42.

²Cfr. A.Schneider-L.Cirillo ed., *Les Reconnaissances du pseudo Clément. Roman chrétien des premiers siècles*, Turnhout, Brepols, 1999, pp.300-1, soprattutto la nota 43 e il capitolo apposito qui di seguito, 177-99.

³Cfr. J.Bowker, *The Targums...*, op.cit., pp.179-81.

⁴Sul Prologo di Giovanni, cfr. A.Dettwiler, *Le prologue johannique (Jean 1,1-18)*, in J.-D.Kaestli-J.M.Poffet-J.Zumstein ed., *La communauté johannique et son histoire : la trajectoire de l'évangile de Jean aux deux premiers siècles* (Le monde de la Bible 20), Genève, Labor et Fides, 1990, pp.185-203. L'autore discute anche la tesi bultmanniana, ormai sorpassata, di uno sfondo gnostico proposto per il Prologo: essa è minata dalla fede esposta in esso nei confronti della Incarnazione e dalla convinzione che il cosmo è opera di Dio. I paralleli con altri brani gnostici sarebbero quindi perfettamente spiegabili come frutto del medesimo *milieu* teologico sapienziale giudeo-ellenistico cui l'uno e gli altri avrebbero attinto. Per le citazioni gnostiche del Vangelo di Giovanni, cfr. J.M.Poffet, *Indices de réception de l'évangile de Jean au II^e siècle avant Irénée*, in J.-D. Kaestli-J.M.-Poffet-J.Zumstein ed., *La communauté johannique et son histoire...*, op.cit., pp.305-21; A.Magri, *Notes sur la réception de Jean au II^e siècle. L'idée gnostique de canon*, in G.Aragione-E.Junod-E.Norelli ed., *Le canon du Nouveau Testament. Regards nouveaux sur l'histoire de sa formation*, Genève, Labor et fides, 2005, pp.117-40.

14) In lui (Logos), si dice, è stata generata Eva, ed Eva è la vita. Questa è l'Eva "madre di tutti i viventi", cioè la natura comune di dei e angeli, esseri immortali e mortali, irrazionali e razionali; colui che infatti disse "di tutti", ha inteso "di tutti".

Su Eva come madre di tutti i viventi, si vedano *Gen.* 3,20 e quanto detto sopra. In questo caso, all'interno del versetto di *Gv.* 1,4 viene operata una sostituzione, per cui alla "vita" si sostituisce Eva (la cui radice significa per l'appunto questo): quindi, in senso cosmologico, Eva viene ad essere l'allegoria della vita che scaturisce dal *Logos*, dato che quest'ultimo è il tramite attraverso cui il Padre può procedere a plasmare il cosmo e tutti gli esseri. È come se Eva indicasse il substrato comune a tutte le classi di esseri viventi, in senso, come già arguito da Simonetti, stoicizzante.

15) Troviamo pure riferimenti secondari come *Mt.* 13,6 (*Questo è, si sostiene, colui che negli ultimi giorni è apparso in forma di uomo ai tempi di Erode...*) e *Lc.* 10,23 (...se "gli occhi" di qualcuno sono "beati", detto degli gnostici in grado di percepire il serpente-*Logos* nel cielo), che però non sono altro che allusioni esplicite a materiale tradizionale, forse anche orale. L'idea che il Figlio rappresenti il mediatore universale tra il Padre ed il mondo, corrente nella teologia dei primi tre secoli della nostra era, è introdotta in *elench.* 5,16,14 mediante una citazione dei tre genitivi in sequenza *né delle realtà celesti, né di quelle terrestri, né di quelle sotterranee* di *Fil.* 2,10: cioè, nessuno di questi tre livelli di realtà può sussistere senza il *Logos*¹.

16) Il riferimento al "grande prodigio" in cielo, potrebbe nascondere, al di sotto dell'impiego massiccio di Arato, *phaen.* 46-84, una possibile allusione ad *Ap.* 17,6, sfuggita al Marcovich. Il versetto non viene mai ripreso nella letteratura cristiana precedente: la *Biblia Patristica* presenta solo Tertulliano, *Scorp.* 12,11².

17) Per quanto riguarda i bastoni sull'abbeveratoio (cfr. *elench.* 5,17,3-4)³, il riferimento a Mosé è dovuto alla credenza che fosse lui l'autore del *Pentateuco*, dato che si tratta in realtà dell'episodio di *Gen.* 30,37-39 che ha per protagonista Giacobbe. La ricorrenza di questo versetto rimane, secondo la *Biblia patristica*, assai rara: il principale parallelo è rappresentato da Giustino *dial.* 86,2, già richiamato sopra; possiamo aggiungere *dial.* 134,5 e Ireneo, *haer.* 4,21,3⁴.

Caratteristiche generali dell'esegesi dei Perati-Il rovesciamento dell'Antico Testamento

Come premessa, è opportuno tenere presente un'osservazione fondamentale sull'esegesi antica, formulata da M.Simonetti: gli esegeti erano spesso indotti ad isolare dal contesto originale i versetti oggetto di commento, cosicché la loro interpretazione variava a seconda degli scopi e dell'inquadramento ideologici dell'autore. Alcuni passi hanno attraversato così una vicenda dottrinale assai tormentata, specie quelli coinvolti nelle diatribe cristologiche⁵. Il fatto non è indifferente rispetto alle controversie esegetiche tra gnostici e ortodossi ed illumina convenientemente la pratica dei Perati stessi. D'altronde, anche Filoramo ha sottolineato di recente come l'esegesi gnostica si muova sui binari di alcuni presupposti ideologici, cui il testo da analizzare viene adattato⁶.

¹Cfr. pure le idee analoghe dei Naasseni in Ippolito, *elench.* 5,7,11; ib.5,8,22.

²Si veda la parte astrologica, pp.294-312. È noto che l'individuazione di citazioni neotestamentarie tra I e II sec. è quanto mai problematica: cfr. J.M.Poffet, *Indices de réception de l'évangile de Jean...*, art.cit.; H.von Campenhausen, *La formation de la Bible chrétienne* (trad.fr.), Neuchâtel, Delachaux & Niestlé, 1971 (edizione originale tedesca, 1968).

³Questo passo è studiato sotto ulteriormente nel capitolo relativo, pp.158-76.

⁴Cfr. J.Daniélou, *Message évangélique et culture hellénistique*, op.cit., p.251.

⁵Cfr. M.Simonetti, *Osservazioni sull'interpretazione teologica della Sacra Scrittura in età patristica*, *Orpheus* 2 (1981), pp.301-19.

⁶Cfr. G.Filoramo, *Il Vangelo di Giovanni fra gnosi e gnosticismo*, in R.Penna ed., *Il giovannismo alle origini cristiane. Atti del III convegno di studi neotestamentari, Ricerche storico-bibliche* 2 (1991), pp.123-45. Un esempio di esegesi

È noto che gli studi sull'esegesi gnostica veterotestamentaria sono più arretrati rispetto a quelli afferenti i rapporti dello gnosticismo col Nuovo Testamento¹. M.Simonetti ha tracciato un quadro complessivo in proposito: l'atteggiamento settario nei confronti dell'Antico Testamento non era univoco e andava dal rifiuto completo, alla rivalutazione di alcuni passi in cui, all'insaputa degli estensori, avrebbe parlato *Sophia*, al ribaltamento totale, donde l'ammirazione per personaggi come Caino, Esaù ecc.².

Nella lista degli strenui oppositori dell'Antico Testamento vengono collocati pure i Perati: *elench.* 5,16,4-13 conterrebbe

*una vera e propria storia della salvezza in funzione antidemiurgica, in cui il serpente è assunto a simbolo del Logos.*³

In un suo articolo contiguo, pure Bianchi sostiene che i Perati farebbero parte dell'orientamento esegetico in cui si verifica

*il rovesciamento delle posizioni, tramite lo scambio di ruoli e funzioni tra le principali figure dell'Antico Testamento.*⁴

Magne aggiunge invece che, nell'ambito di un'esegesi favorevole alla figura del serpente genesiaco, interpretato come un messo inviato dal Dio vero per comunicare all'uomo la conoscenza e la salvezza, i Perati sono tra quelle sette che vedevano nell'episodio di *Gen.* 3 la prima manifestazione personale di Gesù⁵. Infine, posizioni analoghe, ma un po' più sfumate, sono state espresse di recente da B.A.Pearson. In sostanza, egli riprende la categorizzazione dei suoi predecessori e colloca i Perati tra coloro che, invertendo i ruoli dei personaggi vetero-testamentari, assumono una posizione "intermedia" nei confronti dell'Antico Testamento: né completamente negativa, ma neanche totalmente positiva⁶. Appare quindi indiscutibile che i Perati abbiano seguito il motivo del

gnostica che estrapola i brani dal loro contesto è pure il centone riportato da Ireneo: cfr. R.L.Wilken, *The Homeric Cento in Irenaeus "Adversus Haereses"* I,9,4, *Vigiliae Christianae* 21 (1967), pp.25-33.

¹Cfr. G.Filoramo-C.Gianotto, *L'interpretazione gnostica dell'Antico Testamento...*, art.cit.; M.Simonetti, *Note sull'interpretazione gnostica dell'Antico Testamento*, art. cit., e R.McL.Wilson, *The Gnostics and the Old Testament*, in G.Widengren ed., *Proceedings of the International Colloquium on Gnosticism. Stockholm August 20-25 1973*, Stockholm-Leiden, Almqvist & Wiksell International-Sweden-E.J.Brill, 1977, pp.164-68: quest'ultimo articolo sottolinea la difficoltà dello studio del soggetto, a causa della limitatezza delle nostre fonti, delle differenze d'approccio all'Antico Testamento tra una setta e l'altra, della natura frammentaria o spuria di numerosi documenti e della natura evanescente dei riferimenti stessi, che oscillano tra citazione, parafrasi midrashica, allusione e rielaborazione del testo biblico.

²Cfr. M.Simonetti, *L'interpretazione patristica del Vecchio Testamento fra II e III secolo*, *Augustinianum* 22 (1982), pp.7-33; sugli gnostici, cfr. in particolare pp.11-13. Altra sintetica panoramica compresa nello stesso volume è J.Gribomont, *Nouvelles Perspectives sur l'exégèse de l'Ancien Testament à la fin du III siècle*, *Augustinianum* 22 (1982), pp.357-63; da notare la seguente affermazione: *De toute évidence, tout progrès sur l'histoire de l'exégèse gnostique éclaire la problématique et les méthodes qui se développent au sein même de l'Eglise*, cit. p.359.

³Cfr. M.Simonetti, *L'interpretazione patristica...*, art.cit., cit. p.12.

⁴Cfr. U.Bianchi, *Polemiche gnostiche e anti-gnostiche sul Dio dell'Antico Testamento*, *Augustinianum* 22 (1982), pp.35-51. Lo studioso conclude che quindi, all'interno dello gnosticismo, la figura del salvatore è sempre di origine cristiana; ciò suona in accordo con la tesi qui difesa.

⁵Cfr. J.Magne, *L'exégèse du Récit du Paradis dans les écrits juifs, gnostiques et chrétiens*, *Augustinianum* 22 (1982), pp.263-70. L'autore sostiene l'antiorità dello gnosticismo rispetto al cristianesimo ed abbraccia la tesi degli influssi gnostici su alcuni libri del Nuovo Testamento, il che, a mio giudizio, indebolisce considerevolmente la seconda parte della sua argomentazione.

⁶Cfr. B.A.Pearson, *Old Testament Interpretation in Gnostic Literature*, in *The Emergence of the Christian Religion. Essays on Early Christianity*, Harrisburg, Pennsylvania, Trinity Press International, 1997, pp.99-121, in particolare, pp.101-4. L'articolo è la riedizione di B.A.Pearson, *Use, Authority and Exegesis of Mikra in Gnostic Literature*, in M.J.Mulder ed., *Mikra. Text, Translation, Reading and Interpretation of the Hebrew Bible in Ancient Judaism and Early*

"rovesciamento" del Vecchio Testamento, rivalutando figure quali Caino ed Esaù, ma anche, scandalosamente, il serpente genesiaco, seppure sulla scia di Gv. 3,14.

È comunque opportuno interrogarsi su quale forma di rovesciamento i Perati si proponessero. Di recente, M.A.Williams ha richiamato l'attenzione sul fatto che gli studiosi hanno interpretato fino ad ora questo ribaltamento esegetico in maniera troppo generalizzata ed indiscriminata, come sintomo di una forte *vis* polemica gnostica e di una ribellione anche sociale, magari legata a circoli intellettuali giudaici desiderosi di reagire alla loro posizione frustrante. Soprattutto, lo studioso giudica discutibile la tendenza a sistematizzare quest'ottica, a tal punto da ritenere l'esegesi gnostica *in toto* come "esegesi della protesta". In realtà, il ribaltamento dei ruoli veterotestamentari è molto più discontinuo di quanto appaia a prima vista e fortemente dipendente dall'episodio o personaggio biblico coinvolto¹. Williams propone che ciò avvenisse soprattutto per risolvere difficoltà esegetiche legate a brani biblici particolarmente ostici: tuttavia, proprio in linea con l'asserzione dello studioso: *there is no single 'gnostic exegesis'*, preferisco affiancare a questa ipotesi anche un'altra osservazione.

La tessitura di un brano esegetico come quello qui proposto è assai complessa e molteplici fattori vi sono all'opera; quindi è necessario analizzare l'esegesi di ogni singolo gruppo gnostico per comprenderne le caratteristiche peculiari ed estrapolarne gli elementi portanti. Una categoria come quella del rovesciamento (o altre), laddove sia presente, non varia di significato solo a seconda dell'oggetto dell'esegesi (l'episodio biblico analizzato, le difficoltà interpretative sottese ecc.), ma anche del soggetto (il gruppo gnostico in questione), della sua storia, teologia, filosofia. Tutto questo possiede un forte influsso sulla scelta dei moduli interpretativi da impiegare. L'esegesi è il riflesso di un'ideologia religiosa, ma non tutto lo gnosticismo può rifarsi ad un'ideologia univoca. Mi focalizzo quindi su di una setta sola, proprio per enucleare i tratti individuali con la migliore approssimazione. Nel caso dei Perati, il rovesciamento di significato del racconto biblico appare piuttosto forte soprattutto in due casi.

1. L'interpretazione del peccato dell'Eden, inteso come positiva apertura alla sapienza. Questo tratto però, come si è visto, è comune anche a molti altri gruppi e si connette facilmente all'importanza fondamentale della conoscenza esoterica per lo gnosticismo.
2. Le allusioni a Caino, Esaù, Nimrod, volte a farne dei personaggi positivi. Come mi propongo di dimostrare oltre, questo recupero sembra rimandare ad una posizione anti giudaica compatibile con gli sviluppi di alcune correnti cristiane tra fine del I sec. e inizi del II.

L'inversione di ruoli si limita a questo, né può essere invocata per altri riferimenti biblici, come quello all'attraversamento del Mar Rosso o all'episodio di Elim. Abbiamo quindi, come giustamente sottolineava Williams, una scelta di passi che ricostruisce la storia della salvezza almeno parzialmente in antagonismo con la tradizione; tuttavia, vi si aggiungono numerosi altri moduli esegetici di segno diverso e più eclettico.

L'allegoria

Le affermazioni di Filoramo e Gianotto riportate in calce permettono infatti di osservare che la setta in questione non si muove solo sulla linea del rifiuto dell'Antico Testamento o di una sua ricostruzione attraverso un mito alternativo, bensì gli accorda comunque un ruolo positivo, riallacciandosi a molteplici tecniche di matrice genericamente allegorica.

Christianity (Compendia Rerum Iudaicarum ad Novum Testamentum II.1), Assen-Philadelphia, Van Gorcum, 1988, pp.635-52.

¹Cfr. M.A.Williams, *Rethinking "Gnosticism". An Argument for Dismantling a Dubious Category*, Princeton-New Jersey, Princeton University Press, 1996, in particolare pp.54-79. Lo studioso colloca i Perati tra le sette gnostiche in cui il rovesciamento è stato più insistito, ma fa riferimento solo a Caino, Abele e l'episodio del serpente, cfr. pp.60-63.

I vari modi in cui questo movimento interpretativo si realizza-profondamente differenti, al punto da mettere in dubbio...la legittimità di un termine globalizzante come "allegoria"- hanno tuttavia in comune il presupposto che il testo sacro è comunque ispirato in modo positivo, sia procedimenti di tipo demitologizzante, sia infine tentativi di estensione dell'oggetto interpretato...fino ad inglobare testi pagani e appartenenti a diverse tradizioni religiose, in uno sforzo espansionistico ed annessionistico certo tipico della tradizione allegorica antica.¹

Inoltre, parlando dell'*Esegesi dell'anima*, gli autori sottolineano come questo testo usi "sullo stesso piano" Antico Testamento, Nuovo Testamento e Omero

per dimostrare che il complesso di idee e di dottrine che stanno alla base del sistema teologico gnostico non sia spuntato dal nulla...ma si colleghi, senza soluzione di continuità, ad una rivelazione che si è progressivamente affermata, chiarita e precisata nel corso della storia.²

In effetti, il brano peratico pone sullo stesso piano una citazione omerica, una eraclitea, versetti giovannei, neotestamentari e veterotestamentari, proponendosi di individuare le tracce lasciate dal *Logos* nella storia umana ovunque ed indiscriminatamente, tra pagani ed ebrei. L'impiego dell'allegoria, nata in ambito pagano proprio per conferire legittimità a narrazioni poetiche altrimenti inaccettabili, permette quindi di accorpare tradizione pagana e giudeo-cristiana.

La tradizione rabbinica non considerava del resto l'allegoria come una vera e propria forma di interpretazione della Bibbia: anzi, quest'ultima, e si pensi a Filone, è tipica della tradizione ellenistica, qualcosa di specificatamente greco, in quanto deriva dall'esigenza, specie filosofica, d'interpretare i miti, altrimenti per lo più improponibili. Inversamente, il giudeo ellenista impiegava l'allegoria per giustificare agli occhi stranieri dei pagani, quindi con intento apologetico, i propri usi, apparentemente incomprensibili³. Il testo peratico è chiaramente allegorico, quindi lascia presupporre forti interferenze ellenistiche.

L'impiego dell'allegoria da parte di questo gruppo gnostico approda comunque ad esiti originali, dato che essa viene piegata all'espressione di una nuova concezione della realtà e della salvezza. Bovon puntualizza così che l'interpretazione allegorica del passaggio del Mar Rosso e degli Egiziani, da parte dei Perati, s'inserisce nel quadro della polemica gnostica antibattesimale del II sec. d.C.⁴. Infatti, gli gnostici rifiutavano di riconoscere la validità del sacramento oggettivamente impartito, così come il mondo materiale, intriso, secondo loro, di negatività; per questo, contrapponevano alle acque di quaggiù ed ai riti ad esse legati una realtà spirituale trascendente e da scoprire per l'appunto mediante l'allegoria. Essa viene quindi invocata, come ben chiarisce questo esempio, per esprimere la spaccatura profonda sussistente tra materia e spirito ed una nuova visione del mondo, radicalmente dualista. Come già per i Greci essa era servita ad ovviare il significato di miti inaccettabili nella loro forma letterale, così l'allegoria gnostica richiama verso un mondo superiore perfetto l'attenzione del singolo che non si riconosce più nella realtà di tutti i giorni.

La prospettiva mitica anti-storica

Bisogna inoltre precisare che la mentalità gnostica è rovesciata rispetto a quella cristiana, di tendenza storica: essa si concentra su di un evento delle origini, estraneo alla dimensione temporale, su di una salvezza da sempre implicita nel Pleroma e solo in attesa di rivelarsi, a prescindere dal cammino umano concreto. La rivelazione autentica si compirà solo più tardi, assieme all'esperienza esistenziale quotidiana dello gnostico. Come afferma Simonetti, ci troviamo infatti davanti ad una

¹Cfr. G.Filorama e C.Gianotto, *L'interpretazione gnostica...*, art.cit., cit. p.66.

²Cfr.G.Filorama e C.Gianotto, *L'interpretazione gnostica...*, art.cit., cit. p.66.

³Cfr. J.Bonsirven, *Exégèse rabbinique et exégèse paulinienne*, Paris, Beauchesne, 1939, specie p.207.

⁴ Cfr. F.Bovon, "Fragment Oxyrynchus 840", *Fragment of a Lost Gospel, Witness of an Early Christian Controversy over Purity*, *Journal of Biblical Literature* 119, (2000), pp.705-28, in particolare p.724.

vera e propria storia della salvezza...momenti di una economia che ha come oggetto la salvezza del seme divino imprigionato nel mondo.

Una storia della salvezza privata quindi di gran parte della propria storicità, così come lo spirito è avulso dalla materia. Il ricercatore vede quindi al centro del nostro brano la tipologia che subordina l'Antico Testamento alla realizzazione del Nuovo, però secondo schemi gnostici¹. A coronare il tutto, un peso consistente è posseduto dalla tendenza mitologizzante, che porta lo gnostico a

*reinterpretare le tradizioni religiose...per scoprirne la "vera" realtà religiosa soggiacente.*²

Filone

Un punto di passaggio molto importante per la formazione dell'esegesi dei Perati potrebbe essere stato il *milieu* giudaico alessandrino³. In particolare non bisogna dimenticare la corrente esegetica esoterica giudaica applicata alla *Genesi* e all'*Esodo*, specie a partire da Filone: questo autore è infatti molto presente alla riflessione peratica. Paralleli di carattere concettuale compaiono di frequente nella parte "teologica" del *dossier* sui Perati: soprattutto la discussione sul Figlio e sul *Logos* reca vistose tracce dell'elaborazione dell'Alessandrino⁴. Sembra giusto chiedersi quanto di tutto ciò appartenga alla *koiné* filosofica dell'epoca, a un, per così dire, "filonismo volgare", derivato da una sorta di divulgazione, e quanto invece ad una frequentazione diretta dei testi, capace di produrre risultati maggiormente originali. Ma, soprattutto in ambito esegetico, come si è visto, esistono nel testo precisi agganci all'autore alessandrino: in primo luogo l'equivalenza Egitto-corpo, senza contare il tema del serpente di bronzo⁵. Gran parte delle interpretazioni riportate sono impensabili senza la base imprescindibile costituita dall'esegesi filoniana.

Rapporti con l'esegesi giudaica e con il genere midrashico

Non devono sfuggire inoltre alcuni procedimenti tipici dell'esegesi rabbinica e, più in generale, giudaica presenti in questo testo.

Il brano possiede ad esempio una caratteristica, risalente al Vecchio Testamento: l'uso del dimostrativo come formula esegetica d'introduzione e spiegazione di un'immagine o di un concetto, come οὗτος ἐστὶν (ad es. in *...questo è la parola sapiente di Eva. Questo è il mistero dell'Eden, questo il fiume che fuoriesce da Eden*)⁶. Secondo Ellis, esso traduce nei Settanta l'ebraico *hu'*, il pronome che introduce la visione (come in *Zac.* 19), un sogno (*Dan.* 4,24), una spiegazione di un oracolo (*Is.* 9,14). Considerando che l'esposizione utilizza di solito il predicato nominale, il pronome dimostrativo serve da soggetto sia in frasi in cui il predicato è rappresentato dal significante (oracolo, visione), sia in quelle in cui esso è il significato (interpretazione della visione). Si tratta quindi di una formula biblica propria della letteratura profetica e di orientazione escatologica. Difatti, con le medesime sfumature, essa si ritrova negli scritti di Qumran, come introduzione ai *pesharim*, nonché nel Nuovo Testamento, specie per introdurre una citazione biblica

¹Cfr. M.Simonetti, *Note sull'interpretazione gnostica dell'Antico Testamento*, art. cit., cit.p.116.

²Cfr. G.Filorama, *Riflessioni in margine alla natura della mitologia gnostica*, *Cassiodorus* 1 (1995), pp.219-22, cit. p.222.

³Buone notizie in merito sono offerte da C.Aziza, *L'utilisation polémique du récit de l'Exode chez les écrivains alexandrins (IVème siècle av.J-C.-Ier siècle ap.J-C.)*, *ANRW*, II,20,1, pp.41-65.

⁴Cfr. *infra*, la parte filosofica, pp.217-45.

⁵Per Filone e la sua esegesi, cfr. J.Cazeaux, *Philon d'Alexandrie, exégète*, art.cit.

⁶Cfr. M.Marcovich, ed.cit., p.183, pp.46-47.

(si veda ad esempio *Mt.* 3,3) o la sua spiegazione¹. Il procedimento è ereditato, ovviamente, anche dalla letteratura gnostica, come in *elench.* 6,14². Quest'ultimo passo contiene, in effetti, un brano esegetico risalente ai Simoniani, dai toni assai simili, senza contare alcune coincidenze esegetiche, a quello peratico.

Ricorrono anche alcune volte formule che si rinvencono nella tradizione veterotestamentaria, fino a quella neotestamentaria, come γέγραπται (ad es. nella frase: *come sta scritto nel libro di Mosé*, in 5,16, 8)³.

Il brano si situa dunque nella tradizione che attinge al modello profetico di rivelazione. D'altro lato, il procedimento di attualizzazione, per cui un testo antico viene adeguato ad un contesto presente, era tipico della letteratura midrashica, specie in epoche difficili, segnate da forti attese escatologiche. L'interpretazione, e ne sono un esempio i *pesharim*⁴ di Qumran, non si peritava di modificare addirittura il testo, la sua grammatica ed il senso, con alterazioni pure di rilievo e giochi di parole.

...The biblical text is atomized into single words or phrases which are then used as key words on which interpretations are now erected in conformity with the general specification. ...The atomization of the text results, of course, in a complete disregard of contextual meaning and of whatever more or less conventional or "orthodox" readings were in existence. Now such procedures are not foreign to Midrashim. Metathesis of letters, substitution of roots, word-play on similarly sounding although differently written forms are indulged in to a considerable degree.

Si trattava di procedimenti non del tutto codificabili, come avverrà al contrario per altri dell'esegesi rabbinica, quali le regole di Hillel; essi erano riscontrabili pure nella precedente letteratura tannaitica.

*...The commentator viewed the prophetic text as a vision whose meaning, already known in fact, was to be unriddled. The method used was that of establishing a relationship between the "events" in the history of the community and the biblical text by means of literary devices that depended, for the most part, upon auditory word-plays arrived at in several ways. There is no mere external point to point correspondence between biblical text and "event", but rather a subtle interplay of text and "event" in which both are in one way or another brought into congruence.*⁵

Questa tendenza a giocare con le parole potrebbe spiegare lo sfruttamento dell'omofonia tra "occhio" e "sorgente" su cui ho richiamato sopra l'attenzione. Probabilmente, essa potrebbe rientrare nella categoria del *ma'al*, espediente esegetico ebraico assimilabile alla paronomasia, volto a sfruttare l'identità o somiglianza di struttura consonantica o fonica tra due vocaboli, per sortirne interpretazioni inattese⁶.

¹Cfr. J.A.Fitzmyer, *The Use of explicit Old Testament Quotations in Qumran Literature and in the New Testament*, *New Testament Studies* 7 (1960-61), pp.297-333, specie p.312.

²Cfr. E.Earle Ellis, *The Old Testament in Early Christianity*, Tübingen, J.C.B.Mohr (Paul Siebeck), 1991, pp.83-84. Sulle formule introduttive alle citazioni, cfr. pure B.Metzger, *The Formulas Introducing Quotations of Scripture in the NT and the Mishnah*, *Journal of the Biblical Literature* 70 (1951), pp.297-307.

³Cfr. M.Marcovich, ed.cit, p.183,41; e cfr. ancora J.A.Fitzmyer, *The Use...*, art.cit.

⁴Sulla letteratura e la definizione di *pesharim*, cfr. G.Brooke, *Qumran Peshar: Towards the Redefinition of a Genre*, *Revue de Qumran* 40 (1981), pp.483-503 e, dello stesso, *Exegesis at Qumran. 4Q Florilegium in its Jewish Context*, (Journal for the Study of the Old Testament. Supplement Series 29), Sheffield, Sheffield Academic Press, 1985.

⁵Cfr. L.H.Silberman, *Unriddling the Riddle. A Study in the Structure and Language of the Habakkuk Peshar (I Q p Hab.)*, *Revue de Qumran* 3 (1961), pp.323-64, cit.pp.332-33 e 334.

⁶L'ipotesi è valida se consideriamo l'omofonia come un caso particolare della paronomasia, nella fattispecie, il giocare sull'uguaglianza fonica, ma non semantica, di due termini; il latino la definisce *traductio*. Sul *ma'al*, cfr. L.H.Silberman, *A Note on 4Q Florilegium*, *Journal of Biblical Literature* 78 (1959), pp.158-9 e W.Bacher, *Die Exegetische Terminologie der jüdischen Traditionsliteratur*, Leipzig, J.C.Hinrichs'sche Buchhandlung, 1905, pp.111-2.

Dato che il *midrash* è una forma di interpretazione della Bibbia che la attualizza per edificare il lettore¹, il presente testo parte da una struttura sostanzialmente midrashica. Nella fattispecie, si tratterebbe di un *midrash* implicito, una sorta di riscrittura o trasposizione del brano allo scopo di una differente applicazione. Tuttavia il fedele gnostico è inserito in un quadro cosmico astorico, il che rende l'appello al singolo diretto, ma stemperato in un *continuum* temporalmente indefinito, ben al di là del presente storico immediato. Quindi, la letteratura gnostica, ancorché progressivamente spogliatasi di una concezione storica della realtà, è rivelazione di un presente escatologico, proiettato ora non più sull'orizzonte collettivo di una comunità, come Qumran, di un popolo, come quello ebraico, o di una Chiesa, bensì su quello individuale, astorico ed esistenziale del singolo, alla ricerca di una salvezza personale, un po' come nei misteri ellenistici. Potremmo allora interpretare questo fenomeno come un adeguamento dei procedimenti midrashici e propri della letteratura di rivelazione ad una nuova temperie, quella gnostica. Non solo: questo *midrash* gnostico appare contaminato dall'allegoria, il che ne denuncia la fusione con moduli ermeneutici greci. Tutto è subordinato qui al messaggio gnostico, laddove il testo rimane il referente primario nel metodo giudaico.

Quindi, se confrontiamo la definizione classica di *midrash* data da R.Bloch con quanto osservato nel *dossier* peratrico, potremo realizzarne le peculiarità a fronte della tradizione giudaica. Bloch caratterizza difatti il *midrash* con cinque tratti:

1. Muove esclusivamente dalla Bibbia.
2. Ha carattere omiletico e scaturisce dalla predicazione sinagogale.
3. Promuove una migliore e più approfondita comprensione del testo, grazie a vari sistemi, tra cui primeggia quello di spiegare la Scrittura con la Scrittura.
4. Attualizza la Parola, adattandola alle esigenze presenti.
5. Rappresenta la base di sviluppo per il commentario a scopo normativo (*halakhah*) e narrativo-edificante (*haggadah*)².

Rispetto a questa descrizione, l'esegesi peratica si presenta come segue:

1. Non fa esclusivo riferimento alla Bibbia, ma pone sul suo stesso piano il mondo extragiudaico (mito, poesia, filosofia greci, tradizioni orientali ecc), cercandovi tracce della rivelazione universale. In questo, essa reca il marchio di un ambiente fortemente sincretistico.
2. Si lega al culto, ma a riti di carattere esoterico e difficilmente definibili dall'esterno della setta, più affini ai misteri ellenistici (di cui rimane traccia nel ricco materiale mitologico del par.14). In questo senso, non indirizza, come l'omelia, ad un comportamento moralmente orientato, ma piuttosto svela l'appartenenza degli adepti ad una natura privilegiata e di origine divina, immutabile.
3. Usa sincretisticamente i sistemi esegetici più vari, ma non per capire il testo così come prodotto dal suo estensore, bensì per scoprirvi in ogni modo la rivelazione presupposta dal gruppo. In tal senso, è più vicina alla letteratura di rivelazione, anche giudaica, che sottomette il testo al messaggio apocalittico.
4. Non si propone di attualizzare la Scrittura in riferimento ad un presente storico ben definito, ma in relazione alle esigenze esistenziali ed individuali di riscatto dal mondo di quaggiù; esse si proiettano sull'orizzonte atemporale della condizione del seme divino gnostico, imprigionato nel mondo.
5. Di conseguenza, scopi normativi ed edificanti appaiono svuotati d'importanza.

Qualche parola infine sulla presenza di elementi haggadici, evidenziati dal commento. La *haggadah* rappresentava una tradizione midrashica sviluppatasi per integrare le notizie storiche e di carattere morale entro il testo sacro³. I Padri avvicinavano le sue tradizioni narrative secondo i canoni

¹Cfr. E.Earle Ellis, *The Old Testament...*, op.cit., p.92.

²Cfr. R.Bloch, *Midrash*, in L.Pirot-A.Robert-H.Cazelles edd., *Dictionnaire de la Bible. Supplément*, vol.V, Paris, Librairie Letouzey et Ané, 1957, coll.1263-84, soprattutto coll.1263-7.

³Cfr. F.Manns, *L'exégèse de Justin dans le "Dialogue avec Tryphon, témoin de l'exégèse juive ancienne*, in *Essais sur le Judéo-christianisme*, Jerusalem, Franciscan Printing Press, 1977, pp.130-52.

dell'esegesi grammaticale classica, quindi in maniera del tutto difforme dall'approccio rabbinico, maggiormente centrato sugli aspetti estetico e didattico. La scuola antiochena rifiutava le espansioni haggadiche, ritenendole inutili speculazioni fondate, in maniera poco solida, sulle preterizioni della Bibbia; la scuola alessandrina invece (in particolare Origene) si mostrò più recettiva, ritenendo la *haggadah* originata a partire da fonti diverse dal testo sacro, ma non meno legittime, come la tradizione orale e la congettura. In questo senso, pare che i Padri alessandrini abbiano seguito un'antica convinzione giudaica che accordava alla *haggadah* una notevole autorevolezza, di contro ad un'opinione concorrente, che la poneva in secondo piano rispetto alla *halakha*. Le attribuirono quindi il ruolo di fonte storica, giudizio ravvisabile pure nell'impiego che ne fanno Flavio Giuseppe e, talora, Filone¹.

È indubbio che i Perati vi abbiano attinto come ad una delle tante fonti di rivelazione loro disponibili; vicini in questo alla linea alessandrina, hanno di sicuro privilegiato l'*haggadah* a fronte dell'*halakha*, che per loro, a causa del suo carattere giuridico, non rivestiva probabilmente alcun interesse. Questo fatto, come anche quanto indicato in precedenza sui metodi esegetici giudaici da loro impiegati, implica che essi appartenessero, in qualche modo, al mondo giudaico, anche se non certo a quello ortodosso, dati i loro contatti con il sincretismo ellenistico.

La storia della salvezza secondo i Perati

Veniamo ora ai contenuti. Simonetti riassume così: la storia della salvezza viene ricostruita dai Perati in funzione dell'apparizione del *Logos*, ma secondo schemi gnostici; dal *Logos* è partita la positiva trasgressione di Eva ed esso

è raffigurato nel mistero del paradiso e soprattutto nel fiume che scorre di qui come forza che dà vita alla terra; protegge, dopo l'uccisione di Abele, Caino che lo raffigura, così come lo raffigurano Esaù e Giuseppe; egli è il Signore al cui cospetto stava Nemrod, e colui che ha lottato con Giacobbe; in ultimo ha preso forma d'uomo in Gesù.

Simonetti puntualizza che, secondo la teologia dei primi secoli, era il *Logos* ad apparire nelle teofanie veterotestamentarie. In sua funzione si spiegano pure le inserzioni nel *dossier* di Giuseppe e Giacobbe, per le quali si avverte ancora l'uso tipologico della Grande Chiesa. Per il resto è evidente il ribaltamento dell'Antico Testamento².

In generale si può concordare: i Perati sembrano aver conferito nella loro riflessione il ruolo centrale al *Logos*, secondo linee simili a quelle sviluppate dalla teologia della Grande Chiesa del II sec. e in continuità con la riflessione giovannea. L'autore manca di sottolineare proprio la ripresa di versetti del Quarto Vangelo, un aspetto fondamentale del *dossier*. In questo, il gruppo si allinea a vari altri gnostici del II sec., i quali paiono essere leggermente in anticipo rispetto agli ortodossi su questo punto³. Infine si ricordi l'abbondanza di paralleli che inducono a pensare a un utilizzo massiccio di *testimonia* come fonte esegetica: elemento questo che riprenderò tra breve.

Anche se il concetto di "storia della salvezza" appare, nello gnosticismo, appiattito nel rifiuto della temporalità storica, in questo caso assistiamo ad una vera e propria ricostruzione della vicenda salvifica in funzione del *Logos* e con un fuoco particolare sull'Esodo: però l'immanenza continua del Figlio nella vicenda umana finisce per togliere valore a qualsivoglia idea di sviluppo o evoluzione. In tal senso, i Perati portano a compimento, nei confronti del testo biblico, un'operazione più sottile e complessa di quanto riferito fino ad ora: oltre al recupero di modalità

¹Cfr. A.Kamesar, *The Evaluation of the Narrative Aggada in Greek and Latin Patristic Literature*, *Journal of Theological Studies* 45 (1994), pp.37-71; ottima bibliografia sull'argomento in J.R.Baskin, *Rabbinic-Patristic Exegetical Contacts in Late Antiquity: A Bibliographical Reappraisal*, in W.S.Green ed., *Approaches to Ancient Judaism V. Studies in Judaism and Its Greco-Roman Context*, Atlanta, Georgia, Scholars Press, 1985, pp.53-80.

²Cfr. M.Simonetti, *Note sull'interpretazione gnostica dell'Antico Testamento*, art.cit., cit. pp.345-46.

³Cfr. J.M.Poffet, *Indices de réception de l'évangile de Jean...*, art.cit.

esegetiche cristiane (*testimonia*), ellenistiche (allegoria), filoniane ed ebraiche, essi provvedono ad una risemantizzazione della vicenda biblica, corretta ed adattata ad esprimere contenuti gnostici. Questi diversi elementi vengono quindi rifusi in un nuovo insieme, grazie al procedimento esegetico ben descritto da Pearson come “riscrittura” e presente in vari testi di Nag Hammadi (*Apocrifo di Giovanni, Ipotesi degli Arconti* ecc.), ma proveniente dalla letteratura pseudoepigrafica¹. Il punto d’arrivo di questa “riscrittura” è dato, in questo caso, dal mito gnostico, alternativo alla storia biblica.

Conclusioni preliminari

Come appare evidente dal parallelo con il passo di Giustino, *dial.* 86,2, brano tutto basato su *testimonia*², i Perati hanno utilizzato materiale testimoniaro analogo. Il numero delle coincidenze è elevato, comprensivo di casi assai rari, come *Gen.* 30,37-38 o *Es.* 15,22-25; ciò lascia pensare ad una fonte comune. Mi riservo un’analisi più approfondita della questione a un secondo momento: possiamo tuttavia osservare fin da ora che l’impiego di *testimonia* rimanda con sufficiente sicurezza ad un *milieu* giudeo-cristiano, anche se, come si è visto, contaminato da interferenze ellenistiche e sincretistiche. Inoltre, anche se i *testimonia* cominciarono a svilupparsi nel giudaismo precedente il cristianesimo³, il ruolo centrale assunto dall’esegesi giovannea del serpente di bronzo (si veda *Gv.* 3,14) e dal *Logos* lascia supporre un forte indebitamento dei Perati con il cristianesimo. Questo spiegherebbe anche la loro conoscenza dei procedimenti dell’esegesi giudaica e haggadica e concorderebbe con la derivazione da un ambiente a forte coloritura sincretistica, quale quello delle prime chiese esterne alla Palestina.

Quindi i Perati erano, verosimilmente, ex-cristiani, eredi del giudeo-cristianesimo, ma forse provenienti dalle comunità della Diaspora (o dalle chiese dei gentili), in cui forte era la contaminazione coll’ellenismo. Si noti che molti studiosi dell’esegesi gnostica veterotestamentaria, a seguito delle loro ricerche, sono divenuti dubbiosi quanto all’esistenza di uno gnosticismo giudaico precristiano⁴: dubbi che, almeno fino a questo momento, paiono in perfetto accordo con i tratti qui attribuiti ai Perati.

Ripartizione del materiale esegetico

In questa nuova parte, tenterò di suddividere il materiale biblico impiegato dai Perati dal punto di vista tematico allo scopo di comprendere alcune delle associazioni che potrebbero aver presieduto alla sua scelta e di ricostruire la preistoria del *dossier*. La segmentazione in categorie dovrebbe cioè aiutare nel tentativo di reperire la derivazione di alcuni passi biblici da raccolte testimoniali ben precise, dato che ad esse è stata fatta più volte allusione nel corso dell’analisi esegetica.

Il punto di partenza è il confronto con un altro testo, questa volta ortodosso, la cui organizzazione dipende pure da *testimonia*: il già citato Giustino, *dial.* 86-91⁵. Le numerose coincidenze sono state contrassegnate in grassetto.

¹Cfr. B.A.Pearson, *Old Testament Interpretation...*, art.cit., p.114. Nutro comunque dei dubbi sul fatto che alcuni di questi testi, come afferma lo studioso, siano il frutto di interpolazioni cristiane su di un fondo originario gnostico.

²Cfr. P.Prigent, *Justin et l’Ancien Testament. L’argumentation scripturaire du traité de Justin contre toutes les hérésies comme source principale du Dialogue avec Tryphon et de la première Apologie*, Paris, Gabalda, 1964, specialmente p.194.

³Cfr. sull’argomento J.A.Fitzmyer, “4Q Testimonia” and the New Testament, *Theological Studies* 18 (1957), pp.513-37 e E.Lupieri, *Il cielo è il mio trono. Isaia 40,12 e 66,1 nella tradizione testimoniaro*, Roma, Ed. di Storia e Letteratura, 1980.

⁴Cfr. B.A.Pearson, *Old Testament Interpretation...*, art.cit., pp.102-3; la tesi non è comunque sostenuta dall’autore.

⁵Per il testo di Giustino, cfr. Ph.Bobichon ed., *Justin martyr. Dialogue avec Tryphon. Édition critique, traduction, commentaire*, 2 voll. (Paradosis. Études de littérature et de théologie ancienne 47/1-2), Fribourg, Academic Press Fribourg, 2003, pp.420-23.

Perati

- 1) *Col.* 1,19+2,9.
- 2) **le 12 sorgenti, la sosta ad Elim** (*Es.* 15,27 e *Num.* 33,9)
- 3) **passaggio del Mar Rosso-probabile riferimento al bastone** (*Es.* 14-15)
- 4) **il serpente di bronzo** (*Num.* 21,4-9; *Gv.* 3,14)
- 5) **il bastone di Mosé** (*Es.* 4,2-3; 7,8)
- 6) il discorso sapiente di Eva (*Gen.* 3)
- 7) **Eden** (*Gen.* 2,8-9)
- 8) Caino (*Gen.* 4)
- 9) Giuseppe (*Gen.* 37)
- 10) Esaù (*Gen.* 27)
- 11) Nimrod (*Gen.* 10,8-10)
- 12) Prologo sul Logos (*Gv.* 1,1-4)
- 13) Eva madre dei viventi (*Gen.* 3,20)
- 14) *Mt.* 13,6 e *Lc.* 10,23
- 15) *Ap.* 17,6 (possibile)
- 16) **Giacobbe e il bestiame** (*Gen.* 30,37-42)

Giustino, *Dial.* 86-91

- 1) **albero di vita del Paradiso** (*Gen.* 2,9)
- 2) **bastone di Mosé** (*Es.* 4,2-3; 7,8)
- 3) **passaggio del Mar Rosso-miracolo operato col bastone** (*Es.* 14-15)
- 4) la sorgente scaturita dalla roccia (*Es.* 17,5-6 e *Num.* 20,8)
- 5) le acque di Mara (*Es.* 15,23-25)
- 6) **Giacobbe e il bestiame** (*Gen.* 30,37-42)
- 7) Giacobbe passa il fiume grazie al suo bastone (*Gen.* 32,11)
- 8) scala di Giacobbe (*Gen.* 28,12)-*excursus* sulla pietra, l'unzione ecc.-
- 9) il bastone di Aronne (*Num.* 17,16-25).
- 10) il germoglio della radice di Jesse (*Is.* 11,1)
- 11) i giusti sono come alberi piantati presso corsi d'acqua e come le palme (*Sal.* 1,3 e 91,13)
- 12) Apparizione ad Abramo alla quercia di Mambre (*Gen.* 18)
- 13) **la sosta ad Elim** (*Es.* 15,27 e *Nm.* 33,9)
- 14) David fu confortato tramite la verga (*Ps.* 22,4)
- 15) L'ascia di Eliseo (*2Re* 6,1-7)
- 16) il bastone di Giuda e Tamar (*Gen.* 38,25-26); segue una digressione sullo Spirito Santo ed il Cristo sofferente, parr. 87-89
- 17) par. 90 Amalek (*Num.* 17,8-13)
- 18) le corna dell'unicorno (*Dt.* 33,17)
- 19) **serpente di bronzo** (*Nm.* 21,4-9).

Le coincidenze tra i due passi sono ben sei, il che implica che i Perati hanno utilizzato la stessa fonte testimoniale di Giustino. Secondo vari autori, in specie Skarsaune, quest'ultimo ha impiegato un *dossier* di *testimonia* sull'acqua e sul legno, legati alle celebrazioni ed ai riti d'iniziazione battesimale della notte pasquale: il legno era infatti immagine della croce e ad essa venivano tipologicamente assimilati tutti gli oggetti lignei rintracciabili nelle Scritture, come alberi e bastoni, così come la croce era la fonte della salvezza e della benedizione dell'acqua¹. Secondo Daniélou, il pensiero giudeo-cristiano sviluppa una teologia della croce come segno della vittoria del Cristo mediante la sua Passione: essa diviene una realtà viva, che accompagna il Cristo nell'inferi, nella resurrezione e nella Parousia, simbolo di salvezza, *virtus* e *dunamis*. La riflessione sulla sua potenza prosegue grazie all'approfondimento dei tipi vetero-testamentari di essa, donde l'impiego frequente

¹Cfr. P.Prigent, *Justin et l'Ancien Testament...*, op.cit., pp.194-202, con i paralleli; O.Skarsaune, *The Proof from Prophecy. A Study in Justin Martyr's Proof-Text Tradition: Text-Type, Provenance, Theological Profile* (Suppl. NT 56), Leiden, E.J.Brill, 1987; per questa raccolta testimoniale cfr.specialmente le pagine 215 e 374-78. L'impiego di *testimonia* in Giustino è discusso di recente pure da M.Albl, « *And Scripture cannot be broken* ». *The Form and Function of the Early Christian Testimonia Collections* (Suppl.NT 96), Leiden-Boston-Köln, Brill, 1999, pp.101-106, che rappresenta altresì un'ampia panoramica sull'argomento; su queste raccolte, cfr.pp.155-57. Prigent ritiene che questi *testimonia* ruotino intorno al motivo del legno e non della croce (che rimarrebbe secondaria; cfr. op.cit., pp.197-98), per cui solo successivamente altri autori come Ireneo o Tertulliano avrebbero applicato la raccolta alla crocifissione: in realtà ha ragione Skarsaune a smentirlo (cfr. op.cit., p.215), dato che non si capisce come mai il legno sia divenuto immagine del Cristo indipendentemente dalla croce, fondamentale per il cristiano. Giustino non le fa riferimento esplicito in *dial.* 86 in quanto il tema è a tal punto lampante da poter rimanere sottinteso.

di *testimonia ligni*. Questa *virtus* salvifica si esplica in particolar modo trasmettendosi all'acqua del battesimo e manifesta il Cristo stesso, spesso identificato anche con la verga, ῥάβδος¹. L'importanza di questa sequenza è sottolineata pure dalla verosimile possibilità, avanzata da Skarsaune, che essa discenda da un nucleo kerygmatico².

Anche se la croce costituisce l'ovvio sfondo cristiano della raccolta, la parola-chiave sembra essere stata in questo caso ῥάβδος, "verga", il che radica il *dossier* nel materiale giudaico precristiano sulla verga trasmessa da Adamo fino a Mosé³. D'altronde, rispetto al brano dei Perati, Giustino aggiunge soprattutto versetti in cui compare l'acqua come materia del battesimo, laddove per gli gnostici essa equivale al caos, per cui tali referenze potrebbero ben essere state evitate volutamente⁴.

I temi assenti dal testo di Giustino sono:

A) Personaggi negativi del Vecchio Testamento riabilitati tra gli gnostici (Caino, n°8; Esaú n°10; Nembrod, n°11);

B) Tipi cristologici (apparentemente solo Giuseppe, n°9).

C) Prologo del Vangelo di *Giovanni* (n°12).

D) La citazione da *Colossesi* (n°1).

E) Le rimanenti sono solo brevi allusioni (*Matteo, Luca, Apocalisse*: n° 14 e 15).

Quindi, sicuramente i Perati e Giustino si rifanno allo stesso *dossier* di *testimonia*: tale sequenza doveva circolare nell'ambiente cristiano del II sec., specie in quello asiatico, in cui il martire era stato attivo. Abbiamo qui un primo indizio del fatto che la setta abbia scelto, come testo chiave per discutere il proprio metodo esegetico, una serie testimoniale di ascendenza liturgica e pasquale: il che non stupisce, se si considera la centralità della Pasqua stessa tra i cristiani dei primi secoli. Rimane comunque dubbio quale fosse la forma originaria di questi *testimonia*: può essersi trattato di una raccolta scritta, di un brano liturgico o catechetico, o di una sequenza liturgica appresa oralmente e memorizzata durante il rito. Quest'ultima possibilità possiede il grado maggiore di verosimiglianza.

I testimonia

Prima di continuare è bene spendere qualche parola sui *testimonia*. La definizione di *testimonia* risale a Harris, il quale tra i primi individuò il ricorrere sistematico, in varie opere cristiane dei primi secoli, di serie costanti di versetti che parevano far capo a raccolte con probabile funzione catechetica, raccolte in cui l'intrecciarsi, il sovrapporsi ed il reciproco influenzarsi delle citazioni sembrava tendere verso il *midrash*; i versetti si addensavano inoltre attorno a nuclei tematici fissi di particolare importanza. Tuttavia, gli unici esempi concreti in nostro possesso sono l'*Ad Quirinum* di Cipriano e le *Regole morali* di Basilio di Cesarea⁵.

Manson, discutendo Gv.3,14, un versetto essenziale per i Perati, definisce le raccolte di *testimonia* in maniera molto puntuale come

a collection of proof-texts assembled in the course of preaching, and forming part of the primitive kerygma...

¹Cfr. J.Daniélou, *Théologie du judéo/christianisme*, Paris, Desclée-Cerf, 1991², pp.327-53; il nostro brano è ricordato alla pagina p.338.

²Cfr. O.Skarsaune, *The Proof from Prophecy...*, op.cit., p.379.

³Cfr. O.Skarsaune, *The Proof from Prophecy...*, op.cit., loc.cit.

⁴Sia *elench.* 5,14 che 5,16 identificano l'acqua col caos e con la materia. Del resto, è risaputo quanto gli gnostici diffidassero dell'aspetto materiale dei sacramenti.

⁵Cfr. J.Gribomont, *Testimonia*, in *DPAC*, vol. II, coll.2397-98. Ottima sintesi della problematica si trova nel recente M.Albl, « *And Scripture cannot be broken...*, op.cit.

It would be natural that texts that could be cited in support of any particular article of the kerygma should fall into groups in the collections of Testimonies. But, again, it is not necessary that they should be written down. The example of John iii.14f. suggests that there was a period of growth or accumulation of texts, probably, in oral tradition, before there was any attempt at publishing a corpus of them...the earliest form of the "Testimony Book" was determined by the form of the primitive preaching and the book itself was written on the "fleshy tablets" of the preacher's heart"¹.

Manson sottintende quindi una definizione assai elastica del genere, ignorando il modello (assai criticato) di un'unica raccolta normativa, quale lo aveva avventurosamente formulato Harris.

Daniélou sintetizza le caratteristiche tipiche di un versetto biblico impiegato in questo tipo di raccolte:

- 1) Alta frequenza (nel Nuovo Testamento o nelle opere cristiane posteriori).
- 2) Legame con la vita della comunità.
- 3) Raggruppamento con altri versetti, spesso gli stessi (magari in un testo unico frutto di una combinazione).
- 4) Aggiunte e modificazioni².

Lo studioso spiega chiaramente che le aggiunte erano tipiche delle abitudini esegetiche cristiane dei primi due secoli, onde "adattare" il versetto alle esigenze della comunità: già all'epoca di Tertulliano, tali operazioni sarebbero state impensabili. Si tratta di una concezione risalente al giudeo-cristianesimo, in cui la spiegazione targumica non si distingue, per sacralità ed autorevolezza, dal testo cui è applicata, bensì è considerata come un suo prolungamento, essendo la Scrittura un qualcosa di vivo. Gli ampliamenti di cui sopra sarebbero quindi *targumim* giudeo-cristiani, che i fedeli dell'epoca difendevano come originali: si tratta, infatti, della tradizione apostolica dei primordi.

Liste del genere erano già in uso nelle scuole rabbiniche ed a Qumran³ ed appartenevano ad un probabile *milieu* scolastico; tuttavia, l'uso passò ai cristiani e risultò utilissimo alle loro controversie, tanto che, fin dall'epoca apostolica, essi riutilizzarono cataloghi antichi e ne produssero di nuovi. Albl si dilunga ad elencare le numerose forme di letteratura per *excerpta* in circolazione tra pagani ed ebrei all'epoca onde far capire la fortuna di tale approccio ermeneutico⁴.

Tenendo conto, inoltre, dei possibili incidenti meccanici nella trasmissione (errori di trascrizione, caduta di citazioni, di parti di esse o di interi gruppi), se ne conclude che le citazioni contenute negli elenchi di *testimonia*, redatti in lingua greca sin dalle origini del Cristianesimo, dovevano presentare un testo assai diverso da quello della *Settanta* (che, comunque, allora era ben lungi dall'essere uniforme): così si spiega come molti Padri della Chiesa presentino spesso citazioni veterotestamentarie aberranti, fuse e con-fuse, con errori di attribuzione o addirittura tali da non poter esser identificate. Lupieri aggiunge che gli elenchi di *testimonia* greci venivano verosimilmente tradotti in latino⁵.

Per concludere, Albl riassume così le caratteristiche dei *testimonia* al termine della sua analisi⁶:

¹Cfr. T.W.Manson, *The argument from Prophecy*, *Journal of Theological Studies* 46 (1945), pp.129-136, in particolare pp.130-32; cit.p.132.

²Cfr. J.Daniélou, *Études d'exégèse judéo-chrétienne...*, op.cit., specie pp.43-44.

³Cfr. J.A.Fitzmyer, "*4Q Testimonia*" and the New Testament, art.cit.

⁴Cfr. M.Albl, « *And Scripture cannot be broken* »..., op.cit., pp.70-96.

⁵Cfr. E.Lupieri, *Il cielo è il mio trono...*, op.cit., specie la pagina 6; Lupieri propone di sostituire questo testo alla *Vetus latina*, cui si continuano ad attribuire troppe varianti. Sul problema delle varianti di origine patristica, assai diverse da quelle dei manoscritti, cfr. M.E.Boismard, *Critique textuelle et citations patristiques*, *Revue Biblique* 57 (1950), pp.388-408, (che tuttavia rifiuta l'ipotesi dei *testimonia* come spiegazione).

⁶Cfr. M.Albl, « *And Scripture cannot be broken* »..., op.cit., pp.157-58.

1. *The parallels between authors are too complex to be accounted for simply by a hypothesis of direct borrowing; at the same time, the notion of a common general or oral tradition is inadequate to explain the close verbal parallels which often exist between these witnesses.*¹
2. Questi paralleli risalirebbero ad una tradizione di tipo scolastico molto estesa in tutto il Mediterraneo e stabile almeno a partire dalla metà del II sec. d.C.
3. I *testimonia* potevano presentarsi nelle forme letterarie più svariate: Albl si sofferma in particolare su quella dialogica.
4. Le due categorie tematiche principali sono quella anti giudaica e quella cristologica.
5. La categoria cristologica assume di solito la forma di un simbolo di fede.
6. Tali raccolte godevano di una larga autorità e si svilupparono, con la più alta verosimiglianza, in ambito catechetico, in relazione ai sacramenti, specie al battesimo.

In aggiunta, osserverei la straordinaria importanza che deve aver posseduto, per lo sviluppo dei *testimonia*, la liturgia, soprattutto quella pasquale: essa, assieme alla catechesi, costituiva la precondizione per la nascita e la memorizzazione, tramite ripetizione, di lunghe raccolte di versetti ed episodi biblici, considerati come tipo degli eventi oggetto di memoriale liturgico. In tal senso si comprende come, dall'avvenimento centrale della Passione, Morte e Resurrezione del Cristo si siano sviluppate due categorie testimoniali principali, quella anti giudaica e quella cristologica.

Sarebbe anche opportuno non forzare troppo la dipendenza dei nostri autori da fonti e raccolte scritte: in un'età in cui la tradizione orale ancora prevaleva e la memoria era esercitata con un'intensità che noi non siamo più in grado neanche di immaginare, il *kerygma* poteva diffondersi attraverso numerosi canali orali. Perciò, sarebbe bene concepire i *testimonia* in modo "elastico", come già Manson: più che un genere letterario rigidamente univoco, erano raccolte di versetti e temi biblici strutturate per argomenti e parole-chiave ed iscritte soprattutto "nel cuore" degli ascoltatori, ancor prima che in redazioni di un qualsiasi tipo. Ciò permetteva loro di circolare nelle forme, pure scritte, più svariate possibili e di dar luogo a quei complicati intrecci di referenze che sono stati la croce di tanti studiosi. Questa è la prospettiva che seguiremo qui, puntando soprattutto a reperire le associazioni tematiche che possono aver presieduto alla scelta di citazioni, allusioni e riferimenti biblici in senso lato, prima della redazione finale dei testi studiati.

I testimonia di ambito latino

Per quanto riguarda questo ambito della Chiesa antica, Daniélou riassume che sia Tertulliano, quanto Cipriano, Novaziano e Commodiano dipendono dalle serie testimoniali del cristianesimo delle origini²; ma Tertulliano e Commodiano segnano il passaggio dei *testimonia* dal giudeo-cristianesimo alla loro codificazione e normalizzazione entro la Chiesa di lingua latina, operazione portata poi a termine da Cipriano. Quanto alle fonti impiegate, Daniélou indica con sicurezza *Barnaba*, Melitone (che aveva pubblicato una raccolta testimoniale), Giustino. La dipendenza dei latini dal *Dialogo con Trifone* di quest'ultimo è particolarmente forte nel caso delle profezie messianiche e della Passione, il che è visibile grazie al tipo di esegesi prospettata e al raggruppamento dei testi. Quindi, i *testimonia* sono pervenuti in ambiente latino tramite la tradizione giudeo-cristiana; Albl menziona più volte quale vettore la catechesi³.

Conclusione

¹Cfr. M.Albl, « *And Scripture cannot be broken* »..., op.cit., cit.p.157.

²Cfr. J.Daniélou, *Les origines du christianisme latin*, Paris, CERF, 1991², pp.224-39.

³Su questa parte, cfr. Cfr. M.Albl, « *And Scripture cannot be broken* »..., op.cit., pp.126-38. Monat ipotizza l'esistenza di una raccolta unica cui sarebbero dovuti i tratti innegabilmente comuni riscontrabili in Cipriano, Lattanzio e le *Altercationes* del V sec., tratti del resto non estranei a Giustino ed Ireneo: cfr. P.Monat, *Les testimonia bibliques de Cyprien à Lactance*, in J.Fontaine-C.Pietri edd., *Le monde latin antique et la Bible* (Bible de tous les temps 2), Paris, Beauchesne, 1985, pp.499-507.

La presenza di *testimonia* nell'esegesi peratica è risultata quindi indubitabile: sono presenti soprattutto i *testimonia ligni*. Ciò appella un'analisi più approfondita del soggetto, riservata al capitolo seguente.

La *Protestexegese* Caino

Nel capitolo precedente, ci siamo occupati dei tratti generali dell'esegesi peratica. Tra di essi, abbiamo osservato la cosiddetta *Protestexegese*, ovvero il ribaltamento sistematico del valore attribuito a vari personaggi negativi biblici: tale tratto viene condiviso dai Perati con altri gruppi gnostici, in particolare i Cainiti, che traggono il loro nome proprio da Caino ed esaltano personaggi quali Esaù e Giuda¹. Per comprendere le ragioni di tale rovesciamento sarà dunque necessario ripercorrere la vicenda esegetica delle figure esaltate dai Perati, cioè Caino, Esaù e Nimrod. Sarebbe inoltre molto interessante scoprire se questa sequenza, e Caino in particolare, possa riportare a un filone magari convergente con quello dei *testimonia* dell'acqua e del legno, sopra indicati come centrali in *elench.* 5,16.

Caino e la storia della sua interpretazione. Il testo dei Perati

Il testo peratico cita Caino come segue²:

Questo (sc. il Logos) è il mistero dell'Eden, questo il fiume che fuoriesce da Eden, questo il segno imposto a Caino, affinché chiunque lo trovasse non lo uccidesse. Questo, si afferma, è Caino, il cui sacrificio il dio di questo mondo non accettò, mentre accolse quello insanguinato di Abele: il signore di questo mondo infatti si rallegra del sangue.

Caino è quindi identificato nientemeno che con il *Logos*; tuttavia, anche il segno apposto sul capo dell'omicida a sua difesa ne sarebbe una manifestazione *ante litteram*. Ci troviamo pertanto di fronte a una sorta di tipologia, tuttavia irrigidita: infatti, Caino non è solo "tipo" del *Logos*, manifestatosi in maniera indipendente secoli prima della comparsa storica del Cristo, come nell'esegesi tipologica cristiana classica, bensì s'identifica apparentemente *tout court* con il *Logos*,

¹Cfr. Epiph. *haer.* 38,2.

²Cfr. M. Marcovich ed., *Refutatio omnium haeresium* (Patristische Texte und Studien 25), Berlin-New York, W. de Gruyter, 1986, p.183.

che, pertanto possiederebbe varie “incarnazioni” (meglio, manifestazioni) nel corso della vicenda salvifica¹. Analogamente, il *Logos* è il segno sul capo del primo omicida.

Chiaramente, Abele è invece il prediletto del Demiurgo, laddove Caino rimane legato al vero Dio trascendente: ovviamente, il fosco ritratto del Creatore risale a un rifiuto antigiusaico della tradizione vetero-testamentaria ufficiale, il che tuttavia non esclude, come vedremo, che i settari attingessero a fonti ebraiche, soprattutto esoteriche ed eterodosse.

Fonte biblica

Caino è il protagonista del cap. 4 della *Genesi*. Prototipi del rapporto fraterno ai primordi della storia umana, Caino e Abele rappresentano rispettivamente il primo fratello maggiore e il primo minore².

Nel contesto medio-orientale, già un millennio prima di Cristo, la prevalenza del fratello maggiore e il ruolo della primogenitura erano fortemente sottolineate, come è riflesso pure dalla Bibbia³. Inoltre, il concetto di fraternità era esteso a tutti i pari e a qualsiasi relazione d'intimità (anche coniugale), di aiuto o collaborazione. A livello politico, il lessico della fraternità serviva a classificare i rapporti non ostili tra popoli e a promuovere le alleanze: la Bibbia parla ad esempio della relazione tra Israele e Edom sulla base di quella tra i gemelli Giacobbe ed Esaù, eponimi delle due popolazioni.

Infine, considerato il ruolo di fondatore di città assunto da Caino subito dopo l'omicidio, non sono mancati tentativi di connetterne la vicenda a saghe eziologiche, in cui il mito di fondazione era associato alla pratica del sacrificio umano a scopo apotropaico⁴. Tuttavia, il racconto (probabilmente databile al X sec. a.C.) stranamente non trova alcun riflesso nella letteratura biblica posteriore. Esso riguadagnò invece attenzione all'epoca della nascita di Gesù, in connessione con il contemporaneo fervore escatologico-apocalittico: in questo clima si ripercorrevano, paradossalmente, le gesta del principio⁵.

Esegesi giudaica-la tradizione apocalittica della nascita di Caino da Samael

Dato che la Bibbia non esprime valutazioni morali sulla differenza tra Caino e Abele, differenza che portò al rifiuto, da parte di Dio, del sacrificio del primo e all'accettazione di quello del secondo, essa venne inferita dall'esegesi giudaica, che vedeva in Abele il prototipo del giusto e in Caino quello dell'empio. La distinzione corrisponde a un modello etico dualistico (giusti/malvagi) invalso nel tardo giudaismo e riscontrabile in Filone, negli scritti mishnaici, nei *targumim*⁶.

Il primo dato interessante è offerto dalla difficoltà dell'interpretazione di *Gen.* 4,1, la nascita di Caino; il versetto ebraico, in cui Eva esulta per il primo figlio, così si esprime:

¹Sulle implicazioni filosofiche di questa concezione tipologica “aberrante”, si veda il capitolo filosofico, pp.217-46.

²Cfr. P.Gibert, *Le premier meurtre de l'humanité, Monde de la Bible* 105 (1997), pp.6-11. Per un commento al testo, che presenta numerose oscurità, cfr. ad es. J.Skinner ed., *A Critical and Exegetical Commentary on Genesis* (The International Critical Commentary), Edinburgh, Clark, 1912, pp.98-115; C.Westermann, *Genesis 1-11*, Neukirchen, Neukirchener Verlag, 1974, pp.381-435; E.A.Speiser, *Genesis* (The Anchor Bible), New York, Doubleday, 1964.

³Le leggi assire, ad es., concedevano buona parte dell'eredità al maggiore: cfr. R.Kuntzmann, *Frères dans le Proche Orient Ancien, Monde de la Bible* 105 (1997), pp.20-24.

⁴Cfr. N.Strosetzki, *Kain und Romulus als Stadtgründer, Forschungen und Fortschritte*, 29 (1955), pp.184-88, che individua delle analogie con il mito di Romolo e Remo.

⁵Cfr. A.Chevillard-Maubuisson-A.Marchadour, *Caïn et Abel: lectures et relectures*, in L.Panier, ed., *Le temps de la lecture. Exégèse biblique et sémiotique. Recueil d'hommages pour Jean Delorme*, Paris, CERF, 1993, pp.267-88.

⁶Per l'esegesi midrashica e rabbinica su Caino, cfr. L.Ginzberg, *Les légendes des Juifs. La création du monde, Adam, les dix générations, Noé* (trad.fr.G.Sed-Rajna), Paris, CERF, 1997, pp.79-85 e 249-59 e D.Cerbelaud, *Premières relectures juives et chrétiennes du texte biblique*, in D.Cerbelaud et G.Dahan edd., *Cain et Abel. Genèse 4* (Suppléments aux Cahiers Évangile 105), Paris, CERF, 1998, pp.5-38. Non sono riuscita invece a reperire D.K.Delaney, *The sevenfold vengeance of Cain: Genesis 4 in early Jewish and Christian interpretation*, University of Virginia, 1996.

קניתי שיא את, יהוה “Ho acquistato un uomo col Signore”.

La particella ebraica את dell'accusativo assumerebbe anche il significato del nostro “con”, pure se tale formulazione resta aspra a livello grammaticale: secondo il commentatore ebraico medievale Rashi, la frase implicherebbe che la prima coppia partecipava della possibilità di generare nuovi esseri umani propria di Dio¹. Stranamente, è inoltre Eva a dare il nome al primogenito e non il marito; tuttavia, la scena ripropone il tipico grido di gioia della gestante dopo il buon esito dei dolori del parto, frequente nella Bibbia. Ella inoltre descrive il figlio come un “uomo”: probabilmente, rispecchiando la frase pronunciata da Adamo in *Gen.* 2,23 al momento in cui dall'uomo nasce la donna: ora è quindi la donna a vantarsi di dare alla luce un uomo.

Infine, soprattutto la formula con cui ella rivendica l'intervento divino nella nascita del bimbo appare ambigua e di non limpida interpretazione. È noto che la traduzione della preposizione precedente il nome di Dio e indicante il tipo d'intervento avuto dal Signore nel parto viene resa nelle diverse traduzioni antiche della Bibbia in svariate maniere, aggrovigliando così ancora di più il problema e testimoniando che già all'epoca una traduzione “con” appariva insufficiente: la Settanta traduce *et* con un διὰ, per cui Dio diviene un complemento di causa; la *Peshitta* suona invece pressapoco così: “Ho acquistato un uomo per il Signore”, ove Dio è il fine della nascita. Infine, la Vulgata traduce: *Possedi hominem per Dominum*².

Da questa confusione, sorse l'idea che Dio o un essere soprannaturale fosse implicato nella concezione del bambino: in varie fonti, specie quelle imparentate con l'apocalittica, questa nascita fu quindi considerata come preternaturale, causata dal fatto che Eva avrebbe avuto un rapporto sessuale con il serpente, identificato coll'angelo della morte, Samael³. Un'allusione al motivo della corruzione di Eva si trova infatti in *4Mac.* 18,8⁴. La fonte più esplicita resta però il *Targum Ps.Jonathan*, non esente da influssi dell'apocalittica, in *Gen.* 4,1: qui Caino sarebbe esplicitamente figlio di Samael, il diavolo. L'esegesi apocalittica del celebre *Gen.* 6,2, secondo cui gli angeli

¹La radice קנה implica l'idea di acquisto, tuttavia il nome Caino sarebbe connesso a קנין, che indica l'atto di « dar forma, foggare »; Ebraico, Ugaritico e Fenicio conoscono però anche una seconda implicazione di קנה, « creare, produrre ». Cfr. N.M.Sarna, *Genesis* (The JPS Torah Commentary), Philadelphia-New York-Jerusalem, The Jewish Publication Society, 1989, pp.31-32; Rabbi M.Zlotowitz-Rabbi N.Scherman, *Bereishis. Genesis. A New Translation with a Commentary anthologized from Talmudic, Midrashic and Rabbinic Sources*, New York, Mesorah Publ. 1977, pp.141-42.

²Cfr. J.W.Wevers ed., *Septuaginta. Vetus Testamentum Graecum. Genesis*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1974, p.95; M.Harl ed., *La Genèse* (La Bible d'Alexandrie), Paris, CERF, 1986, p.113; R.Weber et alii edd., *Biblia sacra iuxta Vulgatam versionem*, to. I, Stuttgart, Württembergische Bibelanstalt, 1975², p.8. Sul problema, cfr. D.Cerbelaud, *Premières relectures juives et chrétiennes du texte biblique...*, art.cit, specie pp.5-8.

³Cfr. V.Aptowitzer, *Kain und Abel in der Agada, den Apokryphen, den hellenistischen, christlichen und muhammedanischen Literatur* (Veröffentlichungen der Alexander Kohut Memorial Foundation Band 1), Wien und Leipzig, R.Löwit Verlag, 1922, pp.128-31; A.Goldberg, *Kain : Sohn des Menschen oder Sohn der Schlange ?*, *Judaica* 25 (1969), pp.204-21, che insiste soprattutto sull'origine apocalittica del motivo. L'autore riporta numerose altre fonti giudaiche che testimoniano il mescolarsi della tematica sessuale con il peccato dell'Eden: parecchie, secondo lui, potrebbero alludere indirettamente alla leggenda (estranea alla prospettiva rabbinica) del rapporto sessuale tra Eva e il serpente e alla paternità diabolica di Caino. Cfr. anche W.Bacher, *Die alten jüdischen Erklärungen zu Gen. 4,1b*, *Zeitschrift fuer die alttestamentische Wissenschaft* 32 (1912), pp.117-19; N.A.Dahl, *Der erstgeborene Satans und der Vater des Teufels*, in W.Eltester ed., *Apophoreta. Festschrift für Ernst Haenchen*, Berlin, Verlag A.Töpelmann, 1964, pp.70-85. Dahl spiega il fraintendimento di *Gen.* 4,1 in questo modo: l'ostico passaggio sarebbe stato letto „Ho acquisito Dio come uomo“. Dato però che il Tetragramma può celare anche l'angelo di Dio, si ritenne che Eva sia rimasta incinta di un angelo e questo angelo fu identificato con Samael: cfr.p.72. Forse non è completamente estranea a questo filone la credenza che Caino abbia ucciso il fratello a morsi, come un serpente: cfr. *Zohar* 1,54b e 2,231a-b, *ap.Mosis* 2, nonché V.Aptowitzer, *Kain und Abel...*, op.cit., p.51.

⁴G.Sed-Rajna ritiene che questo passo, assieme a quello menzionato sotto e tratto dal *Protovangelo di Giacomo*, derivi da un'altra tradizione, quella secondo cui il peccato di Eva nell'Eden sarebbe consistito in una trasgressione a sfondo sessuale; in realtà, non abbiamo gli estremi per negare che esistesse un *trait d'union* tra le due notizie. Cfr. L.Ginzberg, *Les légendes des Juifs. La création du monde, Adam...*, op.cit., pp.79 e 250-51, nota 3.

avrebbero generato dei figli dalle donne, avrebbe permesso infatti di credere che anche Caino potesse essere il frutto di una relazione tra una donna e un angelo decaduto: immediatamente dopo, Eva avrebbe partorito Abele dal marito. Un'altra traccia del motivo si trova nel *Pirqé Rabbi Eliezer* 21: secondo un'interpretazione allegorica dell'Eden, l'albero rappresenterebbe l'uomo e il giardino la donna, quindi la proibizione data da Dio alla prima coppia riguarderebbe il rapporto sessuale. Tuttavia, la donna sarebbe rimasta incinta del serpente, identificato in *Pirqé Rabbi Eliezer* 14 con Samael, e avrebbe quindi dato alla luce un essere non del tutto umano: come specifica il capitolo 22, a differenza di Seth, nato "a immagine e somiglianza" di Adamo, per quanto riguarda Caino questa definizione è stranamente assente dalla Bibbia. In questo modo, l'inimicizia tra il seme della donna e quello del serpente si realizzerebbe tra i discendenti di Adamo e quelli di Caino. Anche *Zohar* 1,36b e 1,54a spiegano che Eva concepì a causa della sozzura iniettata dal serpente (identificato anche qui con Samael, cfr. I,35b) e partorì Caino; solo in seguito ella avrebbe concepito Abele da Adamo. Per questo Abele avrebbe riprodotto la vita superiore (simbolicamente, il lato destro) e Caino quella inferiore (il lato sinistro); dal secondo sarebbero derivati i malvagi, dal primo i buoni, ma anche alcuni malvagi, dato che Abele non era perfetto come lo sarebbe poi stato Seth (cfr. pure 3,117a). Tuttavia, dato che soltanto Seth è detto dalla Bibbia essere nato "a immagine e somiglianza" di Adamo, *Zohar* I,55a ne arguisce che gli altri due figli furono generati dall'unione di Eva con Samael: anche Abele sarebbe nato allorché la madre non era stata ancora completamente purificata dal peccato. Una simile tradizione deve essere molto antica: infatti, Kljin l'ha reperita in un testo samaritano non pubblicato, il *Malef*, in cui i due fratelli sono definiti "figli di Belial" e i discendenti da Caino "figli delle tenebre"¹.

Varie altre fonti tentano di smussare la notizia, ignorando la paternità diabolica di Caino, ma attingendo al medesimo filone²: *Sotah* 9b afferma che il serpente desiderò Eva e si propose di uccidere Adamo pur di averla; il passo è interessante perché, trattando di adulterio, propone anche una serie di esempi negativi di personaggi biblici che ebbero il torto di desiderare quanto non era loro (Caino, Korah, Balaam, Doeg, Achitofel, Gehazi, Assalonne, Adonia, Uzzia e Amman). Questa fonte è analoga a *Tosephta Sotah* 4,18: la lista degli invidiosi si trova al par. 19. *Jebamoth* 103b e *Shabbath* 145b sono invece più pessimisti: il serpente si sarebbe congiunto a Eva, infondendole il desiderio peccaminoso, desiderio da cui il popolo ebraico sarebbe stato liberato solo nella sosta presso il monte Sinai, mentre esso serpeggierebbe ancora tra gl'idolatri (notizia attribuita a Rabbi Jochanan in *Jebamoth*). Analogamente, *Abodah zarah* 22b sostiene che il serpente si unì a Eva e le trasmise il desiderio impuro. In altri testi, il serpente desidera Eva e il possesso del mondo, ma la sua libidine viene frustrata: cfr. *Genesis Rabbah* 18,2 e 85,2. In definitiva, il peccato di Eva sembrerebbe quindi consistere nel rapporto avuto col serpente, da cui, secondo certuni, sarebbe nato Caino; tuttavia, i rabbini hanno sempre cercato di svuotare la notizia del suo contenuto apocalittico e preternaturale, per evitare pericolose derive eretiche³. Per quanto riguarda i Perati, a parte il desiderio polemico di rivalutare personaggi biblici biasimati nel giudaismo, l'idea che Caino fosse un essere angelico può ben aver aiutato la sua riabilitazione: in tal caso, poteva ben incarnare il *Logos*, Figlio di Dio.

Caino il "radioso"

¹Cfr. A.F.J.Klijn, *Seth in Jewish, Christian and Gnostic Literature* (Suppl.NT 46), Leiden, E.J.Brill, 1977, pp.29-30. Ha quindi torto Reim a considerare questa tradizione come esclusivamente samaritana e a costruirvi sopra un fragile edificio che dimostri la presenza di Caino in Gv. 8,44: cfr.G.Reim, *Joh. 8.44-Gotteskinder / Teufelskinder. Wie antijudaistisch ist „Die wohl antijudaistischste Äusserung des NT?“, New Testament Studies* 30 (1984), pp.619-24, specie p.622.

²Ringrazio il prof.G.Stemberger di Vienna per avermi dato un aiuto fondamentale nel districarmi tra le fonti rabbiniche.

³Cfr. A.Goldberg, *Kain : Sohn des Menschen...*, art.cit., che segnala come anche il celebre *Gen.* 6,2 sia sempre stato passato sotto silenzio da parte della letteratura rabbinica; si noti pure che le referenze provengono tutte dal *Talmud* babilonese, non da quello palestinese.

Stando a una linea midrashica concomitante, alla nascita Caino avrebbe posseduto un viso “radioso”: in *ap.Mosis* 1 egli è chiamato *Diaphotos*, “risplendente”, mentre l’apocrifo latino *Vit.Ad.* 21 traduce il sostantivo con *lucidus*¹. È possibile un rapporto tra *qain* e *keywan*, “Saturno”, l’astro che portava disgrazia a Israele ed era assimilato a Samael². Secondo Aptowitzer, queste tracce sarebbero dovute a un influsso gnostico, ma Goldberg opta ragionevolmente per il contrario, dato che l’apocalittica giudaica appare precedere lo gnosticismo: è assurdo infatti pensare che il giudaismo abbia usato delle fonti gnostiche positive su Caino per invertirle³. Come osserveremo infatti tra breve, tutti i passi gnostici riguardanti Caino sembrano chiare rielaborazioni della *haggadah*: quindi, la linea secondo cui egli sarebbe da intendersi come un personaggio positivo è nata da una rielaborazione di fonti giudaiche.

Il segno di Caino

Esiste poi un'altra tradizione giudaica soggiacente, con evidenza, al testo dei Perati: quella riguardante il segno impresso da Dio sul corpo del colpevole, segno identificato con il Tetragramma o con altri segni sacrali, quali le lettere della *Torah*. Ritroviamo questa tradizione in *Targum Ps.Jonathan* 4,15, secondo cui esso sarebbe consistito in una lettera del Tetragramma; invece, in *Pirqé Rabbi Eliezer* 21, Dio segna il braccio di Caino con una lettera della *Torah*. *Idem* nello *Zohar* 1,36b, in cui tuttavia non viene indicata la parte del corpo implicata, mentre Rashi, commentatore dell'XI sec., ritorna, a 1,4,15, all’idea della lettera del Tetragramma sulla fronte di Caino. Nella magia ebraica, il Tetragramma aveva del resto un potere apotropaico e veniva considerato appropriato solo per i giusti⁴; i testi qumranici hanno tramandato l’attestazione dell’uso giudaico e apocalittico di segnare le armi e le insegne con il Tetragramma o invocazioni religiose⁵. Infine, esso, nei manoscritti, celava sovente non solo il nome divino, ma anche l’espressione *mal’ak JHWH* usata per il messaggero di Dio (come in *Gen.* 22,11-16 o *Es.* 3,2-7): questa personificazione ha dato ai cristiani la possibilità di scorgere in tali passi delle epifanie cristologiche, mentre in certi brani il Tetragramma poteva addirittura celare un particolare angelo di Dio, lo *šatan* (cfr. *ICr.* 21,1). *Iub.* 17,16, ib. 48,2 e 48,12 recherebbero la prova che il Tetragramma poteva nascondere addirittura il diavolo, ovvero, l’angelo Mastema⁶.

L’associazione di Caino con la Pasqua

Una tradizione assai interessante e che potrebbe spiegare l’associazione di Caino con la Passione (di cui discuteremo tra breve riguardo alle fonti cristiane), è reperibile nel *Targum Ps.Jonathan* 4,3: il sacrificio di Caino e Abele ebbe luogo il 14 di Nisan, sul Monte Moriah e nel punto esatto dove sarebbe poi sorto l’altare del Tempio, dove sarebbe stato sacrificato Isacco e dove aveva compiuto il

¹Cfr. *Vitae Adae* 21 in J.H.Mozley, *Documents. The « Vita Adae », Journal of Theological Studies* 30 (1929), pp.121-49; il brano prescelto è a p.134.

²Cfr. L.Ginzberg, *Les légendes des Juifs...*, op.cit., pp.80 e 252, nota 6.

³Cfr. A.Goldberg, *Kain : Sohn des Menschen...*, art.cit., p.211 e V.Aptowitzer, *Kain und Abel...*, op.cit., pp.129-30: sulla base di questa convinzione Aptowitzer esprime l’idea (discutibile) che l’identificazione tra serpente e demonio sia estranea alla letteratura rabbinica e che ivi sia pervenuta solo a partire da fonti cristiane; ma se ciò fosse vero, non si comprenderebbero allora passi come *Sap.* 2,24.

⁴Sul potere magico del Tetragramma, ampiamente riconosciuto anche in ambiente ellenistico e gnostico, cfr. J.Trachtenberg, *Jewish Magic and Superstition. A Study in Folk Religion*, New York, Atheneum, 1977, pp.90-91.

⁵Cfr. G.Vermes, *Quelques traditions de la Communauté de Qumran, Cahiers Sioniens* 9 (1955), pp.25-58, specie pp.38-40; Vermes accenna alla possibilità di un influsso da parte di concezioni magiche, comunque apparentemente estranee al testo e al suo contesto. Sull’evoluzione del motivo del marchio di Caino, spesso associato fatalmente al popolo ebraico, cfr. R.Mellinkoff, *The Mark of Cain*, Berkeley-Los Angeles-London, University of California Press, 1981: inteso positivamente come protezione lo si ritrova alle pp.27-40. Si ricordi pure che, non a caso, il marchio di Caino (sotto forma di croce) compare sulla fronte del giudeo errante, icona dell’antigiudaismo: cfr.pp.38-40. Cfr. pure H.Schwartz, *The Aggadic Tradition, Judaism* 32 (1983), pp.84-101, specialmente pp.87-92.

⁶Cfr. N.A.Dahl, *Der erstgeborene Satans und der Vater...*, op.cit., soprattutto p.72.

suo sacrificio Noé; ovviamente, Abele sarebbe stato l'unico a portare l'offerta giusta, degli agnelli¹. Il concetto si ritrova in *Pirqe Rabbi Eliezer* 21 e nella *Genesis Rabbah* 22,4 (ove compaiono pure delle datazioni concorrenti, come *Hanukkah* e Pentecoste). Secondo Vermes, questo tratto obbedisce alla tendenza del giudaismo, tra II sec.a.C. e II d.C., a retrodatare al mese di Nisan e all'epoca della Pasqua molti eventi biblici di grande importanza, quali la creazione e il sacrificio di Isacco. La tradizione qui presentata è quindi pre-cristiana². Nisan era infatti considerato come il mese più sacro e una notevole discussione sul soggetto oppose, agli inizi del II sec., Rabbi Eliezer Ben Hyrcanus, che preferiva il mese di Tisri, a Rabbi Joshua ben Hananiah, sostenitore di Nisan. Il motivo è riscontrabile in particolare nella tradizione sulla data del sacrificio di Isacco, connesso al 14 di Nisan e alla Pasqua fin da *Iub.* 17,15-16; potrebbe esserne stato dissociato invece fin dal 70 d.C., pure se la tradizione persiste nelle versioni targumiche³.

La diatriba targumica tra i due fratelli

Per concludere, non dimentichiamo la tradizione prevalente, che vide in Caino il progenitore dei malvagi oppure il primo eretico della storia: cfr. *Sap.* 10,3 (che accenna all'idea secondo la quale l'iniquo perisce a causa della propria empietà), *IHen.* 85,3-4; *Iub.* 4,1-5; *test.B.* 7,3-5 ecc. Non stupisce che egli venga poco a poco a rappresentare il prototipo dell'eretico: i *targumim* riportano, a *Gen.* 4,8, una diatriba tra Caino e Abele a seguito del sacrificio, diatriba in cui il fratello maggiore, deluso per il rifiuto, nega la giustizia e la misericordia di Dio, la retribuzione dei giusti, l'aldilà e altre verità teologiche⁴. Come ha convincentemente dimostrato J.M.Bassler, le parole e la prospettiva teologica di Caino sulla misericordia di Dio e la sua giustizia mutano nei vari testi, a seconda del diverso bersaglio eresilogico presagito da ciascun estensore e identificato con il primo omicida⁵. Secondo Isenberg, inoltre, queste tradizioni conterrebbero spunti antisadducei, che

¹La data del sacrificio di Caino e Abele dipende da quella assegnata alla creazione del mondo: Nisan, secondo *Iub.*, Filone, *spec.leg.* 19 e *quaest.in Ex.* 1,1, Efrem 1,15, A, nonché *Rosh-ha-shanah* 10b; Tisri in altre fonti: cfr. L.Ginzberg, *Les légendes des Juifs...*, op.cit., pp.81,227-8, nota 97 e p.253, nota 11, nonché V.Aptowitzer, *Kain und Abel...*, op.cit., pp.4-6 e 108. Per quanto riguarda il luogo, il Monte Moriah, su cui sarebbe poi sorto il Tempio, una tradizione haggadica collega l'omicidio di Abele proprio alla lite provocata dal possesso di questo luogo, ove i fratelli avevano sacrificato: cfr. V.Aptowitzer, *Kain und Abel...*, op.cit., pp.18-19 e 43. Le offerte infine, almeno nelle fonti che collocano il sacrificio e l'omicidio a *Pesach* (*Targum Ps.Jonathan* 4,3, *Pirqe Rabbi Eliezer* 21), sarebbero consistite in agnelli per Abele, come da rituale pasquale, in semi di lino per Caino. Il lino maturava infatti in primavera, ma era considerato un cibo di scarto e, quindi, un'offerta da nulla: cfr. V.Aptowitzer, *Kain und Abel...*, op.cit., pp.39-40. D'altronde, l'offerta dei primogeniti del gregge era legata a *Pesach*: cfr. V.Aptowitzer, *Kain und Abel...*, op.cit., p.37.

²Cfr. G.Vermes, *The Targumic Version of Genesis IV,3-16*, *The Annual of Leeds University Oriental Society* 3 (1961-62), pp.81-114, soprattutto p.99.

³Cfr. G.Vermes, *Scripture and Tradition in Judaism* (Studia Post-biblica 4), Leiden, E.J.Brill, 1961, pp.214-18. L'autore ne trova delle prove, oltre che nei passi di cui sopra, anche in *Mekhila* 1,112-3 ed *Exodus Rabbah* 15,11. Il legame del sacrificio di Isacco con la Pasqua era anche e soprattutto teologico: esso avrebbe garantito la salvezza di Israele e dei suoi primogeniti in Egitto. La fine del Tempio sarebbe stata invece il primo motivo per il passaggio della *Akedah* dalla liturgia pasquale a quella di *Rosh-ha-shanah*, anche se il reimpiego cristiano di questa tipologia avrebbe avuto il suo peso.

⁴A proposito di questa celebre diatriba e i suoi legami con la successiva tradizione cristiana e anche islamica (testimoniata dalla sura 5 del Corano, in cui troviamo una lite analoga tra i due fratelli), cfr. V.Aptowitzer, *Kain und Abel...*, op.cit., pp.10-15.

⁵Cfr. J.M.Bassler, *Cain and Abel in the Palestinian Targums. A Brief Note on an Old Controversy*, *Journal for the Study of Judaism* 17 (1986), pp.56-64. In particolare, la versione del *targum* della Geniza del Cairo bollerebbe degli eretici che non si curano della giustizia di Dio, mentre il *Targum Neptali* e lo *Ps.Jonathan*, dei sadducei-epicurei (confusi nella percezione farisaica e popolare) che non credevano alla resurrezione dei morti e al giudizio; infine, il normativo *Targum Onqelos* riunirebbe vari motivi per contrapporsi a un avversario generico della fede. Sullo stesso argomento, cfr. B.Chilton, *A Comparative Study of Synoptic Development: the Dispute between Cain and Abel in the Palestinian Targums and the Beelzebul Controversy in the Gospels*, *Journal of the Biblical Literature* 101 (1982), pp.553-62; P.Grelot, *Les Targums du Pentateuque. Étude comparative d'après Genèse 4,3-16*, *Semitica* 9 (1959), pp.59-88, che conclude però su un'improbabile dipendenza di *Ps.Jonathan* da *Onqelos*; G.Vermes, *The Targumic Version...*, art.cit. e G.J.Kuiper, *Targum Pseudo-Jonathan: A Study of Genesis 4:7-10,16*, *Augustinianum* 10 (1970),

permettono di datarle a prima del 70 d.C.: la polemica rabbinica infatti si appuntò contro il rifiuto sadduceo dell'aldilà e del giudizio, caratteri questi che, nella letteratura giudaica successiva, sarebbero divenuti tipici dell'eretico e attribuiti, tra gli altri, pure di Esaù¹. Tuttavia, a prescindere dalla corretta identificazione degli "eretici" stigmatizzati attraverso le parole di Caino, il dato più interessante resta forse l'avviso già espresso, vari anni fa, da MacNamara: questi brani testimoniano la diffusione di un modello dualistico "buoni-malvagi", esemplificato appunto *in primis* dalla coppia Caino-Abele, nel giudaismo d'età neotestamentaria². L'interpretazione fornita dai *targumim* a *Gen.* 4,7, sottolinea infatti la possibilità di scelta di Caino di fronte al peccato: si può scorgere, sullo sfondo, il dualismo testimoniato ad esempio dagli scritti di Qumran e la credenza secondo cui l'uomo possiede in sé due *yezer*, inclinazioni opposte, l'una al male, l'altra al bene, create entrambe da Dio, e tra cui egli può decidere liberamente quale seguire³.

La scomparsa di Abele dall'haggadah

Bisogna infine aggiungere che l'*haggadah* più antica non dedica praticamente alcuno spazio singolarmente ad Abele, né lo esalta per le sue supposte virtù: egli appare solo nei *targumim*, a parte le valutazioni positive che ce ne hanno lasciato, come vedremo sotto, Filone e Giuseppe Flavio. Dietro questo silenzio s'indovina la reazione giudaica anticristiana all'idealizzazione di Abele da parte della Chiesa nascente: sempre nel II sec., lo stesso avverrà per Henoch, consuetamente considerato nel giudaismo un santo patriarca assunto in anima e corpo al cielo, e scomparso o svalutato aspramente dalle fonti rabbiniche dell'epoca, dato che i cristiani facevano riferimento a lui per comprovare l'Ascensione⁴. Sia Abele che Henoch riappariranno nella letteratura rabbinica con funzione positiva solo più tardi, dopo il riflusso provocato dalla nascente esegesi musulmana: ciò lascia supporre che l'originaria tradizione su Abele, testimoniata da Filone, da Giuseppe Flavio e dai *targumim*, sia stata espunta dalle fonti giudaiche tannaitiche.

Filone e Giuseppe Flavio

Più o meno alla stessa epoca, Filone accentua l'interpretazione negativa di Caino in linea con le tendenze etico-dualistiche sopra descritte; per l'esegeta alessandrino, questa figura rappresenta

pp.533-70, i quali raggiungono indipendentemente la più convincente soluzione che *Onqelos* dipenda da *Ps.Jonathan*, il quale, a sua volta, rientrerebbe nella tradizione palestinese.

¹Cfr. S.Isenberg, *An Anti-Sadducee Polemic in the Palestinian Targum Tradition*, *Harvard Theological Review* 63 (1970), pp.433-44. Da vari indizi, Isenberg ricava che le diatribe targumiche tra i due fratelli (anche se *Onqelos* pare essere stato riadattato successivamente sulla base del testo masoretico) dovrebbero derivare dal testo pre-masoretico in una fase precedente al 70: infatti, esse possono essere un'espansione haggadica della variante (presente nel testo Samaritano, nella *Settanta* e nella *Peshitta*) che introduce la frase « Andiamo nei campi » in bocca a Caino al v.4,8, laddove il testo masoretico s'interrompe *ex abrupto* su di una lacuna, dopo « Caino disse al fratello ». La variante, ben attestata, doveva corrispondere al testo biblico palestinese antico in circolazione in Israele tra V sec. a.C. e I d.C.

²Cfr. M.MacNamara, *The New Testament and the Palestinian Targum to the Pentateuch*, Roma, Biblical Institute Press, 1978², pp.156-60.

³Molto interessante in proposito, G.Reim, *Joh. 8.44-Gotteskinder / Teufleskinder...*, art.cit., che richiama anche tracce di questa idea nella letteratura ebraica contemporanea, ma la cui ricostruzione testuale di *Gv.* 8,44 non è tuttavia attendibile. Sull'esegesi targumica di *Gen.*4,7, che enfatizza la libertà umana di scelta tra i due *yezer*, cfr. Ks.S.Medala, *Gen.4:7 in the Targums and Rabbinic Literature*, *Analecta Cracoviensia* 16 (1984), pp.382-87.

⁴Cfr. V.Aptowitzer, *Kain und Abel...*, op.cit., pp.23-26; K.Hruby, *Exégèse rabbinique et exégèse patristique, Recherches des Sciences Religieuses* 47 (1973), pp.341-72; F.Manns, *L'Israel de Dieu. Essais sur le christianisme primitif* (Analecta Studium Biblicum Franciscanum 42), Jerusalem, Franciscan Printing Press, 1996, pp.286-88. Forse non a caso, la modalità dell'omicidio di Abele rimane a tradimento per i cristiani, mentre gli ebrei immaginano che Caino avrebbe sopraffatto il fratello solo dopo esserne stato atterrato, quasi che avesse paura di una nuova aggressione: cfr. V.Aptowitzer, *Kain und Abel...*, op.cit., pp.23-24 e 52.

l'uomo orgogliosamente ripiegato su se stesso e lontano dal Signore, colui il cui nome significa "possesso" e che arroga tutto al proprio io¹.

Come ha dimostrato H.Rouillard, per ottenere una prospettiva così cupa, l'Alessandrino capovolge il significato della reazione dell'assassino descritta in *Gen.4,14* nel suo *det.pot.ins.* 150-63 e trasforma la frase da espressione di rimorso a provocazione². Questo implica il radicalizzarsi della negatività del personaggio durante l'età neotestamentaria, processo avallato, come si è visto, anche da altre fonti: cfr. per esempio, *fug.* 60-64, secondo cui la morte di Caino, non essendo menzionata nella Bibbia, non si verificherà mai, dato che l'empietà è un male senza fine. Non a caso, Filone allude più volte alla lite tra i due fratelli: cfr. ad es. *det.pot.ins* 1, *migr.Abr.* 74-75 e *sacr.* 23. Di qui la distinzione netta tra la razza di Caino e quella di Seth in *poster.C.* 40-48: i primi attribuiscono ogni merito a se stessi, i secondi alla grazia divina; un'asserzione che poteva condurre in una direzione nettamente dualistica. Numerosi sono poi gli agganci di Filone con la *haggadah*: *op.mund.* 56 potrebbe presupporre la tradizione di Eva e del suo peccato sessuale, da cui sarebbe stato concepito Caino, mentre altrove potrebbe essere riportata la leggenda haggadica secondo cui i due figli sarebbero nati in Paradiso, prima della caduta⁴.

Una visione molto negativa di Caino, in cui l'opposizione ad Abele gioca un ruolo assai netto, si ritrova anche in Giuseppe Flavio, *ant.* 1,52-66, che recupera l'etimologia tradizionale del nome "Caino"="possesso" (cfr. 1,52) e considera l'omicida addirittura un reprobato immune alla conversione dopo l'assassinio in 1,60-25⁵.

Il Nuovo Testamento

Gli scritti neotestamentari sono consuetamente assai duri con Caino; essi si pongono sulla linea della tipologia Abele-Cristo, come *Mt.* 23,35, che menziona il martirio di Abele e dei profeti quale prototipo del rifiuto giudaico di Gesù. Ben presto, il contrasto fra i due fratelli si fa assoluto, dualistico, come in *IGv.* 3,12 e *Eb.* 11,4, che recuperano il motivo esegetico tradizionale secondo cui il sacrificio di Abele sarebbe stato più meritevole di quello di Caino; troviamo poi *Gd.* 11, che lo cita come protoeretico.

¹Cfr.*Sacr.* 2; sull'esegesi filonica, cfr. J.Cazeaux, *Philon d'Alexandrie, exégète*, ANRW II.21,1, pp.156-26; di Caino si parla alle pp.169 e 182-6.

²In effetti, il καί greco della *Settanta*, nel tradurre lo waw ebraico che coordina le due frasi: "Ecco, tu mi hai cacciato oggi dalla faccia della terra e io sarò nascosto dalla tua faccia", si svuota di ogni funzione sintattica, nel tentativo di rendere l'ebraico. Invece Filone gli riattribuisce il valore grammaticale classico di "anche", contribuendo così a dare alla risposta di Caino una sfumatura di sfida. Perciò, mentre il testo ebraico presenta un povero disgraziato, abbattuto dalla sua stessa azione e tremebondo all'idea del futuro che lo aspetta e di perdere la protezione di Dio, Filone, nella sua interpretazione radicalmente negativa di Caino, lo ritrae come un malvagio superbo, ribelle a Dio: cfr. H.Rouillard, *Et si Caïn voulait que l'œil le regardât ? Étude des transformations de Gen.4,14 à travers la LXX et Philon d'Alexandrie*, in A.Caquot, M.Hadas-Lebel-J.Riaud edd., *Hellenica et Judaica. Hommage à Valentin Nikiprowetzky*, Leuven-Paris, Ed. Peeters, 1986, pp.79-83.

³Cfr. pure V.Aptowitzer, *Kain und Abel...*, op.cit., pp.12-14.

⁴Cfr. *congr.* 171, in cui la menzione di Caino al momento della cacciata dall'Eden assieme ai genitori è stata creduta una corruzione testuale, ma il testo, per quanto emendato più volte, sembra corrispondere a una tradizione che compare in *Sanh.* 38b e ascritta a Rabbi Jochanan ben Hanina: essa ricorda che tutta la vicenda dei progenitori nell'Eden, dalla creazione alla caduta, occupò solo 12 ore, per cui all'ottava essi si unirono e diedero alla luce due figli. Tale tradizione potrebbe ben essere stata conosciuta nell'Alessandria di Filone (I d.C.). Cfr. J.R.Royse, *Cain's Expulsion from Paradise: The Text of Philo's Congr. 171*, *Jewish Quarterly Review* 79 (1988), pp.219-25. Sulla concezione secondo cui Abele e Caino nacquero il primo giorno, cfr. V.Aptowitzer, *Kain und Abel...*, op.cit., p.1; in contrasto, i cristiani preferirono raccogliere un'altra *haggadah* secondo la quale Adamo ed Eva rimasero vergini in Paradiso e si conobbero carnalmente solo dopo la cacciata da esso: cfr. V.Aptowitzer, *Kain und Abel...*, op.cit., pp.94-95, nota 4. Perciò, l'idea della nascita dei due fratelli nell'Eden potrebbe pure derivare da una punta polemica ebraica contro la concezione cristiana della verginità, concezione che trovava proprio in Abele uno dei suoi tipi prediletti: cfr. A.Goldberg, *Kain : Sohn des Menschen...*, art.cit., p.217.

⁵Sull'esegesi filonica e di Giuseppe Flavio concernente Caino, cfr. D.Cerbelaud, *Premières relectures juives et chrétiennes...*, op.cit., pp.12-15.

Soprattutto *IGv.* 3,12 segue la linea giudaica e sembra essere al corrente della tradizione targumica, secondo cui la disputa tra Caino e Abele costituiva il precedente di ogni eresia¹; inoltre, la frase di *IGv.* 3,12, Κάιν ἐκ τοῦ πονηροῦ ἦν, sembra alludere al mito della nascita diabolica del primo omicida. Dato inoltre che nella *Genesi* non v'è traccia di una distinzione morale tra i due fratelli, molti studiosi ritengono con buone motivazioni che la descrizione di Caino fornita dalle fonti neotestamentarie sia stata influenzata da materiale poi confluito nei *targumim* e in cui Abele era presentato come una sorta di martire per la fede².

Eb. 12,24 offre esplicitamente la chiave di questo indurimento: quivi, il sangue di Abele prefigura quello di Gesù, il giusto per eccellenza: perciò, la sempre più corrente identificazione di Abele col Cristo porterà a una progressiva demonizzazione di Caino³. L'esegesi cristiana antica collegherà spesso a questo versetto *Mt.* 23,35 e *Lc.* 11,51, così da conferirgli una coloritura anti-giudaica. E, come può dimostrare il testo di Commodiano che analizzeremo oltre⁴, questo punta anche ad un altro sviluppo essenziale: la assai probabile associazione del personaggio di Caino al *dossier*, testimoniale e liturgico, sulla Pasqua, nonché l'assimilazione di Caino ai giudei, colpevoli di aver ucciso il Cristo, fin dai primordi della storia del cristianesimo.

Il controverso Gv.8,44

Le fonti siriane, che vedremo tra breve, testimoniano una versione di *Gv.* 8,44 tale da presupporre nel versetto almeno un'allusione implicita a Caino. Si tratta infatti del celebre passo in cui Gesù, consapevole del rifiuto giudaico nei suoi confronti e delle intenzioni omicide dei suoi interlocutori, nega la loro origine abramica e afferma che essi discendono dal demonio. Il greco del versetto è tuttavia piuttosto claudicante: ὑμεῖς ἐκ τοῦ πατρὸς τοῦ διαβόλου ἐστέ, per cui la traduzione suonerebbe alla lettera:

Voi provenite dal padre del diavolo.

Infatti, in greco classico, l'articolo andrebbe omesso dinnanzi alla parola “padre” usata come apposizione. I manoscritti riportano la frase così per la maggioranza, mentre altri omettono la parola che crea difficoltà, τοῦ πατρός; X (Moniacensis) invece omette τοῦ διαβόλου⁵. Bultmann considerò la parola “il diavolo” una glossa, anche se forse sarebbe più logico, sulla base dei manoscritti, considerare “padre” una glossa, omessa difatti dalla versione siriana. Altrimenti, si potrebbe supporre che Giovanni abbia preferito l'uso semitico dell'articolo: τοῦ διαβόλου sarebbe un'apposizione, nello stesso caso del τοῦ πατρός⁶.

Forse la soluzione migliore è quella di considerare prevalente l'uso semitico e di ritenere “padre” un'apposizione aggiunta per sottolineare l'ascendenza diabolica dei giudei; ma, qualunque sia la

¹Cfr. P.Grelot, *Les Targums du Pentateuque...*, art.cit., p.72. Manns sostiene che questo versetto, inserito in un contesto riferentesi all'opposizione tra « figli di Dio e figli del diavolo » (cfr. 3,10) sia un atto d'accusa contro i giudei, ma la cosa pare dubbia: cfr. F.Manns, *L'Israel de Dieu...*, op.cit., p.286.

²Cfr. M.MacNamara, *The New Testament and the Palestinian Targum...*, op.cit., pp.156-60.

³Cfr. K.G.Kuhn, *Abel-Kain*, in *GNTL*, vol. I, coll.19-24. Proprio l'identificazione di Abele col Cristo inciderà sulla diffusione del motivo di Abele-vergine: cfr. V.Aptowitz, *Kain und Abel...*, op.cit., pp.22-6 e *passim*.

⁴ Cfr. *infra*.

⁵Per il testo, cfr. C.Tischendorf, *Novum Testamentum Graece*, vol. I, photomechanischer Nachdruck, Graz, Akademische Druck- u. Verlagsanstalt, 1965, dell'edizione originale Leipzig, Giesecke & Devrient, 1869⁸, p.844.

⁶Cfr. R.E.Brown, *The Gospel according to John (i-xii)* (The Anchor Bible), New York, Doubleday, 1966, pp.357-58; R.Schnackenburg, *Il Vangelo di Giovanni. Parte II* (Commentario teologico del Nuovo Testamento) (trad.it.), Brescia, Paideia, 1977 (ed.originale tedesca Freiburg in Brisgau, 1971), pp.383-84; B.Lindars, *The Gospel of John* (New Century Bible Commentary), Grand Rapids, Eerdmans Publ.Co-London, Marshall, Morgan & Scott Publ., 1972 (repr. 1986), p.329. Bauer suppose che gli gnostici avessero inteso questo brano alla lettera, fantasticando poi sulla generazione di spiriti e diavoli a proposito del Demiurgo e dei suoi eoni: cfr. W.Bauer, *Das Johannesevangelium* (Handbuch zum Neuen Testament 6), Tübingen, Mohr & Siebeck, 1925², pp.122-23.

vicenda del testo, la storia della tradizione conferma che l'oggetto su cui verteva la discussione era il diavolo, non Caino: anche il *dossier* dei Perati fa riferimento a Gv. 8,44, identificandovi il Demiurgo¹. Satana è definito assassino per via della desolazione apportata dal peccato dell'Eden (cfr. Sap.2,24), ma, secondo Brown, anche dell'omicidio di Abele². Menzogna e assassinio sono da sempre le caratteristiche principali del demonio, per cui l'interpretazione di Brown sembra la più valida: aggiungerei che gli antichi dovevano percepire il primo omicidio come direttamente connesso al peccato originale, anche a causa delle leggende riportate sopra sul significato sessuale della trasgressione nell'Eden³.

Dahl, in un articolo comparso ormai 40 anni fa, ha proposto a tale riguardo una tesi interessante, poi ripresa o combattuta negli anni successivi⁴. Nel passo antieretico di Policarpo, *Phil.* 7,1, egli rinviene un'epiteto attribuito a un'ipotetico negatore delle verità di fede, "il primogenito di Satana", espressione che trova dei corrispondenti anche in altri passi della letteratura talmudica e sub-apostolica. L'*haggadah*, come verificato sopra, identifica questo primogenito del diavolo con Caino, secondo una tradizione apocalittica poi ripresa dagli gnostici. Presupposto il greco arduo del brano neo-testamentario, Dahl ritiene che Gv. 8,44 alluda a Caino, in quanto il greco ἀνθρωποκτόνος si adeguerebbe alla perfezione solo a lui. Quindi i giudei, che si arrogano la paternità di Abramo, ma tentano di eliminare Gesù, non potrebbero essere detti che figli di Caino, il quale a sua volta, seguendo la tradizione targumica di cui sopra, sarebbe stato generato dal demonio. A sostegno di questa tesi, Dahl ritiene che il passo parli di due persone (Satana e Caino) e richiama, oltre al brano di Afraate, *Dem.* 16,6, di cui discuteremo sotto, la testimonianza dell'*Ambrosiaster*, *quaestiones* 98,2 e di un passo catenario sul Quarto Vangelo⁵.

Tuttavia, anche se è probabile un riferimento implicito del brano giovanneo al mito di Caino, è chiaro che il fulcro del discorso e il padre dei giudei è il diavolo: non a caso, vari studiosi hanno contestato Dahl su questo punto e l'autore stesso ha riconosciuto di non essere in grado di ricostruire con sicurezza il testo originario⁶. Sulla base della recente analisi di Nicklas e del riscontro con il siriano, che testimonia la frase *Voi siete figli del diavolo*, ritengo che questo sia il significato originale del versetto: infatti Nicklas ha ragione di sostenere che la storia di questa variante non è semplicemente critico-testuale, ma assai più complessa, implicante la storia dell'esegesi⁷. La menzione di Caino in un filone dell'esegesi antica su Gv. 8,44 sarebbe dunque un'interferenza dovuta agli sviluppi dell'esegesi stessa del passo e al ricordo del motivo apocalittico

¹Cfr. *elench.* 5,17,7, in M.Marcovich, *Refutatio omnium haeresium...*, ed.cit., p.186,33-34.

²L'aggettivo ἀνθρωποκτόνος, che appare anche in IGv. 3,15 come attributo di colui che non ama i fratelli e non merita la vita eterna, è consuetamente applicato, negli scritti cristiani, al diavolo: cfr. *Method. symp.* 8,13; *lit.ap.const.Ap.* 8,75 ecc. È attributo di Caino in Orig.*Mart.* 50, nonché di Atena in Tat. *or.Graec.* 8: cfr. H.G.Liddell-R.Scott edd., *A Greek-English Lexicon*, vol. I, Oxford, Clarendon, 1948⁹, col.141; *GPL*, col.140.

³F.Manns, *L'Israel de Dieu...*, op.cit., pp.286-87, appoggia l'idea che l'intero brano evangelico di Gv. 8 faccia allusione a Caino, assimilandogli i giudei di Gv. 8,59 al momento del tentativo di lapidazione di Gesù: infatti, nella tradizione targumica (cfr. *Targum Ps.Jonathan* 4,8), il primo omicida aveva ucciso il fratello a colpi di pietra. Per questo, la successiva tradizione tannaitica e amoraica avrebbe cancellato le tracce di quest'arma del delitto, trasformandola in una sbarra di metallo o altro, per reazione anticristiana. È possibile, ma non del tutto verosimile, dato che l'*haggadah* ricava l'arma del delitto da tutta una serie di considerazioni fondate sulle modalità della morte del colpevole e su come essa rappresentasse un'applicazione della legge del taglione; per questo, le armi del delitto appaiono quanto mai varie sia nella leggenda ebraica che in quella cristiana: cfr. V.Aptowitzer, *Kain und Abel...*, op.cit., pp.44-52.

⁴Cfr. N.A.Dahl, *Der erstgeborene Satans...*, art.cit.

⁵Cfr. PG 85,1453.

⁶Cfr. per esempio, R.Schnackenburg, *Il Vangelo di Giovanni*, loc.cit.

⁷Cfr.T.Nicklas, "Söhne Kains". *Berührungspunkte zwischen Textkritik und Interpretationsgeschichte am Beispiel Joh 8,44 bei Aphrahat*, *Révue Biblique* 108 (2001), pp.349-59. La tesi di Dahl, che Caino fosse presente nella versione originale del versetto, è stata ancora difesa da G.Reim, *Joh. 8.44-Gotteskinder / Teufleskinder...*, art.cit., che riassume anche lo stato della questione. Nonostante la scarsa probabilità della sua proposta di lettura di Gv. 8,44, egli ben ridimensiona il peso „antigiudaico“ della frase, ricollocandola nel solco del dualismo etico giovanneo: l'invettiva colpisce solo i giudei che hanno scelto di seguire il male. Cfr. pure A.Goldberg, *Kain : Sohn des Menschen...*, art.cit., p.211.

sulla nascita preternaturale del primo omicida. Di più, ritengo che un'eco della figura di Caino sia presente, se non nelle varianti (salvo quella di Afraate), nella percezione e nelle associazioni logiche cui il testo stesso dava adito. Infatti, se Gesù ribatte ai giudei che essi sono “figli del diavolo”, ciò non può che ricordare il mito della nascita di Caino da quest'ultimo: sono quindi i giudei responsabili della morte del Cristo ad essere implicitamente assimilati a Caino, ed è probabile che questa equazione circolasse già nella Chiesa nascente, specie in quella giovannea, che, a sua volta, si colloca in pieno nella corrente del dualismo giudaico a cui si è alluso sopra più volte. Per cui, anche i brani chiamati a sostegno da Dahl non rifletterebero altro che una sorta di esplicitazione di quanto era già sottinteso nel versetto, quasi una specie di glossa originatasi dal significato primario. L'articolo di Dahl presenta tuttavia altri aspetti interessanti. A partire dal carattere polemico della scena, e dal fatto che il suo fulcro è rappresentato dall'accettazione della verità in Gesù, considerato che la medesima opposizione tra Gesù e il mondo alla fine si insinua tra gli stessi discepoli del Cristo, Dahl ne conclude che l'estensore di *Giovanni* abbia attraversato una crisi analoga nella sua stessa comunità. Secondo lo studioso, alcuni di questi oppositori sarebbero stati giudei eterodossi, doceti, collocabili nel sincretismo del I-II sec. e che avevano preso maggior forza dopo il 70, a causa di una radicalizzazione del distacco tra ortodossia rabbinica e settori eterodossi del giudaismo. Di qui Dahl fa derivare gruppi quali i Cainiti e i Perati: essi avrebbero valorizzato Caino sulla scia delle leggende apocalittiche, ma anche per rispondere all'accusa di essere come lui degli eretici¹.

Queste tesi meriterebbero un'ampia discussione, che rimando oltre²: tuttavia, vorrei far rilevare già fin d'ora come, ormai da tempo, nella mente degli studiosi, l'origine di certe sette gnostiche sia percepita in connessione con indizi quali il celebre Gv. 8,44, l'atmosfera creata dalla caduta di Gerusalemme e, in generale, motivi anti giudaici dell'epoca giudeo-cristiana. Dahl tuttavia, manca un *trait d'union* essenziale, cioè il trauma provocato dalla morte del Cristo e la nascita della comunità cristiana. Che uccisione del Cristo e anti giudaismo siano in rapporto di causa ed effetto è chiaro; quanto al fatto che Caino potesse molto presto assurgere al ruolo di tipo degli uccisori di Gesù, oltre che degli eretici, è quanto meno assai verosimile, cosicché tale figura divenne una sorta di “spauracchio” nelle polemiche tra giudaismo e cristianesimo a cavallo fra I e II sec.

Le fonti cristiane dei primi secoli. L'associazione di Caino con la morte del Cristo.

Pure i cristiani ereditarono l'interpretazione del *Targum Ps.Jonathan*; nel *Protovangelo di Giacomo* 13,1, infatti, dinnanzi alla gravidanza improvvisa di Maria, Giuseppe teme di avere subito la medesima sorte di Adamo allorché il serpente sedusse Eva in sua assenza³. Giustino, in *dial.* 100,5, probabilmente accenna alla medesima idea nel suo confronto tra Eva, che, accolta la parola del serpente, genera la morte, e la Vergine Maria, madre del *Logos*; e anche in Tertulliano si trova il contrasto tipologico tra Maria ed Eva: l'una ha partorito il Verbo di Dio, l'altra un demonio fratricida (cfr. *carn.* 17,5-6). Caino non è qui menzionato esplicitamente, tuttavia Tertulliano afferma che nel grembo di Maria ha preso carne il “fratello buono”, destinato a portare la salvezza al “fratello carnale”, Israele, “suo uccisore”. È pertanto possibile che l'autore tenga presente la tradizione apocalittica sulla nascita di Caino da Samael, ma, soprattutto, è chiaro che egli unisce il ricordo del personaggio col tema della Passione e col rifiuto anti giudaico di Israele. Si avverte sottintesa anche la tipologia Abele=Cristo.

¹Cfr. N.A.Dahl, *Der erstgeborenes Satans und der Vater des Teufels...*, art. cit., specie pp.80-84. Dahl insinua che Giuda sarebbe un'aggiunta successiva alla lista dei malvagi, ma non sono d'accordo, in quanto la sua vicenda esegetica è spesso analoga a quella di Caino (cfr. p.81).

²Cfr. *infra* la parte storico-sociale, pp.486-96.

³Questa testimonianza mi sembra in perfetto accordo con quelle giudaiche sulla nascita di Caino da Samael, altrimenti non si potrebbe capire come Giuseppe attui un parallelo con Eva, dopo aver scoperto la gravidanza di Maria. Sono perciò in disaccordo, come già osservato sopra, con G.Sed-Rajna che la collega a una tradizione differente: cfr. L. Ginzberg, *Les légendes des Juifs...*, op.cit., p.251, nota 3.

Difatti Cerbelaud nota che tra i Padri è corrente l'assimilazione del rapporto tra Chiesa e Sinagoga al motivo tradizionale della lotta tra fratelli maggiori e minori: Caino ed Abele, Giacobbe ed Esaù e si potrebbe aggiungere pure l'esempio di Giuseppe, venduto dai suoi fratelli: invariabilmente, il popolo eletto è rappresentato dal fratello più anziano e malvagio¹. Il tema è collegato alla riprovazione per Israele, considerato il maggior responsabile dell'uccisione di Gesù. Cerbelaud puntualizza che esso non è assente dai Vangeli, ma appare molto forte nel II sec., allorché si tendeva a scagionare la responsabilità romana, per sovraccaricare quella giudaica.

Il pilastro su cui poggia tale concezione è offerto dalla tipologia Abele=Cristo. Abbiamo visto che Abele, pastore, già in *Eb.* 12,24 assurge all'onore di prefigurazione di Gesù-Buon Pastore, dell'innocente ucciso e del martire: il motivo del sangue del giusto come tipo di quello del Cristo si ritrova tra i Padri, come in Ireneo, *haer.* 4,25,2 e 5,14,1, Melitone, *pass.* 59, Clemente Alessandrino, *paed.* 1,6,47,3-4 e Metodio, *symp.* 288. Che l'identificazione di Cristo con Abele sia progressivamente invalsa in maniera incontrastata, è testimoniato indirettamente anche dal fatto che i testi rabbinici, come abbiamo visto, evitano sempre più di menzionare la vittima del fratricidio, probabilmente per ragioni polemiche².

Caino invece suscita tra i cristiani una forte antipatia e viene accusato di invidia, il che rimanda immediatamente alla gelosia di cui i Vangeli accusano i persecutori del Cristo e alla rivalità tra cristiani ed ebrei; non si dimentichi inoltre che gli scrittori cristiani hanno proseguito la linea neotestamentaria di demonizzazione del personaggio, secondo la tendenza di « dualismo etico » cui abbiamo fatto più volte riferimento: cfr. Teoph. *Aut.* 29 ; Ireneo, *haer.* 3,23,4; *epid.* 17. In Clemente Romano, *Cor.* 4,1-7, Caino è citato come esempio del malvagio geloso del fratello buono e, non a caso, è seguito dalla menzione di Esaù e dei fratelli colpevoli di Giuseppe, un parallelo questo molto stretto rispetto al testo peratrico. Pure in Cipriano, *De zelo et livore* 5, ritroviamo la stessa scansione, Caino, Esaù e i fratelli di Giuseppe, più altri personaggi malvagi. Cipriano indica quindi espressamente con questi esempi l'invidia dei giudei nei confronti del Cristo che essi uccisero. Le due serie, così prossime, fanno pensare che tali figure fossero associate tradizionalmente come *exempla* del motivo antiggiudaico, legato al nucleo sulla Passione e la riprovazione d'Israele.

Del resto, il personaggio di Caino era in tutta probabilità associato al tema pasquale e antiggiudaico anche per un altro motivo: quello del sacrificio, che già nella tradizione ebraica costituiva un precedente di quello pasquale. Ritroviamo questa connessione con chiarezza in Tertulliano, *adv. Iud.* 5,1-3, per cui il sacrificio dei cristiani viene preferito a quello giudaico, a quello del fratello maggiore. In Ireneo, *haer.* 4,18,3, l'empio sacrificio di Caino è paragonato all'ipocrisia degli scribi e farisei di *Mt.* 23,27-28, che, nutrendo verso il Cristo una gelosia simile a quella del primo omicida per il fratello, lo eliminarono. In margine, ricordiamo che Prudenzio impiega ampiamente il paragone con Caino per Marcione nell'*Hamartigenia*, *Praefatio*: pure in tal caso, il poeta non dimentica il tema del sacrificio di Cristo³.

Concludendo, possiamo affermare che le tradizioni interpretative ebraiche e targumiche sono ben vive nella nascente esegesi cristiana, ma che essa è stata segnata, specie ai primordi (si pensi alla testimonianza di Clemente Romano), quasi esclusivamente dal ricordo ineludibile della crocifissione: un ricordo la cui drammaticità non poteva sbiadire, neanche a distanza di decenni, tanto più che si trattava dell'episodio fondante la nuova Chiesa e della prefigurazione delle

¹Cfr. D.Cerbelaud, *Cain et Abel: le renversement*, *Recherches des Sciences Religieuses* 85 (1997), pp.167-75. L'articolo è molto interessante perché punta il dito su di un procedimento tipico delle persecuzioni, nella fattispecie antiggiudaiche: la trasformazione della vittima in carnefice; Israele è identificato allora con Caino, affinché la persecuzione sia giustificata. Si tratta di un ribaltamento interessante, forse paragonabile all'"esegesi del rovesciamento" e sicuramente radicato in un processo proiettivo simile a quelli provocati da una prospettiva etico-dualistica, congiunta a un'atmosfera polemica.

²Cfr., tra l'altro, V.Aptowitz, *Kain und Abel...*, op.cit., pp.24-6.

³Cfr. R.Palla ed., *Prudenzio. Hamartigenia*, Pisa, Giardini ed., 1981; nel commento, l'editore si dilunga a profusione sull'impiego del tema biblico di Caino in Prudenzio, cfr.pp.116-19. Per l'evoluzione dell'esegesi su Caino tra i primi autori cristiani, cfr. D.Cerbelaud, *Premières relectures juives et chrétiennes...*, op.cit., pp.22-38, che copre pure i siriaci e i Padri latini e greci più tardi.

persecuzioni a venire, spesso provocate dalla Sinagoga. È quindi assai plausibile che questo sia stato il significato centrale di tale figura per i primi cristiani e che, fin dagli inizi, se menzionato nella liturgia e catechesi della comunità nascente, Caino lo sia stato in rapporto alla Passione, alla Pasqua e al motivo anti giudaico, tutti assai arcaici.

I Padri latini

Se passiamo a una fase più tarda, il motivo anti giudaico viene sviluppato soprattutto dai Padri latini, i quali sostengono, sulla base dell'identificazione tra Cristo e Abele e di Mt. 23,34, che ai giudei venne chiesto conto del sangue di tutti i profeti uccisi. Ilario, in *De mysteriis* 1,6-8, spiega l'episodio del primo omicidio alla luce dell'opposizione tra giudei e cristiani e associa all'assassinio di Abele la morte dei profeti, citando appunto il passo suddetto matteoano¹. Ambrogio dedica a Caino il *De Cain*, che in gran parte ricalca il *De sacrificiis* filoniano e ove il primo fratello maggiore rappresenta l'uomo ingrato nei confronti di Dio e che attribuisce ogni merito a se stesso². Non per nulla, Ambrogio recupera anche l'etimologia filoniana (cfr. *Sacr.* 2) che fa derivare Caino da *qanah* e quindi dall'idea di "possesso", egoista, s'intende (cfr. 1,1,3): d'altronde, per lui come per Agostino, Caino e Abele rappresentano i due modi essenziali di essere dell'uomo, rispettivamente quello rivolto al peccato e quello fiducioso in Dio:

*Le due figure bibliche, sempre più sfumate nella loro realtà storica assumono quindi il preciso significato di due concrete istanze morali, che corrispondono a due atteggiamenti dello spirito. Così, tali figure esistono per Ambrogio ed Agostino in ciascuno di noi, e rappresentano il processo involutivo ed evolutivo dell'umana sapienza quale emerge tra le vicende del male e del bene. Anche nell'esegesi storico-tipologica delle medesime figure entrambi i Padri sottolineano il valore tropologico dei due personaggi invariatisi nella sinagoga e nella Chiesa, nel popolo giudaico o in quello cristiano, nella città terrena o in quella celeste.*³

D'altronde, al centro dell'interpretazione ambrosiana troviamo l'identificazione di Caino con la Sinagoga (il *parricidalis populus*) e di Abele con la Chiesa (cfr. 1,2,5). Abele diviene quindi primogenito per santità pur non essendolo per natura, un motivo che evolve facilmente nella sostituzione della Sinagoga con la Chiesa (cfr. 1,3,11 e 2,2,7). Infine, occorre ricordare che sia Abele che Giacobbe sono pastori e che, in ossequio a un motivo già filoniano, la pastorizia è per Ambrogio metafora della capacità di dominio di se stessi e, quindi, del comando sugli altri, della regalità (cfr. 1,3,11 e 1,6,24)⁴.

In 1,1,4 e 1,4,12, Ambrogio impiega il collegamento con Gen. 25,23, ovvero con la rivalità tra Esaù e Giacobbe già manifestatasi in grembo alla loro madre Rebecca (cfr. pure 2,6,20)⁵. Le due coppie

¹Su questo motivo nell'esegesi cristiana, cfr. M.A.Rossi, *Gen. 4,10 nella letteratura cristiana*, in F.Vattioni ed., *Sangue e antropologia nella letteratura cristiana I* (Centro Studi Sanguis Christi 3), Roma, Edizioni Pia Unione Preziosissimo Sangue, 1983, pp.263-89.

²Cfr. A.V.Nazzaro, *Ambrosiana IV. Su « Cain »* 1,3,11-4,12, *Studi tardo antichi* 8 (1989), pp.255-69.

³Cfr. V.Messana, *L'esegesi tropologica presso i padri e le bibliche figure di Abele e di Caino in Ambrogio ed Agostino*, *Studia Patristica* 15 (1984), pp.186-95, cit.p.191.

⁴Il testo filonico di riferimento si trova nella traduzione dall'armeno delle *Quaestiones in Genesim*, 1,59, in R.Marcus ed., *Philo. Supplement I. Questions and Answers on Genesis* (The Loeb Classical Library 380), Cambridge, Mass., Harvard University Press-London, Heinemann, 1979, p.36. Sull'interpretazione ambrosiana del rapporto tra Caino e Abele e, in particolare, su quest'ultimo come esempio di retto sacrificio, ovviamente non immune da contaminazioni colla tipologia Abele=Cristo, cfr. M.T.Rossi, *Gen. 4,4b con particolare riguardo al significato del sacrificio nel "De Cain et Abel" di Ambrogio*, in F.Vattioni ed., *Sangue e antropologia nella letteratura cristiana I...*, op.cit., pp.251-61.

⁵Le due coppie si trovano anche in *psalm.* 118,20,6 e nel *De Cain* 1,1,14 e 1,2,5. In Filone, Esaù è associato a Caino in *sacr.* 1,6,17 (cfr. *De Cain* 1,4,12). Cfr. pure *ep.* 7,7, ove i due fratelli rappresentano rispettivamente il *sapiens* e l'*insipiens*. Tra l'altro, in 1,5,19, un'allusione al parto di Eva successivo al peccato potrebbe celarne una alla tradizione apocalittica sulle origini demoniache di Caino.

di fratelli rappresentano in Filone il contrasto primario tra buono e malvagio, tropologia cui Ambrogio aggiunge la simbologia ecclesiologica. Esaù equivale all'ignavia e all'indolenza di chi non si adopera a sufficienza per il Regno di Dio e, quindi, viene giustamente ingannato da chi è più solerte. Ora, si noti che, a fronte di tanti passi in cui Caino ed Esaù sono affiancati, in *De Cain* 2,6,20 troviamo Esaù menzionato subito dopo l'agnello pasquale. Questo collegamento tra Caino, Esaù e l'agnello potrebbe rimandare a un *midrash* pasquale non lontano dalla tradizione dei *testimonia ligni* impiegati anche dai Perati. Del resto, l'associazione tra Caino ed Esaù risale sicuramente ad una fase assai antica.

Dopo Ambrogio, l'identificazione tra Caino e il popolo giudaico si ritrova in Agostino, *In Ps.* 77,9, che ripropone il tema della sostituzione del fratello maggiore con quello minore, di Caino con Abele, di Ismaele con Isacco, di Esaù con Giacobbe, del popolo giudaico con quello cristiano, dato che i giudei hanno ucciso Gesù come Caino Abele (cfr. anche ib. 118,5,3, passo che recupera la categoria teologica del "fratello minore" e cita, tra i vari esempi, pure Esaù). Una netta identificazione tra Caino e i giudei si trova soprattutto in *Faust.* 12,9-13, brano molto importante per delineare la concezione agostiniana del popolo giudaico: esso viene accusato, come sempre, di aver crocifisso Cristo e di aver perduto la rivelazione del Vangelo, così da continuare ad attaccarsi a pratiche obsolete come la circoncisione o il sabato. Qui e nella *ep.* 149,9, il fato di dispersione dei giudei è assimilato a quello del primo omicida: essi sono destinati a non essere eliminati, bensì a restare in vita come testimonianza al Signore. Infine, come è noto, *civ.D.* 15,5 e 15,7-8 propongono il personaggio biblico quale prototipo e fondatore della città terrena, avulsa da Dio: ma pure qui (ne 15,7,2) Agostino allude rapidamente all'allegoria secondo cui esso potrebbe rappresentare i giudei¹. Tutto ciò darà vita a una vera e propria linea interpretativa, di lunghissima (troppo lunga), durata, secondo cui i giudei sarebbero fraticidi come Caino: ritroviamo il concetto in Beda, che dipende da Agostino, *Hexaemeron* II, PL 91,69a-72c, con un riferimento esplicito alla Passione; in Quodvultdeus, *Liber promissionum* 1,6,8-9 e *De ultima quarta feria* 3,8-17, che paragona Caino a Giuda; in Isidoro di Siviglia, *Quaestiones in Genesim* 6,1-19², nell'*Ambrosiaster*, *Liber de Promissionibus et Praedictionibus Dei*, 1,6,9³, e così via, secondo una linea che prospererà fino al Basso Medioevo. In Massimo di Torino invece (cfr. *Tract.* V) riemerge il tema dei fratelli maggiori ripudiati a vantaggio dei minori, per cui Caino è comunque immagine del popolo giudaico⁴.

Si noti infine come il tema dell'opposizione tra Caino e Abele, tra la Sinagoga e la Chiesa, seguisse una forte predisposizione a un dualismo di carattere etico, che accentua inevitabilmente la contrapposizione tra buoni e malvagi: dato che questo atteggiamento era inerente l'interpretazione della vicenda fin dai primordi dell'esegesi, specie cristiana, è evidente che esso potrebbe aver costituito l'*humus* appropriato per certe speculazioni gnostiche di tendenza dualistica.

I Padri greci

La letteratura patristica greca segue i medesimi schemi⁵, in particolare, la netta contrapposizione fra fra i due fratelli, in odore, come si è visto, di dualismo: in Basilio di Seleucia *or.* 4, per esempio, essi costituiscono gli esempi tradizionali di virtù e malvagità, che incoraggiano al perseguimento della prima e alla fuga dalla seconda; e, non casualmente, a Caino viene assimilato Ario, cui l'oratore si rivolge, in ossequio alla lunga sequela di eretici cui il personaggio biblico è stato

¹La discussione agostiniana che associa Caino alla fondazione della città terrena, si basa in special modo sull'analogia della vicenda biblica con quella di Romolo, secondo una linea spiegata da N.Strosetzki, *Kain und Romulus als Stadtgründer...*, art.cit.

²Cfr. PL 83,223-27.

³Cfr. PL 51,738.

⁴Cfr. PL 57,793B.

⁵Una vasta e dettagliatissima classificazione delle fonti greche e siriane tra IV e VI sec. sull'esegesi di *Gen.*4, si trova in J.Glenthøj, *Cain and Abel in Syriac and Greek writers (4th-6th centuries)* (Corpus scriptorum christianorum orientaliū 567, Subsidia 95), Louvain, Ed.Peeters, 1997.

paragonato. In Didimo di Alessandria *comm.in Gen.*132 invece, sulla linea di avvicinamento di questa figura alla Passione, è forse addirittura adombrato un parallelo tra lui e Giuda: Didimo commenta la risposta disperata dell'omicida a Dio (cfr. *Gen.* 4,13-14) affermando che molti preferiscono la non esistenza alla sofferenza, come "quelli che tradirono Gesù" (con citazione di *Is.* 9,14.).

Tuttavia, il passo più duro, dal punto di vista sia dell'antigiudaismo, che dell'associazione tra Caino e i Giudei, si trova in Cirillo di Alessandria *Glaphyrorum in Genesim* I, cui ha dedicato di recente un intenso articolo Cerbelaud¹. Quivi Caino rappresenta Israele, mentre Abele, implicitamente, la Chiesa e le nazioni convertitesi, ma pure il Cristo crocifisso; si noti soprattutto che Cirillo cita *Gv.* 8,31-44 e 6,71, e che, sulla scorta di questo celebre e controverso brano, indica nel primo fratello maggiore il padre dei Giudei, in quanto primo assassino e mentitore². Nell'interpretazione di Cirillo l'"omicida fin da principio" è allora Caino, il quale è a sua volta discendente del demonio. Quindi, rispetto al versetto evangelico originale visto poco sopra, secondo cui gli ebrei sono figli del diavolo e forse paragonabili a Caino, qui si aggiunge un nuovo "anello generazionale", per cui Israele deriverebbe da Caino che nascerebbe a sua volta dal demonio. Questo complicarsi dell'interpretazione corrisponde alla versione greca del versetto e lascia l'impressione, rispetto alla maggiore semplicità della lezione siriana "voi siete figli del diavolo", probabilmente originaria e analizzata sotto, che la parola "padre" si sia inserita nel greco solo successivamente, come una sorta di glossa. Ciò conferma tuttavia che il personaggio era avvertito sullo sfondo di *Gv.* 8,44 e confrontato implicitamente a Israele.

Tale avvicinamento scaturisce in Cirillo pure dal collegamento con *Es.*4,22, il versetto classico secondo cui il popolo eletto è il primogenito di Dio³. L'autore intesse quindi una serie di variazioni sul tema della primogenitura: Israele è primogenito dal punto di vista temporale, ma viene seguito dal Cristo, vero uomo. Abele è il primogenito dei morti, Gesù dei vivi e l'uno è tipo della morte dell'altro e della sua sofferenza. Inoltre, Abele sarebbe da considerare il primo dei giusti antichi, mentre Gesù di quelli dei tempi recenti. Un altro tema tipologico ampiamente sviluppato da Cirillo concerne l'opposizione tra i sacrifici di Israele, cruenti e compiuti in ottemperanza alla Legge, ma inutili, materiali e terreni, ombre e tipi del sacrificio vero, e l'unico autentico offerto dalla Chiesa, sacrificio spirituale di ringraziamento in Cristo, pastore, sacerdote e vittima, questo sì accetto al Padre. Il tema rappresenta una libera interpretazione del motivo, derivato dalla *Settanta*, secondo cui il sacrificio di Caino fu rifiutato a causa di una cattiva spartizione delle offerte: il medesimo confronto è al cuore di *Contra Iulianum* 10⁴. Secondo Cerbelaud, Cirillo recupera e rovescia il tema profetico del rifiuto delle offerte animali e, pur di mostrare Caino in una cattiva luce, connette il rigetto dei frutti da lui offerti alla loro natura terrestre, mentre il sacrificio cruento delle greggi viene visto positivamente in quanto Abele è assimilato a Gesù, Buon Pastore⁵. Infine, il vescovo si dilunga sulla punizione d'Israele, cui il Cristo era destinato come guida, ma che si è rivelato invidioso degli onori di Gesù come Caino lo era di Abele. Per questo, l'antico popolo eletto è stato maledetto da Dio e condannato, non a essere ucciso, ma a vagare tremante come il primo omicida, privo di fiducia ed eternamente straniero (cfr. 41D-44A, che recupera allo scopo il motivo del segno); infatti, come il sangue di Abele gridava contro Caino, così quello di Cristo grida contro i giudei. Cirillo ricorda comunque al termine (bontà sua) che un resto del popolo eletto sarà salvato. Qualche altra nota antigiudaica è reperibile in un manoscritto dell'*Ephrem Graecus*: una particolarmente truce è che Abele fu eliminato nonostante il suo amore per il fratello e per il suo

¹Cfr. PG 69,37D-44C e D.Cerbelaud, *Caïn et Abel: le renversement...*, art.cit.

²Per il testo è disponibile solo PG 69,40A.

³Cfr. D.Cerbelaud, *Les interprétations des Pères de l'Église, Monde de la Bible* 105 (1997), pp.43-45.

⁴Cfr. PG 76,1029-1040.

⁵Una convincente valutazione delle ragioni del rifiuto del sacrificio di Caino (legato alla terra, precedentemente maledetta da Dio dopo il peccato originale e luogo di morte), a vantaggio di Abele (che offre degli esseri viventi, vero omaggio a colui che è Signore di ogni vita), in A.Marx, *L'épreuve des sacrifices, Monde de la Bible* 105 (1997), pp.12-16.

volto angelico (cfr. 88a). Il riferimento è degno di considerazione anche perché pare riprendere l'idea, cui accennano le fonti giudaiche sopra citate, che il primogenito fosse "radioso". Inoltre, a 85a, il saluto di Caino al fratello prossimo ad essere da lui ucciso è confrontato al bacio di Giuda¹. Infine, Cosma Indicoplauste, *top.* 5,75 (luogo corredato, nei manoscritti, da un'illustrazione ritraente Abele), riassume la secolare tradizione ripetendo che Abele prefigura la passione di Cristo.

I Padri siriaci. Afraate, Ephrem e la versione siriana di Gv. 8,44

Come è noto, le fonti siriane sono assai vicine alla cultura ebraica, per cui esegeti come Ephrem o Afraate riportano numerose tradizioni haggadiche. La comunità giudaica aveva infatti messo radici in Siria fin dall'epoca dell'esilio babilonese e la zona, nei primi secoli dell'era cristiana, fu un vivace focolaio di studi esegetici: la prossimità geografica e culturale con la Palestina incoraggiava d'altronde gli scambi². D'altro lato, le comunità cristiana e giudaica, pressoché numericamente equivalenti, vivevano fianco a fianco, il che non mancò di suscitare in alcuni esponenti del cristianesimo siriano virulenti sentimenti antiggiudaici, testimoniati, ad esempio, dagli scritti di Ephrem³. Di conseguenza, le opere siriane possono costituire una fonte preziosa e imprescindibile per reperire il reimpiego cristiano di tradizioni haggadiche e forse anche le tracce di altre, proprie del giudeo-cristianesimo originario.

Ciò è vero soprattutto per l'interpretazione di Gv. 8,44, versetto che molto ha contribuito allo sviluppo di una concezione gnostica antiggiudaica e tramandato da Afraate sotto la forma:

Voi siete figli di Caino (cfr. *Dem.* 16,8).

La frase, consuetamente ritenuta una variante, ha suscitato un vivo dibattito, non solo a livello critico-testuale, ma anche per le sue apparenti motivazioni anti-giudaiche⁴. Nicklas si è proposto di recente, data l'insufficienza della discussione filologica in merito, di rivedere la questione sotto l'angolazione storico-interpretativa. Infatti, egli ha ragione di affermare che tale variante non si comprende se non sullo sfondo della storia della riflessione esegetica siriana a proposito di Caino. Sulla base dell'assai probabile supposizione che Afraate, nel 336-45 d.C., facesse riferimento a un testo del Vangelo siriano più antico della *Peshitta*, forse lo stesso *Diatessaron*, Nicklas ricava da vari testimoni indizi sufficienti per ritenere che il testo siriano arcaico di Gv. 8,44 suonasse: "Voi siete figli del male", laddove "male" non sarebbe altro, in queste opere, che un sinonimo per il diavolo. Di conseguenza, la lezione diverge significativamente dalla versione greca.

Per spiegarsi la variante, Nicklas risale allora al ruolo di Caino nella tradizione siriana. In Afraate egli è considerato solo alla luce dell'omicidio di Abele, per cui, tra le sue caratteristiche salienti si affermano la menzogna e l'assassinio, tratti essenziali anche per definire il demonio in Gv. 8,44. Non a caso, in *Dem.* 14,40, Caino e il suo omicidio sono direttamente connessi con l'opera di Satana; inoltre, l'esegeta introduce nelle sue opere una netta contrapposizione tra la stirpe di Caino e quella del Cristo, tra luce e tenebre. Nicklas ritiene che questa polarità sia un tratto fondamentale della riflessione di Afraate su Caino: inoltre rinviene dei motivi analoghi in Ephrem, che descrive il personaggio come una vera e propria incarnazione del male.

¹L'omelia *Su Caino e l'omicidio di Abele* (= CPG 4112) è contenuta nel ms. Hierosol. Sabaitic. 80, ff. 83b-89b, 100a-b; qui cito da J.Glenthøj, *Cain and Abel in Syriac and Greek writers...*, op.cit., pp.125 per 85b e 138 per 88a.

²Cfr. A.Levine, *Pentateuchal Exegesis in Early Syriac and Rabbinic Sources*, *Studia Patristica* 1 (1957), pp.484-91.

³Cfr. D.Cerbelaud, *Je t'aime, je te hais. Ephrem le Syrien et le judaïsme*, in P.Abadie-J.P.Lémonon edd., *Le Judaïsme à l'aube de l'ère chrétienne. XVIII Congrès de l'Association Catholique Française pour l'Étude de la Bible* (Lyon, septembre 1999) (Lectio divina 186), Paris, CERF, 2001, pp.345-61.

⁴Cfr. T.Nicklas, "Söhne Kains"..., art.cit.

Il motivo dualistico appare infatti ancora più netto nell'esegesi di Ephrem Siro¹. Il punto di partenza della sua visione di Caino è dato ovviamente dall'identificazione tra Abele e Cristo: come quest'ultimo, Abele è agnello e pastore, sacerdote e vittima, in accordo con una prospettiva già neotestamentaria, radicata nell'*Aqedah* di Isacco, nel motivo dell'agnello pasquale e nei canti del « Servo di Yahvé »². La morte di Abele, soprattutto, è tipo di quella di Gesù e di tutti i martiri fedeli, vittime dei malvagi (cfr. ad es., *De Crucifixione* 2, 8-9). Ora, nella concezione di Ephrem, Abele e Caino rappresentano due mondi opposti, quello della luce e quello delle tenebre: due realtà spirituali in lotta continua tra di loro e simboleggiate dal contrasto sussistente tra la luce e il buio fisici, un contrasto che rimanda tuttavia anche all'opposizione tra « figli della luce » e « figli delle tenebre » (un ottimo esempio dell'impiego della coppia di fratelli in questo senso è *Contra Haereses* 18,6-8). Sostiene Kronholm:

*In so far as the confrontation between the two spheres is concerned, a dualistic conception is inherent in the hymn, although there is nothing of a Gnostic idea of substance, nor of a cosmical speculation in a metaphysical sense. It goes without saying that Ephrem expounds the OT story of the first pair of brothers from a NT viewpoint; it is also immediately obvious that the relation between Cain and Abel is seen in particular through a Johannine frame of reference.*³

Ephrem assume questa interpretazione in funzione antimarcionite e, probabilmente, anche antimarcionite, cioè in senso anti-dualistico: tuttavia, egli stesso non sfugge a una pronunciata tendenza dualistica, se non metafisica e sostanziale (per lui infatti le tenebre non sono altro che ombra e vuoto), sicuramente etica e dipendente dalla dottrina rabbinica dei due *yezer*. Difatti, Ephrem conosce il motivo della discendenza di Caino dal diavolo (cfr. ad es. *De nativitate* 13,2 e 17,6 -dove l'allusione è solo probabile-, *Contra Haereses* 1,13 ; *Virg.* 24,11), per cui, nonostante che egli creda al libero arbitrio, attribuisce al personaggio una certa predisposizione al male e il ruolo di « primogenito delle tenebre »⁴. Particolarmente indicativo di questo “dualismo” appaiono due brani di *De Nativitate* 17,6 e 26,8, in cui a Maria è opposta Eva e, di conseguenza, a Gesù Caino, che diviene una sorta di “primogenito del diavolo”. Al contrario, nei carmi di Ephrem Abele rappresenta la luce, motivo erede del ricco sviluppo sul contrasto tra luce e tenebre all'interno del *corpus* giovanneo⁵. Si noti del resto che la tradizione siriana sembra riecheggiare, nella discussione sull'atteggiamento di Dio verso il colpevole dopo il delitto, la diatriba targumica su grazia e giustizia: essa stessa riflette, lo si è visto, tendenze etico-dualistiche e influenza Ephrem, *comm.in Gen.* 3,7⁶.

Il culmine della malvagità di Caino è toccato evidentemente dal suo ruolo di primo omicida e precursore di tutti gli assassini; perciò, pur non attirando mai l'attenzione diretta di Ephrem se non in quanto negativo di Abele, egli viene ricordato soprattutto come precursore della colpa giudaica contro il Cristo: così l'autore, in *De Crucifixione* 4,7, sviluppa l'idea che la morte di Gesù ripeta il primo fratricidio e che all'innocente Cristo si contrappongano i giudei assassini, la “casa di Caino”

¹Cfr. T.Kronholm, *Motifs from Genesis 1-11 in the Genuine Hymns of Ephrem the Syrian. With Particular Reference to the Influence of Jewish Exegetical Tradition* (ConB OT 11), Lund 1978, pp.135-49, che presenta una ricca serie di riferimenti cui rimando, dati i limiti di questa esposizione.

²Cfr. T.Kronholm, *Motifs from Genesis 1-11...*, art.cit., p.146.

³Cfr. T.Kronholm, *Motifs from Genesis 1-11...*, art.cit., cit.p.137.

⁴Cfr. T.Kronholm, *Motifs from Genesis 1-11...*, art.cit., p.139, nota 12, che spiega come la libertà di scelta concessa da Dio a Caino riguardi più che altro la possibilità di pentirsi dopo la profferta divina di *Gen.* 4,7.

⁵Sulla simbologia della luce, cfr. T.Kronholm, *Motifs from Genesis 1-11...*, art.cit., *passim*, ma soprattutto H.Conzelmann, φϙς, in *GLNT*, vol. XV, coll.361-492

⁶Un altro dettaglio esegetico riscontrabile in Ephrem potrebbe ricondurre, secondo Aptowitzer, alla controversia esegetica su Caino originatasi tra I e II sec. tra cristiani ed ebrei: in *comm.in Gen.* 3,5 l'omicida, pur di celare il proprio delitto, giustifica la scomparsa del fratello inventando una sua immaginaria ascesa al cielo; il motivo potrebbe lasciar trasparire una polemica giudaica contro l'esaltazione cristiana di Abele. Cfr. V.Aptowitzer, *Kain und Abel...*, op.cit., pp.25-26.

(cfr. anche *Sermones in Hebdomadam Sanctam* 6,488-89 e *Contra Haereses* 43,14, dove l'omicida è considerato addirittura meno colpevole dei giudei). Non solo: il ricordo di Caino è associato a quello di Giuda assassino del suo Signore¹. Possiamo inoltre aggiungere un esempio tratto da Filosseno di Mabbug, *comm.in Lc.*, frg. 56, brano che, nello spiegare proprio Gv. 8,44, chiarisce come Satana portò la morte ad Adamo attraverso il peccato di Eva e ad Abele per mezzo di Caino. Ora, quel che Nicklas non ha potuto percepire a causa della settorialità della sua ricerca, è che l'associazione tra Caino e l'omicidio del Cristo è assai più antica di Afraate ed Ephrem: se la radicalità con cui i siriaci vedono nel fratello malvagio un'incarnazione del male e delle tenebre in contrasto con la luce non riflette altro che il dualismo etico d'età neotestamentaria, l'associazione tra l'omicidio di Abele e la crocifissione del Cristo, di cui restano tracce così abbondanti e diffuse nei siriaci e non solo, ma anche allusioni nel Nuovo Testamento, non può essere un motivo originatosi solo con Afraate, bensì deve risalire a una fase più antica, magari, dato l'arcaismo della letteratura cristiana siriana, anche molto più antica. Pure l'alta frequenza di questo motivo nell'esegesi occidentale e greca non può che corrispondere a un tema giudeo-cristiano assai arcaico. È quindi pressoché indiscutibile che, fin dal I sec., forse già pochi anni dopo la morte di Cristo, la riflessione cristiana su questo avvenimento fondatore della nuova fede vi associò istintivamente l'omicidio di Abele come tipo, specie in rapporto alla commemorazione pasquale: come si osservava sopra, l'epoca neotestamentaria ha recuperato in grande stile, a causa di una forte attrazione per i temi escatologici, la meditazione sui primordi dell'umanità. Che quindi già per i primi cristiani l'avvenimento salvifico per eccellenza venisse interpretato alla luce degli eventi narrati nei primi capitoli della *Genesi* appare perfettamente naturale: e lo conferma il contrasto, già tertulliano e qui ribadito da Ephrem, tra Maria ed Eva. Inoltre, una tale prospettiva è confacente al radicalismo della scuola giovannea.

Altre fonti siriane

Un'altra fonte siriana assai interessante è un testo collocabile a cavallo tra V e VI sec., la *Vita di Abele*, pubblicata da Brock alcuni decenni fa². Lo scritto, di notevole qualità drammatica e letteraria, pare ignorare la *Cava dei tesori* e ripercorre la tradizione giudaica, come è evidente dagli sviluppi concernenti la nascita di Caino o dalla forte insistenza sul motivo del sacrificio³. L'interesse dell'ignoto autore (chiamato, dai manoscritti, Simmaco) si concentra sullo scontro tra i due fratelli e sui risvolti psicologici del dramma del primo omicidio. Il par. 4 introduce (sulla falsariga della tipologia Abele-Cristo, qui ricorrente) il parallelo Caino-giudei: ad esempio, Abele è contento di seguire il fratello, così come Cristo i suoi futuri persecutori. Perciò, il rifiuto di Caino e l'accettazione di Abele divengono tipo del rifiuto della Sinagoga e dell'accettazione della Chiesa nei confronti della rivelazione (cfr. par. 7). Al par. 13, Abele è prototipo di Gesù: il sacrificio di entrambi non ha luogo nel Santi dei Santi, bensì lontano dal luogo di culto, in campagna per l'uno, fuori da Gerusalemme e lontano dal Tempio e dal popolo per l'altro. Fa qui la sua comparsa il motivo della data di Nisan per il sacrificio e martirio di Abele: Simmaco lo deduce dal tipo di offerte presentate dai due fratelli e ipotizza che si trattasse persino di un venerdì, come il venerdì di Nisan in cui Gesù trovò la morte⁴. Una traccia del motivo targumico del marchio di Caino, probabilmente inteso come segno protettivo e forse implicante il Tetragramma, si trova al par. 16 (il

¹Cfr. T.Kronholm, *Motifs from Genesis 1-11...*, art.cit., specialmente pp.142-45.

²Cfr. S.P.Brock, *A Syriac Life of Abel*, *Muséon* 87 (1974), pp.467-92. L'opera è contenuta in un ms. siriano in due volumi della Patriarchal Library (Nos 12/17 e 12/18), che raccoglie numerose vite di santi. La vita di Abele è collocata al principio della terza sezione, quella riguardante i martiri. Nonostante che il ms. sia attribuito a un non meglio identificato Simmaco, il testo che, tra l'altro, impiega le citazioni della *Peshitta*, pare essere stato redatto dapprincipio proprio in siriano.

³Sul motivo del sacrificio in ambito siriano, cfr. S.P.Brock, *Fire from Heaven: from Abel's Sacrifice to the Eucharist. A Theme in Syriac Christianity*, *Studia Patristica* 25 (1993), pp.229-43.

⁴Cfr. S.P.Brock, *A Syriac Life of Abel*, art.cit., pp.473-4.

“segno terribile sulla sua fronte”)¹. Allusioni al popolo giudaico compaiono anche nel par. 28, secondo cui esso avrebbe mutuato da Caino la durezza di cervice²; inoltre, particolarmente forte appare l’avvicinamento tipologico tra la morte dei giusti, rappresentati da Abele, e quella del Cristo. Abele morto assume infatti la posizione di Gesù in croce (par. 8), così come la tipologia permette anche un confronto un po’ artificiale fra la resurrezione del Signore e il rinvenimento del cadavere di Abele da parte dei genitori (par. 25), tra l’ascensione e il fatto che il corpo del martire sia stato trasportato dalla valle alla montagna (par. 27).

Narsai (VI sec.) dedica pure una buona parte della sua IV *Omelia sulla creazione* in versi alla vicenda del primo fratricidio (cfr. vv.342-417). Il racconto segue i dati tradizionali: il v.347 introduce un parallelismo tra Caino, che cerca di vendicarsi di Dio colpendo il fratello giusto, e il diavolo, che si servì di Adamo per manifestare la sua opposizione al Signore: anche in questo caso, è facile apprezzare il radicalismo con cui è considerato il malvagio. Difatti (cfr. vv.360), l’omicida non appare che uno strumento attraverso il quale il demonio (detto qui “il Calunniatore”) riuscì a introdurre sulla terra la morte e la menzogna. Al momento del castigo, Caino domanda il sollievo di morire subito, ma Dio glielo rifiuta: tuttavia, affinché egli non perisca per mano d’uomo, il Signore gl’impone il suo segno (quasi sicuramente la croce) come protezione (cfr. v.409). Si tratta dell’estrema evoluzione attraversata dal segno di Caino, prima Tetragramma o lettera dell’alfabeto ebraico, ora croce.

Isaac di Antiochia, nel corso della sua *Omelia su Abele e Caino*, a 176 a e 182b, afferma che la data del sacrificio sarebbe stato il 15 del mese di Nisan. Questa scelta, notoriamente di origine ebraica, rafforza ulteriormente la tipologia Abele-Cristo³. D’altro lato, per l’autore, Caino è il primogenito dei discepoli del demonio (cfr. 179a). Sempre in Isaac possiamo rinvenire un ulteriore legame della tradizione su Caino con quella relativa alla Passione: a 174b, il saluto dell’omicida ad Abele è parallelo a quello di Giuda al Signore; e abbiamo visto che pure Ephrem Graecus 85b sostiene che Caino, con l’inganno, bacia Abele.

Interessanti appaiono anche due esempi di *soghitha*, cioè di carne dialogico siriano, pubblicati parimenti da Brock⁴ e che recuperano in maniera originale il motivo targumico della diatriba tra i due fratelli. Esse rientrano nella liturgia della Quaresima: la prima nell’ufficio notturno del Lunedì santo, la seconda nella quinta domenica di Quaresima. Il passo più interessante è dato da un parallelo tra Caino e Giuda, situato nelle stanze 47-50 della seconda⁵.

Infine, vorrei menzionare Jacob di Serug, autore di una raccolta di omelie *Contra Judaeos*, che esordisce nella V, centrata sulla morte del Cristo, proprio col paragone tra popolo eletto e Caino. Il verso 13 esplica che il primo ha ricevuto un castigo paragonabile a quello del secondo, ma il motivo traluce più volte dallo scritto, che definisce ripetutamente la fine di Gesù un assassinio e traccia vari paralleli tra il destino del primo omicida e quello di Gerusalemme. Un confronto tra Caino e i crocifissori è implicito anche nell’omelia *De Resurrectione* 15,32, laddove si afferma che essi, dopo la resurrezione, assunsero l’atteggiamento abbattuto di Caino in odore di peccato; s’intende che anche per Jacob, Abele è prototipo dei martiri e di Cristo (cfr. *Pres.* 5,356).

Gli gnostici

¹Cfr. S.P.Brock, *A Syriac Life of Abel*, art.cit., p.481. Una discussione sull’interpretazione del segno sulla fronte di Caino in quest’opera si trova in R.Mellinkoff, *The Mark of Cain...*, op.cit., pp.29-31. Sono d’accordo con l’autrice che il segno debba essere qui inteso positivamente, data anche la parentela delle fonti siriane con quelle giudaiche.

²Cfr. Cfr. S.P.Brock, *A Syriac Life of Abel*, art.cit., p.485.

³Cfr. J.Glenthøj, *Cain and Abel in Syriac and Greek writers...*, op.cit., p.249; 174b è citato alle pp.119 e 125; 176a alle pp.129-30 e 182b a p.170. Cito da Glenthøj poiché il testo è disponibile solo in un ms., il *Vaticanus Syriacus* 120, ff. 172b-185b, oppure in un’edizione ottocentesca, quella di P.Zingerle, *Chrestomathia Syriaca*, Roma, 1872, pp.405-14; i brani sono citati per foglio. Anche Brock ha osservato l’origine ebraica del motivo, conforme pure alla scelta del Monte Moriah come sede del sacrificio: cfr. S.P.Brock, *Jewish Traditions in Syriac Sources*, *Journal of Jewish Studies* 30, (1979), pp.212-32.

⁴Cfr.S.P.Brock, *Two Syriac Dialogue Poems on Abel and Cain*, *Muséon* 113 (2000), pp.333-75.

⁵Cfr. S.P.Brock, *Two Syriac Dialogue Poems...*, art.cit., p.373.

Già *Gen.* 4,1, a causa dell'esclamazione di Eva al momento del parto, poteva indurre a ritenere Caino come specialmente legato a Dio, se non di natura sovrumana. Di qui, come si è visto, si era sviluppato un ricco filone apocalittico che riteneva Caino il figlio di un angelo.

Da questo filone attingono anche numerose sette gnostiche. Citiamo qui quelle che hanno offerto un'immagine positiva di questo personaggio biblico: Ireneo, *haer.* 1,31,1, lo Pseudo-Tertulliano, *haer.* 2,5-6, Epifanio, *haer.* 38,2, Ps.Ippolito, *elench.* 8,20 e Filastrio, *haer.* 2, riferiscono sui Cainiti, per i quali il primogenito di Adamo era il prototipo dell'uomo spirituale; in maniera simile, lo rivaluta Marcione in Ireneo, *haer.* 1,27,3¹. I Cainiti non avrebbero mai potuto considerare Caino come nato da "un potere più forte" rispetto ad Abele senza il retroterra della tradizione giudaica sulla sua nascita da Samael, il che è particolarmente visibile dalla versione di Epifanio². Appare notevole soprattutto il parallelo tra Perati e Cainiti: anche questi ultimi esaltano personaggi come Caino, Esaù e, addirittura, Giuda, che avrebbe permesso la morte redentrice di Gesù.

La Prinzivalli afferma giustamente che essi sistematizzarono le tendenze anti giudaiche e antilegaliste già presenti nel Nuovo Testamento³. Sicuramente, un tale capovolgimento implica la polemica contro il Demiurgo⁴: il rovesciamento attuato da queste sette gnostiche, secondo le quali il Demiurgo, *alias* Dio vetero-testamentario, diveniva un ente malvagio, portò a un "cambiamento di segno algebrico" di numerosi personaggi biblici. Simonetti ha anche arguito che forse la valorizzazione di Caino potrebbe legarsi all'opposizione, interna al giudaismo, contro i sacrifici del Tempio, estesasi fino a sette quali gli Ebioniti⁵. Alla medesima linea di protesta appartenerrebbe anche la testimonianza dei Sethiani, i quali riconnettono l'omicidio di Abele alla lotta tra le diverse potenze angeliche che hanno dato vita ai due fratelli (cfr. Epifanio, *haer.* 39,2, Pseudo-Tertulliano, *haer.* 2,7), mentre il *Vangelo degli Egiziani* 58 identifica Caino con l'angelo del sole.

Tuttavia, vorrei aggiungere un'altra osservazione. Si è sopra osservato come i *targumim* riflettano uno schema morale giudaico, affermatosi in epoca neotestamentaria, secondo cui l'umanità sarebbe divisa in "giusti" e "iniqui": una visione da addebitare a una forma di "dualismo morale" radicalizzato. Ora, una prospettiva del genere può in effetti facilitare un "rovesciamento" quale quello osservato spesso nelle sette gnostiche: i "buoni" diventano "malvagi" e viceversa. Se in un determinato contesto culturale e di pensiero, quale la Palestina d'età neotestamentaria, le differenze morali appaiono prive di sfumature e vi è una netta soluzione di continuità tra giusti e iniqui, allorché l'atmosfera religiosa si surriscalda a causa di controversie quali quelle che, tra I e II sec., divisero il giudaismo dal suo interno, in ambito polemico si potrà allora assistere a "cambiamenti algebrici" del valore di determinati episodi e personaggi biblici quali quello che osservato qui per Caino. Ciò implica che, se il gruppo A, ritenendosi "buono", accusa il gruppo B di essere malvagio e paragonabile a Caino, B può riformare la sua interpretazione di Caino e prendere a considerarlo positivamente. In modo analogo, B può ritenere negativi i personaggi esaltati da A e A potrebbe a sua volta negare categoricamente e ribaltare gli assunti di B. Quindi, ritengo che i celebri rovesciamenti esegetici gnostici potrebbero avere trovato un'*humus* favorevole proprio nel dualismo

¹Il testo è brevemente commentato da A.Orbe, *La teologia dei secoli II e III: il confronto della Grande Chiesa con lo gnosticismo* (trad.it.), vol. II, Casale Monferrato, Piemme-Roma, Editrice Pontificia, 1995 (ed.originale spagnola Roma, Ed.Pontificia Università Gregoriana, 1987), pp.365-67: gli oppositori del Demiurgo, infatti, accoglierebbero nell'Ade la discesa di Gesù, figlio del Dio misericordioso, e approderebbero alla salvezza.

²Aptowitzer è completamente fuoristrada quando ritiene che siano le fonti giudaiche a derivare da quelle gnostiche: cfr. V.Aptowitzer, *Kain und Abel...*, op.cit., pp.128-29, nota 92. Lo corregge A.Goldberg, *Kain: Sohn des Menschen...*, art.cit., p.211.

³Cfr. E.Prinzivalli, *Cainites*, in *DPAC*, vol.I, coll.398-99.

⁴Cfr. H.Jonas, *Lo Gnosticismo* (trad.it.), Torino, SEI, 1991 (ed.originale inglese *The Gnostic Religion*, 1958), pp.111-12.

⁵Cfr. M.Simonetti, *Note sull'interpretazione gnostica dell'AT*, *Vetera Christianorum* 9 (1972), pp.331-59, in special modo p.346, nota 40, e, dello stesso, *Note sull'interpretazione gnostica dell'AT*, *Vetera Christianorum* 10 (1973), pp.103-26, in particolare pp.113-14, dove è ricordato pure questo passo sui Perati. Sugli Ebioniti, cfr. H.J.Schoeps, *Ebionite Christianity*, *Journal of Theological Studies* 4 (1953), pp.219-24.

etico giudaico al volgere dell'era cristiana: nella fattispecie, gli ebrei potrebbero aver reagito a certe interpretazioni cristiane (come negando il valore positivo di Abele o Henoch) e ragioni simili, anche se non esclusivamente di natura polemica, potrebbero aver portato a una clamorosa rivalutazione del primo omicida. Forse, anche questo avvenne ad opera di giudei, magari eterodossi e legati ad alcuni gruppi gnostici; altrimenti, tale rivalutazione potrebbe essere stata provocata dalla reazione di alcuni cristiani, bollati quali eretici da parte degli ortodossi e confluiti poi nel movimento gnostico, oppure desiderosi di allargare il concetto di misericordia cristiana anche ai grandi reietti dell'Antico Testamento.

Sicuramente, deriva dall'interpretazione giudaica fornita dal *Targum Ps.Jonathan* anche il motivo, corrente negli scritti di Nag Hammadi, dello stupro di Eva da parte degli arconti (di quella celeste, della sua ombra o del suo doppio, a seconda delle versioni; si dà anche il caso che la violenza non raggiunga il suo scopo, come nell'*Origine del mondo*): si vedano ad es. *Origine del mondo* 116-17 e *Ipostasi degli arconti* 89. Da questo stupro nascono Caino e Abele: cfr. *Origine del mondo* 117 (ove viene generato Abele), *Ipostasi degli arconti* 91, *Apocrifo di Giovanni* (II) 24. In *Origine del mondo* 113-19 inoltre, l'Eva celeste, che si è trasformata in albero di conoscenza, è chiamata "istruttore" e si identifica con la vita: ella dà alla luce da vergine il signore, chiamato dagli arconti la "Bestia", ma anch'esso da considerare come "istruttore" e caratterizzato da grande saggezza. Abbiamo osservato come questo passo, così come quello analogo di *Ipostasi degli arconti* 2,89, testimoni un gioco di parole aramaico, tra Eva (*hawwah*), "serpente" (*hewya*), "vita" (*haya*) e "istruire" (*hawa*), gioco di parole derivato chiaramente da materiale haggadico. Pearson ritiene che, in questo caso, Caino e il serpente siano identificabili e da considerare come il "signore": e, in effetti, al termine dell'inno di *Origine del mondo* 114, Eva cita *Gen.* 4,2, affermando di aver dato alla luce un uomo di rango divino¹. L'equivalenza è largamente possibile, specie alla luce della tradizione apocalittica che conferiva al primogenito di Eva delle caratteristiche preternaturali e del fatto che ciò concorda sostanzialmente con il testo *elench.* 5,16 dei Perati, in cui il serpente e Caino incarnano entrambi il *Logos*.

Nell'*Apocrifo di Giovanni*, invece, Eva viene resa incinta dal primo arconte e genera Elohim (dal volto d'orso) e Yahvé (dal volto di gatto), l'uno giusto, l'altro ingiusto: si tratta ovviamente di Abele e Caino. È evidente la ripresa della tradizione giudaica, secondo cui il primogenito sarebbe nato grazie a Yahvé: Abele diviene quindi Elohim (secondo titolo divino in aramaico) per analogia. Inoltre, essi vengono collocati dal Demiurgo tra gli eoni (sesto e settimo): il fatto che portino i nomi divini biblici conferma la loro identificazione col Demiurgo, ribadita anche dalla loro associazione a un animale (è noto come il grande arconte sia considerato in vari testi di Nag Hammadi teriomorfo). Comunque, *l'Ipostasi degli arconti*, descrivendo il delitto, ne fornisce un quadro negativo corrispondente ai dati tradizionali e anche *l'Apocrifo di Giovanni* mantiene alcune sfumature perfide del personaggio.

La tradizione giudaica sulla nascita di Caino dal diavolo compare infine in Epifanio, *haer.* 40,5, che riferisce le credenze degli Arcontici: il diavolo, considerato figlio del Dio giudaico, Sabaoth, genera da Eva i due fratelli, la cui rivalità a causa delle loro rispettive sorelle porta all'omicidio di Abele. È straordinario notare come questa setta si rifaccia sia a materiale giudaico (la leggenda delle figlie di Adamo)², sia a *Gv.* 8,44, ben percepibile in filigrana nella versione greca. Sulla stessa scia si collocano *l'Apocalisse di Adamo*, che ritiene Caino figlio di Eva e del demiurgo (cfr. 66,25-28), ma anche il *Vangelo di Filippo* col motivo della corruzione dell'anima femminile da parte degli arconti (cfr. 61,15). La leggenda del commercio tra Eva e il serpente è alla base infine del mito ofita riportato da Ireneo, *haer.* 1,30,7, in cui gli arconti generano da lei degli angeli.

Esistono comunque anche interpretazioni di Caino in linea con la *Genesi*: Ireneo, in *haer.* 1,30,9 riporta la testimonianza degli Ofiti, secondo i quali il serpente malvagio, il Nun, gli avrebbe ispirato

¹Cfr. B.A.Pearson, *Cain and the Cainites*, in *Gnosticism, Judaism and Egyptian Christianity*, Minneapolis, Fortress Press, 1990, pp.95-107, in particolare p.102; alla pagina 103, Pearson chiama a raffronto i Perati.

²Cfr. per questo motivo, V.Aptowitzer, *Kain und Abel...*, op.cit., pp.7, 19-26 e *passim*.

il fratricidio. Analogamente, il Demiurgo istiga all'assassinio l'ilico Caino in *Esposizione valentiniana* 38,24-27, fatto che prelude alla seduzione degli arconti da parte delle figlie degli uomini, in accordo con quanto abbiamo già osservato nel *Pirqé Rabbi Eliezer*¹.

Si vedano, infine, Ireneo, *haer.* 1,7,5; *exc.Theod.* 54 e, probabilmente, Ps.Ippolito, *elench.* 5,20,22: questi brani si rifanno alla scuola valentiniana e impiegano l'allegoria per rendere Caino il capostipite degli ilici, Abele degli psichici, Seth degli pneumatici. Tuttavia, tale mito non potrebbe sussistere senza i precedenti di cui sopra, per cui Caino e Abele, che non sono nati a immagine e somiglianza di Adamo, discendono dagli arconti e solo Seth, essendo stato generato dal primo uomo, corrisponderebbe agli pneumatici. I valentiniani paiono dunque aver sistematizzato le differenti letture apocalittiche fornite a proposito dei figli di Adamo e recuperate dagli gnostici, sistematizzazione operata in vista della corrispondenza con le tre nature umane.

Fonti medievali

L'esegesi medievale sul cap. 4 della *Genesi* segue e rafforza la tendenza dualistica che oppone i due fratelli in modo ineluttabile; la tropologia individua in loro infatti i due modi di essere fondamentali e contrari della persona umana, il bene e il male. Inoltre, l'interpretazione segue la tipologia antica, che individuava un legame stretto tra l'omicidio di Abele e la Passione di Cristo: ciò prelude all'irruzione di tendenze antiggiudaiche³. Basteranno pochi cenni per chiarire che l'esegesi medievale sulla figura di Caino è fondata essenzialmente su quella agostiniana, come sappiamo nettamente antiggiudaica, e ispirata a un'interpretazione morale ed allegorica. Da Gerolamo dipendono invece le nozioni scientifiche; non mancano comunque altre fonti, tra cui alcune ebraiche⁴. Tra queste, *Rashi* (si ricordi il motivo del Tetragramma), ma pure *Pirqé Rabbi Eliezer* 21, il *Midrash Rabbah* o i *targumim*.

L'assimilazione di Caino ai giudei è un motivo portante e lo si ritrova intatto, a partire da Agostino, in numerosissimi esegeti medievali quale triste ritornello. Dall'Ipponense, attraverso Isidoro o Rabano Mauro⁵, deriva una folla impressionante di esegeti, quale Martin de Léon⁶, Bruno d'Asti⁷, Remigio d'Auxerre⁸, Rupert de Deutz⁹, Etienne Langton, Nicolas de Tournai, Dominique Grima e svariati altri¹⁰. Dahan ha raccolto i testi inediti sul soggetto e, tra gli autori da lui pubblicati *ex novo*, impiega il tema antiggiudaico Rainaud de St.Eloi (*Commentario sul Pentateuco*)¹¹, che innova, assimilando il segno di Caino, oltre che alla circoncisione, anche al monogramma dell'anticristo e di Giuda; a suo dire i *perfidii Iudaei* sono *Cain reliquie*, che si convertiranno solo alla fine dei tempi.

¹L'editore, Ménard, sostiene che le figlie di Seth, di ascendenza pneumatica, avrebbero attratto gli angeli e così fatto deviare gli arconti, con un conseguente rovesciamento del racconto biblico; in questo caso ho comunque l'impressione che il mito gnostico rifletta più da vicino la versione ebraica e che le figlie degli uomini appartengano alla razza di Caino, provocando così la discesa degli angeli nella carne; proprio per questo motivo, l'omicidio di Caino appare la chiave di volta della corruzione dell'umanità. Cfr. J.E.Ménard ed., *L'Exposé Valentinien. Les fragments sur le Baptême et sur l'Eucharistie* (NH XI,2), Québec, Canada, Les Presses de l'Université Laval, 1985, pp.53 e 82.

²Su tutta questa parte, cfr. M.Scopello, *Les interprétations gnostiques*, in D.Cerbelaud-G.Dahan, *Caïn et Abel...*, op.cit., pp.39-52, che, tuttavia, non sottolinea molto il rapporto con le fonti giudaiche.

³Cfr. G.Dahan, *Exégèse chrétienne et exégèse juive dans l'Occident médiéval*, in D.Cerbelaud-G.Dahan edd., *Caïn et Abel...*, op.cit., pp.59-76.

⁴Cfr. G.Dahan, *L'exégèse de l'histoire de Caïn et Abel du XIIe au XIVe siècle en Occident, Recherches de Théologie ancienne et médiévale* 49 (1982), pp.21-89; per l'esegesi ebraica medievale invece, J.Dahan, *Exégèse chrétienne et exégèse juive dans l'Occident médiéval*, art.cit., contiene una breve ma chiara introduzione alle pp.71-76.

⁵Cfr. *Commentarium in Genesim* 2,1, PL 107,503-7.

⁶Cfr. *Sermo IV in Natale Domini* 11, PL 208,214-17, anche se tutto il sermone è una « tirata » durissima contro i giudei.

⁷Egli insiste, ad esempio, sulla fraternità tra Cristo e Israele: cfr. *Expositio in Genesim* 4, PL 164,17-32.

⁸Cfr. *Commentarius in Genesim* 4, PL 131,70.

⁹Cfr. *De Trinitate et operibus eius* 4,4, PL 167,329.

¹⁰Cfr. G.Dahan, *L'exégèse de l'histoire de Caïn et Abel...*, op.cit., p.66.

¹¹Cfr. G.Dahan, *L'exégèse de l'histoire de Caïn et Abel du XIIe au XIVe siècle en Occident, Recherches de Théologie ancienne et médiévale* 50 (1983), pp.5-68; per Rainaud, cfr. pp.8-11.

Troviamo quindi Etienne Langton¹, Nicolas de Tournai, che dipende da Isidoro²; Jean Halgrin d'Abbeville, nel suo *Commento alla Genesi*³; infine, Dominique Grima nel *Commento al Pentateuco, Genesi* 4⁴. In questi autori sembra sopravvissuto in particolare il dualismo morale espresso da Agostino nella *Civitas Dei*, ma anche il ricordo della dissertazione del *Contra Faustum* 12,9-13: regolarmente, il campo in cui Abele viene ucciso rappresenta il Calvario, la risposta bugiarda di Caino a Dio il rinnegamento del Cristo da parte dei giudei, la punizione corrisponderebbe alla Diaspora, mentre il segno di protezione consisterebbe nella circoncisione e nell'obbedienza alla legge vetero-testamentaria, che impediscono l'eliminazione definitiva degli ebrei. Dahan osserva correttamente che questi commentatori, sul filo del consueto, estremo conservatorismo esegetico, svincolano la riflessione da ogni nota relativa alla realtà contemporanea, di cui, nelle loro pagine, non troviamo alcuna traccia⁵.

Infatti, nel XII-XIII sec. l'assimilazione a Caino degli ebrei era divenuta di attualità politica: essa si ritrova alla base della lettera di Pietro il Venerabile a Luigi VII di Francia, datata al 1146⁶, ma pure dei provvedimenti di Innocenzo III contro i giudei (canone 68 del Concilio Laterano IV del 1215), secondo cui essi dovevano distinguersi dai cristiani con un segno circolare, definito poi dal Concilio di Narbona del 1227 come una "rouelle"; ovvio il riferimento al segno imposto al primo omicida⁷. Sempre Innocenzo III parla in termini analoghi di Caino e degli ebrei in una lettera al conte di Nevers del 17 gennaio 1208⁸: al principio di essa egli afferma esplicitamente che i giudei, sull'esempio di Caino, sono condannati a errare raminghi per aver ucciso il Cristo, così come il loro prototipo, dopo l'omicidio del fratello, fu castigato da Dio a portare un "segno", qui identificato col tremore⁹.

Inoltre, tale figura biblica si diffuse a macchia d'olio per raffigurare il giudeo renitente alla conversione e l'eretico: ad essa fu paragonato il conte Raimondo VI, protettore degli Albiges, mentre in Inghilterra Caino era dipinto come un lollardo. Altrove, specie nell'iconografia, gli assomigliavano coloro che, o giudei, o eretici (ma non solo), si rifiutavano di pagare la decima¹⁰.

La tipologia Caino-giudei era talmente diffusa che essa appare, in maniera assai suggestiva, anche in un autore ebraico spagnolo del 1100, Juda ibn Ghayat: i suoi versi sembrano esprimere, con la purezza dell'autentica poesia, la sorte del suo popolo, obbligato a rivestire un ruolo non suo.

¹ *Expositio Super Genesim*, cfr. G.Dahan, *L'exégèse de l'histoire de Caïn et Abel...*, op.cit., p.22.

² *Commentario alla Genesi*, cfr. G.Dahan, *L'exégèse de l'histoire de Caïn et Abel...*, op.cit., pp.28-32.

³ Cfr. G.Dahan, *L'exégèse de l'histoire de Caïn et Abel...*, op.cit., pp.36-37.

⁴ Cfr. G.Dahan, *L'exégèse de l'histoire de Caïn et Abel...*, op.cit., pp.66-68.

⁵ Cfr. G.Dahan, *L'exégèse de l'histoire de Caïn et Abel...*, op.cit., pp.79-87.

⁶ La lettera è probabilmente successiva alla Pasqua del 1146, quando Bernardo di Chiaravalle aveva predicato a Vézelay Vézelay per incoraggiare i nobili francesi a lanciare la Seconda Crociata, indetta da una bolla papale nel dicembre dell'anno precedente; l'epistola è comunque dettata da motivazioni religiose incompatibili con l'odio razziale e, per quanto dura e inammissibile, si colloca sulla stessa linea degli altri attacchi di Pietro contro gli eretici o i Saraceni. Cfr. *Epistula* 36, *liber* 4, in PL 189,366-68; il paragone con Caino è a p.367C; per un'edizione moderna, cfr. *ep.*130 in G.Constable, *The Letters of Peter the Venerable*, vol.I, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 1967, 327-30; il commento è nel vol. II, p.185.

⁷ Cfr. R.Mellinkoff, *The Mark of Cain...*, op.cit., pp.92-98, che discute in maniera dozzinosa il soggetto; su di esso, cfr. anche l'articolo *Badge*, in *The Jewish Encyclopedia*, vol. II, coll.425-27, mentre, sui provvedimenti anti giudaici in genere durante il Basso Medioevo, cfr. B.Blumenkranz, *Anti-jewish Polemics and Legislation in the Middle Ages: Literary Fiction or Reality?*, *Journal of the Jewish Studies* 15 (1964), pp.125-40.

⁸ Cfr. G.Dahan, *L'exégèse de l'histoire de Caïn et Abel...*, op.cit., pp.86-88.

⁹ La lettera è riportata e tradotta in inglese da S.Grayzel, *The Church and the Jews in the XIIIth Century. A Study of their Relations during the Years 1198-1254, based on the papal Letters and the conciliar Decrees of the Period* (2), New York, Hermon Press, 1966, pp.126-31.

¹⁰ Cfr. P.F.Braude, « *Cokkel in oure Clene Corn* »: *Some Implications of Cain's Sacrifice*, in J.Gutmann ed., *No Graven Images. Studies in Art and The Hebrew Bible*, New York, Ktav Publishing House, Inc., 1971, pp.559-99. Sugli sviluppi leggendari della vicenda di Caino, specie in ambito anglosassone, cfr. O.Emerson, *Legends of Cain, especially in Old and Middle English*, 1906, purtroppo rimasto per me irrimediabilmente.

*Ma tente se déplace sans que je puisse avoir le temps de la dresser...
La vie errante de Caïn m'a été imposée,
bien qu'en ma patrie le sang de mon frère
ne crie pas vengeance contre moi.¹*

Al termine del Medioevo e agli inizi dell'età moderna, nel quadro di un'esegesi assai complessa del racconto biblico, Lutero applica ancora la figura di Caino a giudei e cattolici, immedesimandosi, implicitamente, con Abele².

Motivi liturgici

Qualche osservazione ora sulla liturgia, specie occidentale. Masson nota che attualmente la vicenda del primo omicidio dell'umanità non riceve un'attenzione eccessiva nel lezionario³: probabilmente ciò è dovuto allo sforzo post-conciliare di cancellarne le vestigia anti giudaiche. Tuttavia, sia il canone romano, ancor'oggi in uso, che le *const.Ap.* 8,12,21, che Ambrogio, in *De sacramentis* 4,27 (citazione della preghiera eucaristica a lui contemporanea) menzionano con un certo risalto il sacrificio di Abele. Questo è sicuramente dovuto all'antico tema pasquale del suo sacrificio, presente sia nelle fonti giudaiche che in quelle cristiane e, in queste ultime, congiunto ben presto all'identificazione tra Abele e Cristo e, sovente, all'odio anti giudaico.

Fonti islamiche

La tradizione haggadica su Caino sopravvive anche nel Corano (sura 5): il racconto coranico impiega infatti elementi biblici e haggadici all'interno del suo tipico stile indeterminato, privo di elementi narrativi concreti e appiattito sul motivo della denuncia degli iniqui. D'altronde, la sura 5 s'iscrive nel quadro della biografia di Muhammad: i commentatori ricordano di solito che anche il profeta fu minacciato di morte da una tribù giudaica e istituiscono un parallelo spontaneo con l'omicidio di Abele. La tradizione musulmana risente quindi dell'equivalenza cristiana tra Caino e i giudei, uccisori di Gesù⁴. La sura accenna anche al motivo del diverbio tra i due fratelli, originatosi, originatosi, come si è visto, nel contesto del dualismo etico palestinese.

La leggenda musulmana recupera a suo modo pure la nota del *Targum Ps.Jonathan* che attribuiva la nascita di Caino a Samael. Si narra infatti che il primo figlio di Eva non fu Caino: dopo vari aborti spontanei (triste realtà assai comune in quel contesto, data la giovanissima età di molte spose), Eva rimane incinta nuovamente, ma è vittima di un tranello di Iblis, il demonio. Sentendo il feto muoversi nel suo addome, essa viene convinta da Iblis che forse ha dato alla vita un animale; per esorcizzare il pericolo, dovrebbe chiamare il bambino "Abd al-Harit". Ma Al-Harit era il nome di Iblis prima della caduta, per cui dare il suo nome al nascituro equivarrebbe a consacrarglielo. Quando Dio rivela alla coppia i piani nefandi dell'avversario, essi rinunciano al bambino. Si noti che la Grattepanche non trova una spiegazione a questa leggenda e ritiene che si tratti solo di una messa in guardia contro Iblis. In realtà, essa è una trasformazione del dato targumico: forse l'autore

¹L'autore è citato nella traduzione di C.de Mouilleron, riportata in J.Dahan, *Exégèse chrétienne et exégèse juive dans l'Occident médiéval*, art.cit., p.75.

²Cfr. B.Roussel, *Martin Luther, lecteur de Gn. 4,1-16 : le juste et l'hypocrite*, in D.Cerbelaud-G.Dahan edd., *Caïn et Abel...*, op.cit., pp.77-85.

³Cfr. G.Masson, *Caïn et Abel dans la liturgie romaine*, in D.Cerbelaud-G.Dahan edd., *Caïn et Abel...*, op.cit., pp.50-51. 51.

⁴Cfr. J.L.Desclais, *Qabil et Habil : réflexions musulmanes sur le premier fratricide*, in D.Cerbelaud-G.Dahan edd., *Caïn et Abel...*, op.cit., pp.53-58. Sull'argomento esiste anche una tesi di dottorato, cui non ho tuttavia potuto accedere: cfr. J.Grattepanche-Würdemann, *Les Légendes de la création de la vie et de la mort d'Adam et d'Eve et de leurs fils Caïn et Abel d'après des textes islamiques, chrétiens et juifs du Moyen-Orient*, Strasbourg, 1992.

islamico non poteva accettare che Caino fosse davvero figlio di Samael, per cui, a mio avviso, avrebbe smussato il racconto, collegando a Samael un altro figlio di Eva, abortito¹.

Infine, Caino è detto in alcuni testi essersi impossessato del fuoco che aveva consumato il sacrificio di Abele e avergli eretto un tempio per adorarlo su istigazione di Iblis. Grattepanche e Desclais spiegano il dato come un riflesso dei contatti islamici con lo zoroastrismo persiano; tuttavia, sarebbe suggestivo vedere in questo un legame con la *haggadah*, che attribuiva l'adorazione del fuoco a Nimrod².

Iconografia

La rappresentazione di *Gen. 4* è rintracciabile, specie nell'arte medievale, a partire da alcuni sarcofagi cristiani e dalle catacombe dei primi secoli, fino ai cicli musivi e d'affreschi o ai manoscritti assai più tardi; tuttavia, essa è relativamente rara in confronto ad altri episodi come il Diluvio, il Peccato Originale, i tre giovani nella fornace ecc. In ogni caso, essa segue esplicitamente i motivi sopra menzionati, come la tipologia Abele-Cristo: Abele preannuncia il buon Pastore o il sacerdote, in relazione al tema del sacrificio (sacrificio che è pure prefigurazione dell'Eucarestia), ma è immagine anche del Cristo crocifisso. Si notano, soprattutto, il netto dualismo morale che informa la distinzione tra i due fratelli e il conseguente legame tra Caino e i giudei³.

*Caïn symbolise les Juifs: c'est pourquoi il est coiffé du bonnet pointu imposé aux Israélites dans les ghettos. Abel, son frère cadet, préfigure les Gentils.*⁴

Che gli sviluppi esegetici sopra documentati su Caino abbiano lasciato importanti tracce nelle arti figurative lo ha dimostrato anche Gutmann⁵. Il medesimo, sintetizzando l'evoluzione dell'iconografia su Caino nella storia della cultura europea, afferma:

*Abel came to symbolize the pious Christian martyr, the very personification of the Church ; Cain stood for the vengeful heretic, the evil Jew, the devil, and the deceitful, vanquished Synagogue.*⁶

È questo dualismo a dettare la preferenza delle scene da ritrarre, di solito l'omicidio e il sacrificio, o ad affiancare a Caino un diavoletto e ad Abele un angelo (cfr. il capitello del chiostro di Moissac, del XII sec.); inoltre, questi soggetti, specie nei manoscritti, appaiono molto più frequenti a partire dal XII sec., forse in connessione con l'evoluzione socio-politica nel trattamento degli ebrei cui abbiamo accennato sopra. In epoca gotica, infine, la trattazione del tema diviene assai più libera, fino all'originalità del tutto personale degli artisti del Quattrocento.

Quanto all'arte bizantina, essa sfrutta il motivo molto meno: se ne hanno solo alcune grandi rappresentazioni, come i cicli musivi della Cappella Palatina di Palermo o del Duomo di Monreale, nonché, s'intende, quello di S.Marco. I primi due casi dipendono comunque da un'iconografia occidentale, mentre S.Marco, come è noto, deriva iconograficamente dalla *Cotton Bible*, del VI sec. Anche qui, le scene dell'omicidio e del sacrificio attirano l'attenzione maggiore⁷.

¹Cfr. J.Grattepanche, *Caïn et Abel dans les légendes islamiques*, *Orientalia Lovaniensia Periodica* 24 (1993), pp.133-42.

²Cfr. J.Grattepanche, *Caïn et Abel dans les légendes islamique*, art.cit.; J.L.Desclais, *Qabil et Habil...*, art.cit., p.57.

³Cfr.P.H.Michel, *L'iconographie de Caïn et Abel*, *Cahiers de civilisation médiévale* 1 (1958), pp.194-99; L.Réau, *Iconographie de l'art Chrétien*, to. II, Paris, PUF, 1956, 93-100; G.Henderson, *Kain*, in *LCI*, vol.II, coll.471-74.

⁴Cfr. L.Réau, *Iconographie de l'art Chrétien*, op.cit., cit.p.93.

⁵Cfr. J.Gutmann, *Cain's Burial of Abel: a Jewish Legendary Motif in Christian and Islamic Art*, in *Sacred Images: Studies in Jewish Art from Antiquity to Middle Ages*, Northampton, Variorum Reprints, 1989, pp.92-98.

⁶Cfr.J.Gutmann, *Cain's Burial of Abel...*, art.cit., cit.p.92.

⁷Cfr.K.Wessel, *Kain und Abel*, *RBK*, vol.III, coll.717-22.

Ritroviamo l'identificazione tra Caino e il giudeo con grandissima frequenza nell'arte medievale. Caino, ad esempio, viene contraddistinto spesso nei manoscritti mediante il cappello, di qualsiasi foggia, tipico del costume ebraico: tanto che il cappello stesso sembra divenire, a poco a poco, un simbolo di malvagità. Oppure, i suoi tratti vengono caricaturizzati seguendo lo stereotipo dell'ebreo tipico (naso prominente, labbra spesse, carnagione e capelli scuri, sguardo fedifrago ecc.). Il rosso, nella simbologia cromatica medievale, dal punto di vista negativo è il colore di Caino, ma anche dei giudei¹. Qualche esempio: la *Manerius Bible*, databile a cavallo del 1200 e ora a Parigi, Bibliothèque St.Geneviève, MS 8, fol. 7v., come anche la *Bibbia Latina* della stessa epoca, alla Bibliothèque Nationale di Parigi, MS lat. 11535, fol. 6v., ritraggono Abele con indosso un cappello concorrente a quello di Caino: una mitria episcopale. Quindi l'alluminatore ha ripreso il paragone, già ambrosiano, tra Caino e Sinagoga, laddove Abele rappresenta la Chiesa². Del resto, l'identificazione tra ebrei e Caino può essere vista come soggiacente (e in maniera neanche troppo coperta) all'antigiudaismo europeo dal Medioevo in poi, fino addirittura all'antisemitismo nazista³. La Braude ha rinvenuto molteplici esempi del motivo del sacrificio di Caino, connotato già nell'esegesi ebraica da scarsità e avarizia, in probabile connessione col problema del pagamento delle decime dal XII sec. in poi. Secondo la studiosa, ne avremmo dei campioni nei bassorilievi della facciata del duomo di Modena di Wiligelmo, nei già citati mosaici di S.Marco a Venezia, in numerosi salteri inglesi (come la *Holkham Picture Bible*, o il salterio Ms.Add.50000, folio 16v. del British Museum, ove si trova pure l'accostamento di Caino con Giuda), oppure in svariate chiese danesi (forse a seguito di una rivolta dell'XI sec. contro il pagamento delle decime). In numerose di queste raffigurazioni, Caino indossa il caratteristico cappello appuntito che lo identifica come giudeo-un dettaglio iconografico, come si è già osservato, inteso in maniera sempre più negativa⁴. Non è un caso quindi che, come nota Réau, l'altare per il sacrificio faccia la sua comparsa nell'iconografia occidentale solo a partire dal 1200⁵. Inoltre, non è raro l'accostamento iconografico tra il primo omicida e Giuda, ricorrente, tra l'altro, nelle *Bibles moralisées*: tale legame veniva ad esprimere la colpa della fellonia⁶. Non dovrebbe infine stupire l'associazione di Caino con le scene della crocifissione: un esempio ne è offerto dal *Dialogus de laudibus sanctae crucis*, del 1170-85, München, Bayerische Staatsbibliothek, clm. 14159, in cui l'immagine lo presenta mentre uccide Abele sul Calvario.

Per concludere, vorrei osservare come il comune sfondo antigiudaico potrebbe spiegare l'innovazione rilevabile su di un capitello del chiostro della cattedrale di Terragona, ove Caino riporta ad Adamo la veste macchiata di sangue del fratello ucciso. Réau ipotizza a ragione una ripresa dalla storia biblica di Giuseppe⁷: ciò lascia pensare che, nella mente dello scultore, fosse operante un legame tra le due vicende, legame già sussistente, come abbiamo visto, nella tradizione esegetica antica, ravvisabile nel testo peratrico e verosimilmente fondato sulla tematica antigiudaica.

Il legame con i testimonia crucis: il carne di Commodiano

Prima di concludere, vorrei attirare una particolare attenzione su di un carne di Commodiano che, meglio di ogni altro testo cristiano antico, testimonia l'associazione tra tipologia di Caino, motivo antigiudaico e Passione del Cristo (nonché motivo del legno).

¹Cfr. R.Mellinkoff, *Cain and the Jews*, *Journal of Jewish Art* 6 (1979), pp.16-38.

²Sull'iconografia di Caino, cfr. pure R.Mellinkoff, *The Mark of Cain...*, op.cit.

³Cfr. il suggestivo H.Cooper, *Persecution and Silence: the Myth of Cain and Abel in Jewish-Christian relations*, *Month* 250 (1989), pp.256-62 e 348-54 e, a dimostrazione che l'identificazione Cristo-Abele e Caino-giudei resiste ancora in certi ambienti "cristiani", cfr. D.Cerbelaud, *Caïn et Abel: enjeux d'une relecture*, in D.Cerbelaud-G.Dahan edd., *Caïn et Abel...*, op.cit., pp.102-4.

⁴Cfr. P.F.Braude, « *Cokkel in oure Clene Corn* »..., art. cit.

⁵Cfr. L.Réau, *Iconographie de l'art Chrétien*, op.cit., p.95.

⁶Cfr. L.Réau, *Iconographie de l'art Chrétien*, op.cit.

⁷Cfr. L.Réau, *Iconographie de l'art Chrétien*, op.cit.

Il carme *De crucistultitia*, instr. 1,36 di Commodiano proclama infatti¹:

*De duplici ligno dixi, mors unde processit,
et iterum inde procedere vitam frequenter.
Crux autem stultitiam facit adulteri genti.
Rex aeternitatis per crucem diros adumbrat,
ut sibi non credant. O stulti, morte venientes!
Cain iuniorem occisit nequam repertus:
inde Enoch subolis Chananei nati feruntur.
Sic genus iniquum increvit mundo, qui numquam
Transmutat animos in Domini credere crucem.
Venit in errorem, et dicunt se vivere recte.
Lex in ligno fuit prima, et inde secunda
terribilem legem primam cum pace <p>raevenit.
In perversitate saeva scelerati ruerunt:
Traiectum clavis Dominum cognoscere nolunt,
in cuius iudicium cum ve<ne>ri<n>t, ibi dignoscunt.
Abel genus autem credit modo Christo benigno.*

La sequenza del carme si può così riassumere:

1. Il legno della croce è fonte di vita, paradossalmente, e non di morte.
2. La croce segna la stoltezza del popolo “adultero”, che, accecato, non crede al Cristo.
3. Menzione di Caino, assieme alla sua progenie cainita. Egli è all’origine della “stirpe iniqua” che non crede alla croce e al Cristo.
4. Tema delle due leggi: quella antica e quella nuova.
5. Menzione di Abele, figura del popolo cristiano.

Anche se non è affermato nel carme esplicitamente, il “popolo adultero” sembra rimandare chiaramente a quello ebraico e l’intero componimento appartenere al filone del ripudio giudaico, per via del riferimento alle due alleanze.

Pertanto, il tema della croce appare associato alla figura di Caino e al ripudio dei Giudei in materiali provenienti dalla tradizione dei *testimonia* e impiegati da Commodiano². Daniélou ha potuto infatti dimostrare che quest’ultimo fa riferimento a raccolte più antiche di quella di Cipriano, che invece ordina il materiale tradizionale separando versetti fino ad allora uniti e suddividendoli in categorie (per i *testimonia* sul legno e la croce si veda ad es. *Ad Quirinum* 2,20-21)³.

Quindi:

1. data la complessa vicenda esegetica di Caino, vicenda segnata *in primis* dal ricordo della Passione e dall’antigiudaismo;
2. dato poi che il *dossier* peratrico ricorre a *testimonia ligni*,
3. dato che esso, introducendo i “malvagi” del Vecchio Testamento dona un certo spicco a Caino

¹Cfr. B.Dombart ed., *Commodiani carmina* (CSEL 15), Vindobonae, C.Geroldi Filium Bibliopolam Academiae, 1887 (repr. New York, Johnson Reprint Corp. 1968), pp.47-49.

²Seguo qui la proposta di datazione oggi prevalente tra gli studiosi, che vedono nel poeta un orientale, probabilmente proveniente dalla Siria e stabilitosi in Africa attorno alla metà del III sec.: cfr. C.Moreschini-E.Norelli, *Storia della letteratura cristiana antica greca e latina I. Da Paolo all’età costantiniana*, Brescia, Morcelliana, 1995, pp.541-44.

³Per la dipendenza di Commodiano da *testimonia*, cfr. J.Daniélou, *Les origines du christianisme latin*, Paris, Desclée/Cerf, 1991² (ed.orig. 1978), pp.224-39; le sue conclusioni sono accettate da M.Albl, « *And Scripture cannot be broken* ». *The Form and Function of the Early Christian Testimonia Collections* (Suppl.NT 96), Leiden-Boston-Köln, Brill, 1999, pp.136-37.

4. e dato che quest'ultimo è associato al tema del legno, della croce e al ripudio antiggiudaico nei *testimonia* impiegati da Commodiano, possiamo dedurre che:

Caino giunse all'esegesi di origine giudaico-cristiana dei Perati a partire da questo tipo di associazioni.

Daniélou osserva inoltre:

*Les diverses substitutions des cadets à aînés que nous offre l'Écriture seront considérées comme des figures de la substitution du peuple chrétien au peuple juif, son aîné. Et il faut reconnaître que c'est ici un des enracinements les plus frappants de la typologie dans l'histoire d'Israël.*¹

Caino è un fratello maggiore ripudiato a vantaggio di uno minore, Abele, tipo del Cristo e dei cristiani: il radicamento di questa figura nel *dossier* dei due popoli è difficilmente discutibile. Ora, è arduo credere che i Perati siano rimasti indifferenti a questo aspetto: come ho dimostrato nel capitolo precedente², l'appellativo « Perati » non è che una traduzione greca della parola « Ebrei », il che sembra celare un intento polemico del gruppo gnostico nei confronti del giudaismo ufficiale. I Perati si arrogavano quindi il privilegio di essere i « veri Ebrei »: il fatto che il loro *dossier* contenga un personaggio che i cristiani identificavano con gli uccisori del Cristo non può essere casuale e, soprattutto, il fatto che essi abbiano preso la temeraria e inaudita iniziativa di riabilitarlo.

Conclusione

Dal punto di vista contenutistico, i Perati devono la loro interpretazione di Caino a materiali apocalittici poi confluiti nei *targumim*, in special modo in testi come il *Targum Ps.Jonathan*, il *Pirqé Rabbi Eliezer* o lo *Zohar*: si tratta di tradizioni sulla nascita del primo omicida da Samael e sul segno impostogli dopo il delitto. La frase ambigua di *Gen.* 4,1 poteva far credere che Eva avesse avuto il suo primo figlio da un essere divino o angelico; la presenza del Tetragramma nel versetto ha incoraggiato l'equivoco e spinto a leggerci un riferimento all'angelo del Signore. Questo angelo, secondo la teologia giudeo-cristiana è il *Logos*³. Quindi i Perati hanno visto, in ossequio a un tratto tipico della cristologia arcaica, un'incarnazione del Verbo in quel Caino che l'apocalittica considerava un figlio dell'angelo di Dio. Sempre il Tetragramma (o un'altra lettera sacra), che, secondo le medesime fonti, era il segno distintivo del primo omicida, fu visto come un'ulteriore manifestazione del *Logos*. Questi sviluppi hanno poi lasciato tracce in pressoché tutta la tradizione gnostica relativa al personaggio.

Per quanto riguarda l'associazione tra Caino e i *testimonia ligni et crucis*, abbiamo individuato una lunga serie di collegamenti che fanno pensare a un loro abbinamento già nel cristianesimo delle origini. Nella tradizione esegetica cristiana e fin dai primordi, tale personaggio biblico rimase strettamente associato al motivo del ripudio di Israele, per il fatto che il popolo eletto non aveva riconosciuto il Messia, anzi lo aveva inchiodato sulla croce, così come il primo colpevole aveva ucciso il fratello innocente Abele. A parte i Padri greci e latini, che continuano a ripetere temi divenuti prettamente tradizionali, questi legami emergono in maniera particolarmente lampante dagli scritti cristiani dei primi due secoli e dalla tradizione siriana, che conserva un ricco materiale giudeo-cristiano e giudaico. Anche l'esegesi medievale e l'iconografia su Caino si spiegano a partire da quelle cristiane delle origini, recepite attraverso Agostino; il Corano e la leggenda musulmana riecheggiano invece la *haggadah*. Caino era quindi verosimilmente compreso in materiale testimoniaro che associava l'antigiudaismo al tema pasquale: difatti, entrambe le serie sono interrelate fin dai primordi della Chiesa. I Perati hanno quindi tratto la menzione di Caino da una fonte giudeo-cristiana, contaminata dall'apocalittica, come dimostrano le tradizioni che

¹Cfr. J.Daniélou, *Sacramentum futuri: études sur les origines de la typologie biblique*, Paris, Beauchesne, 1950, cit.p.104.

²Cfr. *supra*, pp.45-63.

³Cfr.J.Daniélou, *Théologie du judéo-christianisme...*, op.cit., pp.203-34.

riemergono poi nei *targumim*: ma, considerato il legame che esse intrattenengono nel testo peratico col motivo del *Logos*, è impossibile che la loro esegesi su Caino sia del tutto ignara della tipologia cristiana, che aggiungeva ai *testimonia crucis* il tipo per eccellenza degli uccisori del Cristo.

Questa associazione tra Caino e la Passione, ricorrente in tutta la storia della cristianità antica e medievale (e, purtroppo, anche moderna) assume d'altronde i tratti di un netto dualismo morale, che divide ingenuamente il mondo in "buoni e cattivi". La contrapposizione netta dei due fratelli, uno innocente, l'altro colpevole, è del resto strutturalmente dualistica: tale categorizzazione, corrente soprattutto a livello popolare, ricalca, nella fase più antica, il modello dualistico d'età neotestamentaria, rintracciabile in Filone, Giuseppe Flavio, *Giovanni*, i *targumim*, per cui Caino veniva associato all'avversario, all'eretico, all'oppositore in genere. Tra i giudei egli era quindi il prototipo dell'eretico, di qualsiasi orientamento esso fosse; per i cristiani prefigurava invece gli uccisori del Cristo.

Un modello del genere era foriero di sviluppi soprattutto in situazioni polemiche, allorché l'oppositore poteva divenire la metà negativa del mondo e Caino *tout court*. Ciò potrebbe aver dato adito ai "ribaltamenti" gnostici: come già Dahl aveva supposto, se alcuni gruppi, come i Perati, hanno rovesciato il valore negativo di Caino, ciò è avvenuto probabilmente a scopo difensivo o anche polemico. I materiali esegetici impiegati da questa setta ne confermano la derivazione dal giudeo-cristianesimo e una datazione al II sec., allorché il dibattito esegetico tra giudei e cristiani era più veemente: soprattutto sul versante ebraico si registravano allora vari "ribaltamenti di segno" di personaggi biblici (come nel caso di Abele o Henoch) allo scopo di contrastare polemicamente le rivendicazioni cristiane. I Perati possono aver conferito un segno positivo a vari "malvagi" veterotestamentari, in quanto coinvolti nella medesima polemica esegetico-teologica e aver cercato pertanto di riabilitare una figura con cui venivano identificati dai loro avversari (in quanto eretici, o anche persone di origine giudaica) o che veniva percepita quale vittima di un'ingiusta *damnatio memoriae*:

il loro intenso impiego del Vangelo giovanneo induce a supporre che non siano rimasti estranei ai conflitti che divisero quella scuola, consuetamente molto dura a proposito di Caino.

Esaù e l'esegesi gnostica

Proseguendo la nostra analisi della celebre “esegesi del rovesciamento”, dopo Caino è ora la volta di Esaù, la cui vicenda interpretativa presenta varie analogie con quella del primo omicida. Fratello maggiore rifiutato, colpevole di perseguire il minore prescelto da Dio, modello di idolatri e malvagi, Esaù viene però riscattato da alcuni gruppi gnostici, come i Perati e i Cainiti: a partire dalla testimonianza peratica, cercherò allora di reperire nella storia esegetica del personaggio degli spunti tali da spiegare tale ribaltamento, focalizzandomi sugli aspetti della tradizione, di per sé molto ampia, più promettenti al riguardo e, in particolare, sui parallelismi con la figura di Caino.

Il testo dei Perati

Nella serie di incarnazioni del Logos proposte dai Perati nel corso della vicenda biblica, Esaù è menzionato come segue¹:

Questo è, si dice, colui che è ad immagine di Esaù, di cui si celebra la veste per quanto egli fosse assente; egli che non ricevette la benedizione del cieco, ma si arricchì lontano da casa, senza prendere nulla dal cieco; e Giacobbe vide il suo volto "affinchè da uomo potesse vedere il volto di Dio".

Il passo intesse l'allusione al motivo della veste di Esaù, segno di predilezione (cfr. *Gen.* 27,15), quindi all'episodio della benedizione mancata da parte di Isacco, benedizione di cui si contesta quindi il valore e l'efficacia, in polemica con la tradizione giudaica ortodossa. Anzi, Isacco è definito con disprezzo “il cieco”: una terza allusione, questa volta al seguito della vicenda, afferma che Esaù si è invece arricchito “lontano da casa”, ovvero da spirituale, estraneo ai legami carnali, secondo un ribaltamento caro a vari sistemi gnostici². Infine, il passo cita direttamente *Gen.* 33,10, allorché Giacobbe reincontra il fratello dopo vari anni e contempla con un misto di paura e stupore il volto di colui che ha tanto temuto e che ora lo tratta nuovamente con affetto fraterno: in tale occasione, il volto di Esaù è paragonato a quello di Dio.

¹Cfr. *elench.* 5,16, in M.Marcovich ed., *Refutatio omnium haeresium* (Patrist.Texte&Stud. 25), Berlin-New York, De Gruyter, 1986, p.183.

²Cfr. M.Simonetti, *Note sull'interpretazione gnostica dell'AT*, *Vetera Christianorum* 9 (1972), pp.331-59, soprattutto pp.346-47; *Esaù*, *LTK*, vol. III, coll.1082-83.

Esaù è quindi immagine del *Logos*, il che ci porta nella direzione della tipologia cristiana, anche se ribaltata; inoltre, i fatti della vicenda di Esaù sono visti in funzione della manifestazione delle realtà spirituali e del *Logos*. I riferimenti biblici, che rientrano quindi formalmente nel campo delle citazioni indirette, sono orientati nel senso di una tipologia.

Bibbia

La vicenda biblica di Esaù interessa vari capitoli della *Genesi*: la nascita è riferita da *Gen.* 25,22-26; in 25,27-34 troviamo il celebre episodio della vendita delle lenticchie; 26,34 riguarda le sue mogli; tutto il cap. 27, fino al versetto 45, concerne invece il passaggio della primogenitura a Giacobbe e la benedizione di Isacco. A *Gen.* 28,6-9 Esaù decide di sposare la figlia di Ismaele per ovviare ai suoi precedenti matrimoni con donne cananee, unioni che hanno contristato i genitori; a 32,4-9 è in preparazione l'incontro di Esaù con Giacobbe: esso avviene a 33,1-16. La discendenza del personaggio e la sua identificazione con Edom si trovano invece al cap. 36, per non parlare dei numerosi riferimenti a questo popolo contenuti nei profeti, soprattutto in *Abdia*, che è da considerare come un unico oracolo contro Edom¹.

Fin dalla Bibbia, Esaù è stato visto come il prototipo del non-giudeo, il capostipite dei *goym*². Ma, come avviene anche per altre coppie bibliche di fratelli, quali Caino e Abele, l'opposizione binomica tra Giacobbe ed Esaù rimanda anche a una loro omogeneità di base, quasi che essi fossero due facce della stessa medaglia³. In certa misura, mentre Giacobbe rappresenta la metà "buona" della realtà, l'Israele erede delle promesse divine, Esaù s'identifica invece con la metà "cattiva". Gli studiosi hanno formulato varie ipotesi per spiegare l'origine di questa saga: opposizione tra pastori e cacciatori, poi commutata in quella tra Israele ed Edom; libera evoluzione del motivo letterario dello scontro tra fratelli; oppure (e più convincentemente) storia eziologica, risalente allo scontro tra le due popolazioni rivali, ma anche da sempre imparentate, edomita ed israelita, storia cui si sarebbero aggiunti gli altri motivi⁴.

Eppure, nonostante che numerosi studiosi si siano bloccati su questa lettura manichea del racconto biblico, da esso emergono anche tratti positivi del personaggio: infatti Esaù appare meno astuto del fratello, ma più onesto; la benedizione impartitagli da Isacco è valutata da vari commentatori alla stregua di una vera e propria maledizione, augura invece al giovane prosperità e ricchezza. E se ne constata gli effetti già al momento dell'incontro con Giacobbe, allorché Esaù può vantare un benessere stupefacente; Edom invece, che ad Esaù è fatto risalire, viene gratificato del regno molto prima di Israele e diviene la posterità potente e importante presagita per il figlio da Isacco. Infine, e soprattutto, dal punto di vista teologico, Esaù dispiega nei confronti del fratello che ritorna, tremante all'idea di subire una possibile vendetta, un pieno e sincero perdono, ricco di misericordia; in questo, come esplicitamente afferma il testo genesiaco, Giacobbe riconosce in lui il "volto di Dio" (cfr. *Gen.* 33,10).

È proprio quest'ultima frase che ha probabilmente attirato l'attenzione dei Perati. Il versetto è così formulato (Giacobbe sta salutando il gemello, dopo essersi prostrato davanti a lui ben sette volte e aver fatto prosternare tutti i suoi):

Se ho trovato grazia dinnanzi a te, tu accetterai il mio dono, tu lo accetterai dalle mie mani, perché ho veduto il tuo volto come il volto di Dio e tu mi hai accolto favorevolmente. Giacobbe si rivolge al

¹Sui passi extra-genesiaci su Edom e la loro collocazione storica, cfr. J.R.Bartlett, *The Brotherhood of Edom, Journal for the Study of the Old Testament* 4 (1977), pp.2-27.

²Cfr. D.J. Elazar, *Jacob and Esau and the Emergence of the Jewish People, Judaism* 43 (1994), pp.294-301.

³Cfr. l'interessante, anche se non completamente condivisibile, N.J.Cohen, *Two That are One: Sibling Rivalry in Genesis, Judaism* 32 (1983), pp.331-42.

⁴Cfr. K.Schmid, *Die Versöhnung zwischen Jakob und Esau (Genesis 33,1-11)*, in J.D.Macchi-T.Römer edd., *Jacob. Commentaire à plusieurs voix de Gen. 25-36. Mélanges offerts à Albert De Pury* (Le Monde de la Bible 44), Genève, Labor et Fides, 2001, pp.211-26, specialmente pp.223-24; J.R.Bartlett, *The Brotherhood of Edom...*, art.cit.

fratello come ad un sovrano orientale: le lettere di Tell-el-Amarna (XIV sec. a.C.) descrivono l'atto di prosternarsi per sette volte come parte dell'etichetta della corte faraonica¹. A parte l'ovvia situazione di dubbio e timore di Giacobbe nella narrazione, si profila, sullo sfondo dell'episodio che ribalta l'esito della benedizione di Isacco, il rapporto ambivalente d'Israele con la nazione sorella: in realtà, il popolo eletto non è assoggettato a quello confinante, ma rivede in modo teologicamente libero il determinismo quasi magico della profezia concessa a Rebecca e della benedizione patriarcale, accettando una relazione di cordialità con il suo grande rivale². Tuttavia, il paragone sconcertante tra Esaù e Dio rimanda anche ad un intimo parallelismo tra questo episodio e quello precedente della lotta di Giacobbe con un angelo o essere soprannaturale (Dio?) a Peniel (cfr. *Gen.32,25-33*), un parallelismo che resta comunque misterioso: dopo la sua lotta con Dio, Giacobbe vede il suo rapporto con il fratello trasformarsi³.

Questo non ha tuttavia impedito ai profeti di scagliarsi a più riprese contro Edom: cfr. ad esempio il noto oracolo di *Mal. 1,2-3*, "Ho amato Giacobbe e ho odiato Esaù". Infatti, questa popolazione "sorella" suscitava, allorché tradiva Israele, uno sdegno ancora più netto e profondo di altre più lontane: Edom era allora accusata di avere rinnegato la misericordia del suo antenato verso il fratello. Specie i profeti le rinfacciano il "tradimento" che sarebbe stato compiuto allorché essa si alleò a Babilonia per sottomettere il regno ebraico e partecipò al saccheggio di Gerusalemme nel 578, nonché alla distruzione del Primo Tempio: questo avvenimento avrebbe lasciato nell'animo ebraico una traccia indelebile. In realtà, Bartlett dimostra che gli Edomiti non ebbero alcun ruolo diretto nella distruzione del Tempio, bensì che essa fu loro attribuita a causa dell'astio preconcepito che gl'Israeliti covavano nei confronti dei loro vicini dall'epoca che essi erano riusciti ad emanciparsi dal giogo davidico: questi pregiudizi esplosero poi soprattutto in epoca post-esilica, allorché gli Edomiti possono aver approfittato indirettamente della situazione⁴. L'identificazione tra Esaù ed Edom pare essersi quindi sviluppata in un tempo imprecisato prima del periodo monarchico, allorché essa vide il suo acme a causa delle conquiste davidiche in territorio edomita e della successiva ribellione indipendentista dei soggetti alla metà del IX sec. a.C. D'altronde, le due popolazioni possedevano un retroterra culturale comune e anche religioso, dato che il dio edomita Qos possedeva tratti simili a YHWH⁵.

Edom aiutò poi i Seleucidi contro i Maccabei (venendone sconfitto), mentre Giovanni Ircano obbligò questo popolo a convertirsi al giudaismo nel II a.C., cancellandolo come nazione e

¹Cfr. G.Von Rad, *La Génèse*, (trad.fr.), Genève, Labor et Fides, 1968 (ed.originale, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1949), 333; N.M.Sarna ed., *Genesis* (The JPS Torah Commentary), Philadelphia-New York-Jerusalem, The Jewish Publication Society, 1989, 229; K.Schmid, *Die Versöhnung zwischen Jakob und Esau* (*Genesis 33,1-11*), art.cit., soprattutto pp.221-22.

²K.Schmid, *Die Versöhnung zwischen Jakob und Esau* (*Genesis 33,1-11*)..., art.cit., *passim*.

³Cfr. G.Von Rad, *La Génèse*, op.cit., pp.333-34 e, soprattutto, K.Schmid, *Die Versöhnung zwischen Jakob und Esau* (*Genesis 33,1-11*), art.cit., specialmente pp.214-15. Il versetto introduce anzi un gioco di parole sul nome Peniel, cfr. H.Holzinger ed., *Genesis* (Kurzer Hand-Commentar zum Alten Testament I), Freiburg, Mohr-Siebeck Verlag, 1898, p.211; J.Skinner, *Genesis* (A Critical and Exegetical Commentary), Edinburgh, Clark, 1912, p.414, che arriva addirittura ad ipotizzare due versioni diverse della medesima leggenda. Il misterioso personaggio di Peniel, definito nella tradizione ora "uomo", ora "angelo", è forse da identificarsi con un'originaria divinità fluviale: cfr. K.Thraede, *Jakob und Esau*, in *RLAC*, vol. XVI, col.1121. L'atteggiamento « culturale » di Giacobbe nei confronti del fratello, paragonabile agli atti dovuti alla divinità, è sottolineato da J.Gerald Janzen, *Genesis 12-50. Abraham and All the Families of the Earth* (International Theological Commentary), Grand Rapids, Eerdmans Publishing Co.-Edinburgh, Handsel Press Ltd, 1993, 133-34. Non a caso, la *Settanta* cerca di attenuare il paragone: cfr.M.Harl ed., *La Bible d'Alexandrie. La Génèse*, Paris, CERF, 1986, p.245.

⁴Cfr. J.R.Bartlett, *Edom and the Edomites*, (JSOT Suppl. 77), Sheffield, Sheffield Academic Press, 1989, pp.156-57, che traccia la storia di questo regno.

⁵Cfr.J.R.Bartlett, *The Brotherhood of Edom...*, art.cit. Bartlett, in una fase precedente della sua ricerca, ha anche argomentato che la figura di Esaù era primitivamente connessa soltanto al territorio di Seir; quivi gli Edomiti dilagarono progressivamente, venendo così ad identificarsi con Seir e con la discendenza del gemello di Giacobbe. A fronte di un tradizione positiva su Esaù nel regno settentrionale d'Israele, spesso alleato di Edom contro Giuda, quest'ultimo, a sud, aveva interessi concorrenti con gli Edomiti: cfr. *The Land of Seir and The Brotherhood of Edom*, *Journal of Theological Studies* 20 (1969), pp.1-20.

fomentando ulteriormente l'inimicizia tra le due stirpi. Edom sostenne tuttavia gli Zeloti nel 66-70, durante l'assedio di Gerusalemme. Il motivo dell'ostilità edomita ha poi assunto delle proporzioni teologiche ed escatologiche, per cui Edom è assunto al ruolo di nemico per antonomasia del popolo eletto, nemico che riassume in sé tutti gli avversari d'Israele e da cui quest'ultimo sarà liberato per intervento divino. Perciò Spina nota giustamente che Esaù è spesso affiancato dagli esegeti a Caino, malgrado il comportamento del tutto opposto tenuto nei confronti del fratello minore: tanto forte è stata la tradizione negativa su Esaù¹.

Fonti giudaiche. La lotta dei due gemelli prima della nascita

Esaù, in quanto primogenito ripudiato, rappresentava una questione scottante per gli esegeti giudaici che, onde spiegare il suo rifiuto, inventavano per lui delle colpe non citate dalla Bibbia; ancora peggio, l'inganno di Giacobbe alle spese del fratello maggiore non era da considerare un'azione proprio santa. La tradizione esegetica ebraica, rabbinica ed eterodossa ha quindi molto ricamato su questo personaggio: per gli scopi di questo capitolo riterranno la nostra attenzione soprattutto l'assimilazione di Esaù a Roma, ai pagani e agli eretici in generale, i parallelismi con Caino, nonché l'identificazione del giorno della benedizione di Giacobbe con la veglia di Pasqua².

Gen.r. 63,6 fa risalire già alla lotta dei due gemelli nel grembo della madre la prima manifestazione della malvagità e delle tendenze paganeggianti del primogenito. Esaù cercava di uscire dal grembo materno allorché la madre passava accidentalmente presso un tempio pagano, mentre Giacobbe solo nelle vicinanze della casa di studio di Sem, il figlio virtuoso di Noé (cfr. *Tg.Frg.Gen.* 25,22; *P.R.El.* 32; *Zohar* I,137b e 138b; *Tehillim* 58,300). Durante la lite nel grembo materno, Esaù nega l'esistenza dell'aldilà, per cui il fratello gli propone di spartire i due mondi: l'al di qua a lui, l'aldilà a Giacobbe³. È evidente la somiglianza di tale diatriba con le discussioni dottrinali riportate dai *targumim* tra Caino e Abele⁴. Ognuno dei due gemelli inoltre possiede un protettore particolare: Giacobbe Michele ed Esaù Samael: infatti, Michele era l'angelo d'Israele, mentre Samael quello di Roma. Rebecca, preoccupata dagli inconsueti dolori provocati dalla lite dei due feti, viene informata dalle sue coetanee che solo la madre di Nimrod aveva patito tanto: chiaramente, Esaù è associato a un altro personaggio tradizionalmente negativo⁵. La donna si reca allora al monte Moriah, a interrogare Sem, Eber e Abramo nel loro *beth-Midrash* (*Yashar Toledot* 50,6). Sem profetizza che nell'addome di Rebecca si trovano due nazioni, l'una, quella di Salomone, l'altra, quella di Vespasiano, l'una della *Torah*, l'altra del peccato, Israele e Roma; Esaù dominerà su tutti, ma alla fine Giacobbe prevarrà su di lui (*Gen.r.* 63,7; *Tehillim* 9,84).

Esaù nasce per primo ed è rosso e fornito di denti, segno del suo futuro atteggiamento sanguinario (*Gen.r.* 63,8); dato il suo colore rossastro, Isacco teme che il bambino abbia un problema di circolazione, quindi esita a circonciderlo: lo avrebbe fatto al compimento dei 13 anni, come per

¹Cfr. F.A.Spina, *The "Face of God". Esau in Canonical Context*, in C.A.Evans-S.Talmon edd., *The Quest for Context and Meaning. Studies in Biblical Intertextuality in Honor of James A.Sanders*, Leiden-New York-Köln, Brill, 1997, pp.3-25, in special modo la nota 66 a 23. Sulla figura di Esaù nell'Antico Testamento, cfr. K.Thraede, *Jakob und Esau*, art.cit., coll.1119-22; per la storia di Edom e dei suoi rapporti con Israele, cfr. *Edom*, in *Encyclopaedia Judaica*, vol.VI, coll.369-80. Più dubbioso in proposito K.Schmid, *Die Versöhnung zwischen Jakob und Esau (Genesis 33,1-11)*, art.cit., coll.225-26, che però abbonda di materiale a proposito della storia di Edom.

²Trascelgo qui le fonti e i motivi che, con maggior probabilità, risalgono all'età antica e che possono essere stati in circolazione già nel II sec.: per questo, citerò solo le opere rabbiniche principali. La tradizione è d'altronde ricchissima e abbonda di dettagli il più negativi possibile sul capostipite dell'Idumea: cfr. L.Ginzberg, *Les légendes des Juifs. II. Abraham, Jacob* (trad.fr.), Paris, CERF, 1998, 95-174 (è il cap. II, dedicato a Giacobbe), con le ampie note relative; più breve, ma con bibliografia recente, K.Thraede, *Jakob und Esau*, art.cit., col.1130.

³Per le fonti rabbiniche in merito, citate da Ginzberg, ma spesso difficilmente reperibili, cfr. L.Ginzberg, *Les légendes des Juifs. II....*, op.cit., p.232 e V.Aptowitzer, *Kain und Abel in der Agada, den Apokryphen, den hellenistischen, christlichen und muhammedanischen Literatur* (Veröffentlichungen der Alexander Kohut Memorial Foundation Band 1), Wien und Leipzig, R.Löwit Verlag, 1922, pp.27-28 e 138, nota 121.

⁴Cfr il capitolo precedente su Caino, pp.91-120.

⁵Cfr. L.Ginzberg, *Les légendes des Juifs. II....*, op.cit., p.232.

Ismaele, se Esaù allora non si fosse rifiutato¹. È ricorrente anche la leggenda secondo cui Esaù avrebbe inventato l'operazione con cui eliminare i segni della circoncisione (cfr. *Gen.r.* 63,13; *P.R.El.* 29; Epifanio, *mens.* 443-45 ecc.). Tale leggenda può essere di tendenza anticristiana o legarsi al trauma provocato dal divieto della circoncisione sotto Adriano, all'epoca della grande guerra giudaica; essa è interessante anche perché trasforma il personaggio nel prototipo di tutti i pagani. Infine, mentre, Giacobbe, cosa rara, nacque già circonciso, Esaù aveva su di sé il segno del serpente, emblema di tutto quanto Dio odia².

I crimini di Esaù e lo scontro con Nimrod

Dopo i 12 anni, mentre Giacobbe continua i suoi studi al *beth-midrash*, Esaù si dà all'idolatria e al male (*Gen.r.* 63,10-13; *Tg.J.I Gen.*25,27-29; *Yashar Toledot* 51b; *P.R.El.* 32). In *Pesikta Rabbah* 12,4, *Tehillim* 9,83 e in *Gen.r.* 63,11-12 Abramo viene fatto morire da Dio in anticipo rispetto al tempo stabilito perché non soffra nel vedere le malefatte di Esaù; infatti, il giorno della morte del nonno, il nipote avrebbe commesso almeno 5 crimini: uno stupro, un omicidio, il rifiuto della risurrezione dei morti (come Caino), dell'esistenza di Dio e della primogenitura (cfr. pure *Baba Bathra* 16b; *Ex.r.* 1,1)³. I tratti attribuiti al personaggio (specialmente il rifiuto dell'aldilà e della resurrezione dei morti) tradiscono una somiglianza notevole con la fisionomia attribuita a Caino, il che rimanda a un'associazione tra le due figure già invalsa nel materiale haggadico⁴; la tematica dell'aldilà fa pensare alle controversie d'età neotestamentaria tra farisei e sadducei come suo sfondo ideale.

A questo punto si inserisce la *haggadah* del confronto tra Esaù e Nimrod, un resto del quale sopravvive forse nel testo peratico: dato che fra i due cacciatori sussisteva un'antica rivalità, Esaù uccise quel giorno fatidico dei 5 crimini proprio Nimrod e due suoi assistenti, dopo essersi appostato in un nascondiglio, quindi ne rubò i vestiti e fuggì verso la città. Così si avverò la profezia secondo la quale Nimrod sarebbe stato ucciso da un discendente di Abramo, quell'Abramo che lui aveva perseguitato (*Tg.J.I Gen.*25,25; *Yashar Toledot* 51b-52a). *P.R.El.* 24 asserisce che gli abiti erano quelli preparati da Dio per Adamo ed Eva: il tema è evidentemente quello poi ripreso dai Perati. Tale enfasi sui preziosi vestiti di Esaù dipende del resto da *Gen.* 27,15, in cui Rebecca fa indossare a Giacobbe gli abiti del gemello; secondo *Gen.r.*65,16 le vesti regali indossate da Giacobbe e tolte da Rebecca dal baule di Esaù erano appunto quelle di Nimrod⁵. Il giovane si camuffa poi con le pelli di capretto e indossa le vesti sacerdotali di Esaù, ereditate da Adamo, dato che, prima della costruzione del Tempio, ogni primogenito officiava da sommo sacerdote⁶.

La benedizione di Isacco e la fuga di Giacobbe

La notizia secondo cui la caccia di Esaù avvenne il 14 di Nisan, o alla veglia di quel giorno, si trova in *Tg.J.I Gen.*27,1 e 27,6; *P.R.El.* 32 e *Zohar* 1,142a; il fatto corrisponde all'antichissima abitudine di collocare tutti gli avvenimenti importanti per il popolo ebraico nella notte di Pasqua⁷. Esaù parte per approvvigionarsi di selvaggina, ma Dio, essendogli contrario, gli invia dietro il demonio, il quale lo fa ritardare varie volte, in modo che il piano di Rebecca possa andare in porto (cfr. ad es. *Tg.J.I Gen.*27,31). Esaù arriva quindi molto in ritardo e, secondo *Tg.J.I Gen.*27,31, è costretto ad abbattere un cane, non essendo riuscito a prendere niente. Ovviamente, la madre coglie l'occasione

¹Cfr. L.Ginzberg, *Les légendes des Juifs. II....*, op.cit., pp.233-34.

²Cfr. L.Ginzberg, *Les légendes des Juifs. II....*, op.cit., p.234.

³Cfr. L.Ginzberg, *Les légendes des Juifs. II....*, op.cit., pp.234-35.

⁴Cfr. V.Aptowitzer, *Kain und Abel in der Agada....*, op.cit., pp.27-28.

⁵Cfr. L.Ginzberg, *Les légendes des Juifs. II....*, op.cit., p.236.

⁶Cfr. L.Ginzberg, *Les légendes des Juifs. II....*, op.cit., pp.241-42.

⁷Cfr. ancora il capitolo su Caino, pp.91-119.

per dare lo stesso ordine a Giacobbe, il quale prepara per il padre due capretti (cibo pasquale), di cui uno quale sacrificio per la festa.

I testi lasciano intuire il perfetto ossequio, da parte del figlio prediletto, per quelle che sarebbero divenute le regole pasquali. Il cane era al contrario un animale impuro: il sacrificio di cani era comune a Roma, per esempio durante la festa dei *Lupercalia*, così radicata nella coscienza patriottica romana, durante quella dei *Robigalia* del 25 aprile oppure in onore dei lari *Praestites*, divinità ctonie. In almeno uno di questi casi pare che il cane dovesse essere rosso: un legame in più con Esaù, il cui soprannome “Edom” significa appunto “rosso”. Inoltre, le fonti rabbiniche associano la comparsa della carne di cane di Esaù alla Geenna (cfr. *Tg.J.I Gen.27,33, Gen.r. 67,2*)¹.

Dopo aver scoperto l'inganno, adirato, Esaù si rivolge al padre con malgarbo e questo, oltre alla vista dell'inferno ai piedi del figlio, riempie Isacco di paura: i muri si surriscaldano ed entra nella dimora un odore disgustoso. *Gen.r.65,22* ricorda invece che Giacobbe, entrando dal padre, si trasse dietro il profumo dell'Eden. E quando Isacco cerca di consolare il figlio maggiore, rimasto privo della primogenitura, Dio gli sussurra che i suoi discendenti saranno gli empî distruttori del Tempio (cfr. *Gen.r.67,5; Tehillim 10,95*). Infine, alle lacrime di Esaù, Dio si commuove e accorda ad Isacco il permesso di benedirlo: i discendenti del figlio (i pagani di Grecia e Roma), riceveranno la terra più ricca e fertile ed una vita di spada; essi domineranno sugli eredi di Giacobbe allorché questi ultimi disobbediranno a Dio, altrimenti saranno loro sottomessi (cfr. *Tg.O. e Tg.Frg.Gen. 27,40; Gen.r.67,7*). Irato contro il fratello, Esaù ne progetta la morte: tuttavia, per evitare che Isacco metta al mondo un altro rivale, decide di attendere la dipartita del padre, per poi eliminare Giacobbe (cfr. *Tg.Frg.Gen. 27,41; Gen.r.67,8 e 75,9; Tehillim 2,24*; sull'ipocrisia di Esaù col padre, cfr. *Tehillim 14,112*)².

Alcune fonti attribuiscono al fratello di Giacobbe il desiderio iniquo che suo padre Isacco morisse; oppure, Esaù si sarebbe accaparrato l'affetto di Isacco con l'ipocrisia, per cui il patriarca non si sarebbe accorto che il figlio gli forniva carne di cane invece che di capra (*Tg.J.I Gen.27,31*). Eppure esistono fonti haggadiche secondo cui i Romani ricevettero il dominio del mondo grazie alla pietà filiale di Esaù. Quest'ultimo, al confronto di Giacobbe, aveva inoltre due meriti, quello di aver vissuto nella Terra Santa e quello di essersi occupato dei genitori durante l'assenza del fratello (cfr. *Gen.r.76,2; Zohar 1,166 a*). Come sempre, le fonti midrashiche fondono prospettive opposte su di una stessa figura.

Durante la fuga, Giacobbe compie alcuni sogni meravigliosi con numerosi angeli: tra essi, quello di Edom cerca di ascendere sempre più in alto, al livello dell'Altissimo, per cui la voce divina si fa udire, promettendo al dissacratore di precipitarlo nell'inferi (cfr. ad es. *P.R.El. 35*). A proposito di angelologia, alcuni testi potrebbero presentare Esaù come l'inviato di Dio, che lotta con Giacobbe a Jabbok, un'ovvia ripresa del tema di Esaù = volto di Dio (cfr. *Gen. 33,10*): si veda *Gen.r.78,3*. Secondo un'altra leggenda, forse più tarda, invece, a Jabbok Giacobbe si sarebbe scontrato con l'angelo di Esaù, Samael, vincendolo (cfr. *Gen.r. 77,3; Zohar 1,146 a e 1,166 a*)³. Questo angelo sarà sconfitto il giorno del giudizio, allorché verrà il regno del Messia e terminerà quello dei discendenti di Edom, contro i quali si leveranno tutte le genti⁴.

Esaù e i goym

L'associazione di Esaù con i *goym* è pressoché onnipresente e talmente radicata da essere rappresentativa anche quando compare in fonti più tarde: ma è difficile capire quando essa abbia avuto origine. È bene allora soffermarsi in maniera particolare su alcuni apocrifi vetero-testamentari e sui *targumim*, già più volte citati, opere che raccolgono materiali d'epoca neo-testamentaria e

¹Cfr. R.Hayward, *Targum Pseudo-Jonathan to Genesis 27,31, Jewish Quarterly Review* 84 (1993), pp.177-88.

²Cfr. L.Ginzberg, *Les légendes des Juifs. II....*, op.cit., pp.244-45.

³Cfr. L.Ginzberg, *Les légendes des Juifs. II....*, op.cit., pp.261-62 e 266-67, nota 273, sulla tradizione mistica relativa.

⁴Cfr. L.Ginzberg, *Les légendes des Juifs. II....*, op.cit., pp.267-68, nota 275.

caratterizzate da una prospettiva radicale, quasi dualista, con la frequente interferenza di credenze risalenti all'epoca della conquista romana e, quindi, a fonti antiche e prossime alla Chiesa nascente e alle sette gnostiche più arcaiche.

Il libro dei *Giubilei* conserva una prospettiva assai impietosa di Esaù, essendo contemporaneo della sconfitta sugli Edomiti di Ircano nella seconda metà del II sec.¹ In *Iub.* 15,30 Esaù è infatti escluso, assieme ad Ismaele, dalla promessa di Dio ed è quindi uno dei primogeniti ripudiati (cfr. anche 16,17), duro, violento e perfido, analfabeta (cfr. 19,14), dotato di uno *yezer* malvagio (19,13), tanto che la sua benedizione diviene una maledizione (26,33-4). Ma a fronte di questo trattamento, Esaù è benedetto al par.36 e trattato con affetto da Rebecca a 35,18-20. L'ambivalenza è frutto della competizione osservabile tra i due fratelli, competizione che, nella parte finale dell'apocrifo, da 37 in poi, termina con la guerra: essa, ispirata a Esaù dai suoi figli, si conclude con l'annientamento di Esaù e dei suoi, che, così, ottemperano alla profezia biblica di *Gen.* 27,29, sul loro asservimento a Israele: probabile riflesso della conquista dell'Idumea da parte di Giovanni Ircano nel 125 a.C.² Il trattamento del personaggio quindi, nonostante le fasi alterne, è coerente con una rivalità mai sopita tra i due gemelli e con le tormentate vicende politiche coeve alla stesura dello scritto.

Il *Testamento di Giuda* reca una leggenda analoga (cfr. 9,1-8). *4Esdr.* 3,16 fa di tale figura il tipo del malvagio in odio a Dio, laddove secondo *4Esdr.* 6,7-10 egli rappresenta l'età presente, immersa nella corruzione, mentre Giacobbe il futuro. Molto duro, come abbiamo visto sopra, appare pure il *Targum Ps.Jonathan*, che vede in questa figura soprattutto l'idumeo, ma anche il prototipo dell'eretico, e pare legare le motivazioni tradizionali etnologiche dell'inimicizia con quelle teologiche, così da confondere lo straniero con l'infedele, il pagano e l'eterodosso³.

Un caso a parte è invece rappresentato dal *Targum Neophyti*, che evita per lo più il materiale ostile al personaggio, oppure, allorché fa riferimento ad una prospettiva negativa su di esso, presenta dei testi ambigui, confusi e manomessi, con volute omissioni⁴. Ad esempio, a *Gen.* 25,34, l'osservazione che Esaù avrebbe negato la risurrezione dei morti e l'aldilà sembra essere un'aggiunta posticcia, derivata dalla restante tradizione targumica; inoltre, *Neophyti* è l'unico che, a *Gen.* 27,40, riferisce di come Esaù soggiogherà il fratello in caso quest'ultimo tradisca la *Torah*. Tuttavia, il fatto qui più interessante è che *Neophyti*, nel corso della propria trasmissione, abbia congiunto Esaù a Caino: lo si nota in *Gen.* 27,34, laddove il primogenito di Isacco è presentato come un eretico negatore della resurrezione, e in *Gen.* 27,41, dove Esaù stesso si pone a confronto con il proprio "predecessore". Hayward fa risalire questa associazione a Filone, *sacr.* 3-4 e 14-18, il che è del resto naturale, dato che i due erano entrambi fratelli maggiori e persecutori dei loro minori. Tornando ai tratti "giustificatori" di *Neophyti*, l'identificazione tra Edom e Roma in questo *targum* non è mai esplicita, il che è quasi sicuramente da addebitare a un'operazione di censura: quest'ultima equazione pare avere influenzato in maniera surrettizia il lavoro del censore e degli altri redattori. Latenti della personalità di questa figura non congruenti con tale prospettiva, come l'associazione con Caino, lasciano intendere che l'interpretazione di Esaù da parte di *Neophyti* abbia attraversato stadi diversi.

Torniamo un'ultima volta all'identificazione tra Roma ed Esaù che, secondo alcuni studiosi, risalirebbe ai tempi di Erode l'Idumeo, il cui appellativo sarebbe pertanto passato ai suoi padroni, i Romani, quindi ai cristiani, allorché essi convertirono i Romani (cfr. *Taan.* 1,64 a.). Tuttavia, come abbiamo visto, le fonti intertestamentarie fanno già riferimento all'identificazione Esaù = Edom e

¹Cfr.K.Thraede, *Jakob und Esau...*, art.cit., coll.1122-23.

²Cfr.R.Syrén, *Ishmael and Esau in the Book of Jubilees and Targum Pseudo-Jonathan*, in D.R.G.Beattie-M.J.McNamara ed., *The Aramaic Bible. Targums in their Historical Context, Journal for the Study of the Old Testament Supplement Series* 166, Sheffield, Sheffield Academic Press 1994, pp.310-15, specialmente pp.312-14 e C.T.R.Hayward, *A Portrait of the Wicked Esau in the Targum of Codex Neofiti I*, in D.R.G.Beattie-M.J.McNamara ed., *The Aramaic Bible...*, op.cit., pp.291-309, specialmente p.292. La guerra finale tra Giacobbe ed Esaù, suscitata di sorpresa da quest'ultimo, è narrata in Ginzberg, pp.169-172 (vedi anche le note relative).

³Cfr.R.Syrén, *Ishmael and Esau...*, art.cit.

⁴Cfr. C.T.R.Hayward, *A Portrait of the Wicked Esau in the Targum of Codex Neofiti I*, art.cit.

passano sotto silenzio (si pensi a *Giubilei*) Roma. Secondo altri, tale simbologia rimonterebbe solo alla seconda parte del II sec. d.C.¹. La letteratura amoraica usa assai di frequente l'equivalenza Edom = Roma, più rara invece nella precedente letteratura tannaitica, dato che vari *tannaim* del 100 d.C. identificavano Roma preferibilmente con Amalek. Vari indizi lasciano credere quindi che Esaù sia ritornato alla ribalta con maggior veemenza a seguito della vittoria romana del 70 d.C.: se Edom era accusato di avere aiutato Babilonia all'epoca della distruzione del Primo Tempio, allorché i Romani rasero al suolo pure il Secondo e annientarono la nazione ebraica dopo ben due rivolte giudaiche, l'etichetta edomita passò su di loro spontaneamente, tanto più che Edomiti e Romani avevano in comune la simbologia dell'aquila e della scrofa. A Esaù vennero attribuiti pertanto tutti i misfatti di cui i giudei erano stati testimoni in Palestina sotto la dominazione romana: omicidi, stupri, corruzione, incredulità, scherno delle cose sante, dell'immortalità dell'anima, della circoncisione. L'identificazione è chiara in tutta la letteratura successiva alla rivolta di Bar Kochba; in seguito, crollato l'impero romano, Edom sarà assimilato alla Chiesa, oppure ai *goym*, i non circoncisi².

Filone e Giuseppe Flavio

Filone, a fronte del luminoso ritratto di Giacobbe, ricco di virtù³, riserva ad Esaù un trattamento a dir poco aspro, accumulando su di lui ogni sorta di accusa: licenza, crudeltà, codardia, arroganza, ignoranza (cfr. *fug.* 39, *congr.* 54)⁴. Per questo, egli si serve dell'etimologia per allegorizzarne la figura e ritenerlo un malvagio privo di razionalità in *sacr.* 17; *congr.* 61; *quaest.in Gen.* 6,161: Esaù, secondo Filone, significherebbe infatti o "oggetto fabbricato", in quanto falsità e artificio, oppure "quercia", come simbolo di durezza⁵; si vedano anche *fug.* 39 e 42.

Un'interpretazione allegorica che rimarrà nella tradizione alessandrina fino ad Origene è che i due fratelli rappresentano, parallelamente alla coppia Caino e Abele, le due tendenze opposte dell'anima al bene e al male, alla virtù e al vizio (o passione), alla ragione e all'irrazionalità compresenti nello spirito umano: cfr. *sacr.* 4-5, *det.pot.ins.* 45-46, *congr.* 129 e *praem.poen.* 59, 62-63, *ebr.* 9-10, *rer.div.her.* 252, *quaest.in Gen.* 6,157, 159, 162 e 169-70; *migr.Abr.* 153 (ove l'essere irsuto di Esaù rinvia al male di contro a un Giacobbe dalla pelle liscia, per cui cfr. anche *leg.all.* 2,59), *leg.All.* 3,2

¹Cfr. Ginzberg, p.232, nota 19.

²Cfr. K.Thraede, *Jakob und Esau*, art.cit., coll.1131-32 (con bibliografia); A.Schenhar, *Esau*, in K.Ranke et alii hrsgb., *Enzyklopädie des Märchens. Handwörterbuch zur historischen und vergleichenden Erzählforschung*, Bd. 4, Göttingen-Berlin-New York, W. de Gruyter, 1984, pp.394-97; H.Freedman, *Jacob and Esau. Their Struggle in the Second Century*, *Jewish Biblical Quarterly* 23 (1990), pp.107-15. *Edom*, in *Encyclopaedia Judaica*, art.cit., col. 379, rifiuta che tale identificazione sia invalsa a causa di Erode, perché essa apparirebbe esplicitamente solo alla fine del II sec., quindi lungi dal periodo del regno erodiano. Da questo punto di vista ritengo dunque troppo semplicistica la soluzione offerta da Zeitlin (cfr. S.Zeitlin, *The Origin of the Term Edom for Rome and the Roman Church*, *Jewish Quarterly Review* 60 (1969), pp.262-63), secondo il quale l'appellativo Edom iniziò a essere usato per i Romani e i cristiani solo dopo che, divenuto il cristianesimo religione ufficiale, gli Ebrei cominciarono a essere perseguitati e a utilizzare conseguentemente un nome in codice per l'autorità nemica (specie a seguito della proibizione, successiva al concilio di Nicea del 325, delle riunioni del Sinedrio volte a decidere la data pasquale). Come abbiamo visto, esistono invece indizi di una diffusione di gran lunga precedente di questa identificazione; inoltre, il pretesto occasionale di un nome in codice non può che seguire, e non provocare, l'ampio movimento corrispondente all'evoluzione di un personaggio e della sua interpretazione durante dei secoli. La convergenza tra Esaù, il capro (suo simbolo perché peloso), Edom, satana e i cristiani, è commentata, con l'aggiunta di numerosi fonti ebraiche medievali, in L.Zunz, *Literaturgeschichte der Synagogen Poesie*, Hildesheim, G.Olms Verlagsbuchhandlung, p.620.

³Cfr.K.Thraede, *Jacob und Esau...*, art.cit., coll.1125-30, soprattutto coll.1126; P.Von Gemünden, *La figure de Jacob à l'époque hellénistico-romaine: l'exemple de Philon d'Alexandrie*, in J.D.Macchi-T.Römer edd., *Jacob. Commentaire à plusieurs voix de Gen. 25-36...*, op.cit., pp.358-70, soprattutto p.363.

⁴Cfr.L.H.Feldman, *Josephus' Portrait of Jacob*, *Jewish Quarterly Review* 79 (1988-89), pp.101-151, specialmente pp.119-120. L'articolo dedica comunque alcuni accenni anche a *Giubilei*, al *Nuovo Testamento* e al rovesciamento (definito da Feldman un fatto « truly ironic ») del valore di questo personaggio da parte dei Padri.

⁵La Starobinski tenta di spiegare questa etimologia col confronto con l'ebraico *assaoui*, "fatto": cfr. E.Starobinski-Safran ed., *De fuga et inventione* (Les oeuvres de Philon d'Alexandrie 17), Paris, Cerf, 1970, p.126, nota 4.

e *quaest.in Gen.* 6,160 e 165 (ove Esaù, il vizio, viene rapportato alla vita selvatica, laddove Giacobbe, la virtù, a quella cittadina e domestica), *quaest.in Gen.* 3,88-89 (Esaù è prototipo dell'uomo schiavo, Giacobbe del savio, padrone di sé; l'idea che Esaù incarni le passioni e che sia asservito ad esse è sottintesa anche da *leg.all.* 3,190-193 e *congr.* 175) e *Sacr.* 81 (egli rappresenta i vizi e le passioni di contro alla ragione, *Logos*). Del resto, anche se il vizio precede nella formazione dell'animo umano, la virtù assume la primogenitura per dignità, acquisendo ogni bene a buon diritto: cfr. *quaest.in Gen.* 6,157, *sacr.* 17-18, *sobr.* 26, *leg.all.* 191-92. In memoria di Esaù, anche gli Edomiti suoi discendenti vengono descritti da Filone in *vit.Mos.* I,240-49 come dei perfidi insensati, desiderosi di danneggiare con ogni mezzo il popolo ebraico fratello di ritorno dall'Egitto. Giuseppe Flavio parla di Esaù in *ant.* 1,258; 1,265-77; 1,295; 1,326-30; 1,335-36 e 2,1-5; al par.1,258 l'autore introduce un'etimologia insolita per il nome, che egli fa derivare da un vocabolo arabo (non a caso), il quale significherebbe "irsuto". Il racconto ripete quello biblico, ma con sottili varianti e aggiunte, che permettono a Giuseppe Flavio di smussare i tratti tradizionalmente negativi del suo personaggio; ad es., a 1,335-36 egli sottolinea la cordiale benevolenza di Esaù per il fratello. Forse, dato che i lettori di Giuseppe erano i Romani, è possibile che alcuni di loro sapessero dell'associazione ebraica tra la loro progenie ed Esaù in senso dispregiativo, a seguito dell'alleanza con l'Idumeo Erode¹.

Il Nuovo Testamento

Esso prosegue la tradizione negativa giudaica in *Eb.* 12,16, che sottolinea come Esaù abbia venduto la benedizione della primogenitura per un piacere passeggero, per cui risulta privo di ogni comprensione per il sacro e dedito alla fornicazione: per di più, le sue lacrime e la sua penitenza si rivelano inutili allo scopo di recuperare quanto perduto².

Ma il passo che ha segnato il destino esegetico del personaggio nella cultura cristiana è *Rom.* 9,10-13³. Quivi, Paolo affronta un problema che lo punge sul vivo, il fatto che non tutto Israele, quell'Israele a cui lui stesso appartiene e che gli sta tanto a cuore, abbia riconosciuto il Messia, donde il conseguente interrogativo sulla sua salvezza. L'Apostolo elabora allora una profonda riflessione sull'essere di Israele, radicandola nei primordi della vicenda dei patriarchi e fondandosi sul fatto che l'appartenenza al popolo eletto non si decide solo sulla base del legame di sangue, ma è frutto di una libera scelta da parte di Dio (lungi però da ogni determinismo): perciò egli afferma, "Non tutto Israele è Israele". L'esempio più pregnante di tale possibilità di scelta è offerto proprio dai due gemelli Giacobbe ed Esaù, a proposito dei quali Paolo cita *Mal.* 1,2-3: prima che essi

¹Sul trattamento di Esaù da parte di Filone e Giuseppe Flavio, cfr. C.T.R.Hayward, *A Portrait of the Wicked Esau in the Targum of Codex Neofiti I*, in D.R.G.Beattie & M.J.McNamara edd., *The Aramaic Bible*..., op.cit., specie p.292.

²Cfr.K.Thraede, *Jakob und Esau*..., art.cit., col.1138.

³Per un commento adeguato di questo brano, non a caso, uno dei capisaldi della controversia sul rapporto tra grazia e libertà umana, cfr. K.Thraede, *Jakob und Esau*..., art.cit., coll.1132-34; H.Oltamare, *Commentaire sur l'Épître aux Romains*, tome II, Genève-Paris, Cherbiliez-Fischbacher, 1882, pp.254-77; W.Sanday-A.C.Headlam, *A Critical and Exegetical Commentary to The Epistle to The Romans* (The International Critical Commentary), Edinburgh, Clark, 1914⁵ (ed. originale 1895), pp.238-48; J.Knox-G.R.Cragg, *The Epistle to the Romans*, in *The Interpreter's Bible. Volume IX. The Acts of the Apostles. The Epistle to the Romans*, Nashville, Abingdon, 1954, pp.353-668 (541-44); H.Schlier, *La lettera ai Romani* (Commentario Teologico del Nuovo Testamento), (trad.it.), Brescia, Paideia, 1982 (ed.originale tedesca, Freiburg in Brigsau 1977), pp.472-79; R.Pesch, *Römerbrief* (Die neue Echter Bibel. Kommentar zum Neuen Testament mit der Einheitsübersetzung), Würzburg, Echter Verlag, 1983, pp.76-8; J.Murray, *The Epistle to The Romans*, vol.II (The New International Commentary on the New Testament), Grand Rapids, Michigan, Eerdmans Publishing Co., 1984, pp.8-24; D.Zeller, *Der Brief an die Römer* (Regensburger Neues Testament) Regensburg, Verlag F.Pustet, 1985, pp.174-77; M.Theobald, *Römerbrief. Kapitel 1-11* (Stuttgarter Kleiner Kommentar Neues Testament 6/1), Stuttgart, Verlag Katholisches Bibelwerk GmbH, 1992, pp.263-67; J.A.Fitzmyer, *Romans* (The Anchor Bible 33), New York-London, The Anchor Bible, 1993, pp.558-64; D.J.Moo, *The Epistle to the Romans*, (The New International Commentary on the New Testament), Grand Rapids, Michigan-Cambridge UK, W.B.Eerdmans Publishing Company, 1996, pp.570-88, che sottolinea l'importanza del brano nella controversia tra arminiani e calvinisti (vedi soprattutto p.583).

avessero compiuto alcunché per meritare o demeritare il favore divino, Dio si esprime per Giacobbe, gratuitamente, e postpose Esaù (cfr. *Gen. 25, 23*). Il rifiuto di Esaù rappresenta quindi la gratuità dell'elezione divina, non dipendente da meriti o da condizioni privilegiate, quale in questo caso la primogenitura. Qui Paolo perpetua e al tempo stesso rivoluziona la prospettiva rabbinica: in effetti, egli non si esprime sulla malvagità presunta di Esaù (sotto questo aspetto è importante ricordare che in Paolo, Giacobbe ed Esaù rappresentano anche i popoli che da loro discendono). La mancata conversione d'Israele, a parte un resto, quel resto che ora converge nella Chiesa assieme ai gentili convertiti, introduce all'interno del popolo ebraico una scissione: come Esaù non fu figlio primogenito di Isacco a causa di una scelta divina (e non per motivi concreti, come ribattevano i rabbini), così Israele non consiste nell'appartenenza ad una razza o nel possesso della *Torah*, ma nella grazia, libero dono di Dio. L'Apostolo prepara così il trasferimento delle prerogative di Israele alla Chiesa, la nuova comunità fondata sul resto ebraico e sui pagani. Indubbiamente, i successori di Paolo hanno poi ulteriormente sviluppato il motivo del rifiuto di Esaù, identificato con gli Ebrei e postposto a Giacobbe; Paolo, tuttavia, non si situa ancora nella corrente della presa di posizione polemica contro Israele da parte cristiana.

Le fonti cristiane antiche - Le liste testimoniali

Tra i cristiani, sulla scia delle fonti giudaiche, Esaù è legato alla sequela dei malvagi, in opposizione ai buoni. Clemente Romano, nella sua *Epistola ai Corinti*, spinto dallo stato di agitazione di quella comunità, lo addebita alla gelosia e nel cap. 4 riassume la storia della salvezza sotto questo punto di vista, elencando vari personaggi che si lasciarono trascinare da questo vizio: ovviamente, Esaù compare al secondo posto immediatamente dopo Caino, ed è seguito dai fratelli di Giuseppe, dagli Egiziani che scacciarono Mosé, da Aronne e Myriam, gelosi sempre di Mosé, da Dathan, Abiram e Saul¹.

Liste di questo tipo dovevano essere correnti nella catechesi dei primi secoli dell'era cristiana: un altro degli elenchi più esemplificativi di malvagi vetero-testamentari è contenuto nel trattato associato al nome d'Ippolito *De Davide et Goliath* 10,4, che conta, come esempi della seduzione operata dal maligno, il peccato dei progenitori, Caino, i giganti, Cam, Esaù, i fratelli di Giuseppe, il Faraone, gli Ebrei ribelli nel deserto, Golia. In forma ancora più estesa, nel trattato esegetico, sempre attribuito a Ippolito, *De cantico*, 2,9-31, laddove il discorso si focalizza sul paragone Cristo-unguento prezioso (altro tema che aveva raccolto intorno a sé numerosi *testimonia*²), l'esegeta cita una lista assai lunga di esempi in cui "buoni" e "cattivi" sono mescolati, gli uni in quanto ispirati dal Cristo-profumo, gli altri per averlo dispreziato: i "buoni" sarebbero Eber, Abramo, Isacco, Giacobbe, Tamar, Giuseppe, Mosé, Aronne in quanto primo pontefice, Fineas, Giosué, David, Salomone, Daniele ed i tre giovinetti della fornace, infine Giuseppe e Maria; i malvagi invece, Cam, Nimrod, Esaù e (dopo numerosi esempi positivi) Giuda, nel nome del quale, tuttavia, per via del ricordo dell'episodio di Betania, si apre anche la lista.

Un *testimonium* simile, ma positivo, una sorta di rovescio della medaglia di quello in cui si menziona Esaù, è alla base di Cipriano *patient.* 10, dove compaiono Abele, Abramo, Isacco, Giacobbe, Giuseppe, Mosé, David come modelli di pazienza. Di converso, nel suo elogio di questa virtù, Cipriano impiega anche una collezione di segno opposto nel par. 19: Adamo peccatore, Caino, Esaù, il popolo giudaico nel deserto sono esempi d'impazienza, un peccato a cui vengono fatti risalire pure l'eresia ed il rifiuto giudaico. Analogamente, questa volta con l'invidia come punto di riferimento, Cipriano ricostruisce la storia della salvezza in *zel.* 5, elencando Caino, Esaù, i fratelli di Giuseppe, Saul, gli stessi giudei assassini del Cristo, come rei di questo peccato³. In *Fort.* 11, Abele, Giacobbe, Giuseppe, Davide e così via sono vittime degli iniqui (seguono numerosi altri

¹Per questo passo cfr. pure il capitolo su Caino, pp.91-120 e K.Thraede, *Jakob und Esau...*, art.cit., p.1138.

²Su Cristo-unguento, cfr. per esempio Giustino, *dial.* 86,3.

³Anche questo passo è già stato menzionato nel capitolo su Caino, pp.91-120.

esempi di santità perseguitata, soprattutto i profeti); infine, nell'epistola 59,2, nel corso di un'esortazione al vescovo Cornelio a star saldo nella fede, nonostante le minacce di eretici, pagani e giudei, Cipriano impiega un'altra lista testimoniale di innocenti perseguitati, Abele, Giacobbe e Giuseppe; e, poco dopo, ricorda il tradimento di Giuda.

Gli esempi di liste del genere sono senza numero. Proprio al principio del suo *De libero arbitrio*, Metodio (cfr. 1), nel corso di una sorta di *captatio benevolentiae*, esorta il suo ascoltatore a non nutrire nei suoi confronti l'invidia e l'odio che spinsero Caino, Esaù ed i fratelli di Giuseppe contro i loro congiunti. Poi Origene, *Orat.* 29,18, nel discutere sulla necessità della tentazione affinché le male tendenze siano svelate, menziona il peccato di Eva, Caino, la mancanza di rispetto di Cam nei confronti del padre Noé ubriaco ed Esaù, che già prima delle insidie tese al gemello rivelava la tendenza alla malvagità e all'impurità (è chiaro qui il riferimento implicito alla tradizione targumica); segue infine un modello positivo, Giuseppe, che seppe resistere alla seduzione della sua padrona. Tracce di materiale analogo si trovano nel *Commento ai Salmi* 93,2 di Eusebio di Cesarea (cfr. 23,1196,37), in cui incontriamo un breve elenco di iniqui che prevalsero a torto sui giusti (Caino, come ovvio, i giganti diluviani, Esaù, i fratelli di Giuseppe), oppure anche in Didimo Alessandrino, *comm.in Gen.* 144,25, dove, rispetto alla successione Abramo-Isacco-Giacobbe-Giuseppe, in cui il legame generazionale si esprime pure nella virtù, si afferma che Esaù rimase un figlio esclusivamente carnale di Isacco. Una lista probabilmente molto vicina alle origini è anche quella dei fratelli maggiori empi (Caino, Esaù, Ruben) riportata da Anfilochio nell'omelia *In occursum Domini*.

Quindi, i primordi della catechesi evangelica devono aver conosciuto sunti e liste di *excerpta* e nomi che facilitavano l'apprendimento, specie mnemonico, della storia della salvezza, organizzate tematicamente sulla sua falsariga; esse confluivano poi nel genere dei *testimonia*¹. Un ambito privilegiato per la formazione e diffusione di tali elenchi deve essere stato quello dell'anamnesi liturgica. La ricognizione dei passi in cui compare il nome di Esaù invita a supporre la sua appartenenza ad elenchi quali quello dei malvagi e dei viziosi di vario genere o dei fratelli maggiori ripudiati a vantaggio dei minori, come tipologia dell'avvicendamento tra Sinagoga e Chiesa. Non a caso, il vizio che costituisce più spesso la parola-chiave di queste raccolte è l'invidia e la gelosia: ciò è chiaramente in relazione con il tema del ripudio d'Israele, come conferma il fatto che i giudei uccisori del Cristo, Israele colpevole o simili allusioni alla colpa del popolo eletto siano più volte introdotte in tali elenchi.

Esaù come capostipite di Edom

Se passiamo invece alle caratteristiche del personaggio qui studiato, quella principale è il suo essere il capostipite di Edom: i Padri lo ricordano a ogni piè sospinto e ne traggono ogni sorta di allegorie negative. Origene, che non si è interessato molto a questa figura, apparentemente più consona ai primi due secoli dell'era cristiana ed ai *testimonia* del II sec., tuttavia identifica correttamente Esaù con Edom in un frammento catenario sulle *Lamentazioni* (cfr. 29): il significato "terra rossa" del nome spiega la condizione terrestre di Esaù in contrasto con quella celeste di Giacobbe. L'idea compare anche nel frammento 117 e, nei termini dell'ascetismo origeniano, è l'allegoria peggiore che si potesse immaginare. Difatti, nell'*Omelia sui Numeri* 18,4,5, Esaù, ovvero Edom, rappresenta la carne, nemica dello spirito, ma dal Cristo sottomessa a quest'ultimo. Pure il frammento catenario 6 su *ISamuele* parla di Esaù come rosso, ma in quanto omicida e peccatore. Eusebio, in *onomast.* 102,23 e in numerosi altri passi (come *comm.in Is.* 1,80,7-10), identifica esplicitamente, in ossequio alla tradizione, Esaù con Edom e l'Idumea sulla base di *Gen.* 36,16; la regione, si sa, possedeva una pessima fama, come è ricordato, ad es., in *comm.in Ps.* 23, 572,29 o 23,1332,49-52, tanto che in

¹M.Albl, «And Scripture cannot be broken». *The Form and Function of Early Christian Testimonia Collections* (Supp.NT 96), Leiden - Boston - Köln, Brill, 1999, pp.85 e 111.

praep.evan. 9,1,18,6 Edom ed Esaù vengono assimilati a potenze demoniache al pari di altre popolazioni pagane quali i Moabiti.

Esaù il “malvagio”

Su Esaù, come già in ambito giudaico, si accumulano quindi tutte le peggiori caratteristiche: in ossequio ad un’antico filone esegetico è considerato un goloso, come afferma Tertulliano in *ieiun.* 17,1-2 (tuttavia questo vizio lascia trasparire la lussuria). Pure Origene, di solito parco di riferimenti su tale figura, vi vede l’antonomasia del vizio di contro alla virtù, rappresentata da Giacobbe¹. Più tardi, Anfiloquio di Iconio, in *haer.* 22, sempre sulla scia di Paolo, interpreterà questo tratto di carattere come simbolo di fornicazione. Secondo l’autore dell’opera, di solito attribuita al Nisseno, *De vita Sancti Patris Ephraem Syri* (PG 844 B12), la promogenitura rifiutata simboleggia il retto insegnamento della Chiesa, per cui Esaù, come già nella letteratura rabbinica, sarebbe il primogenito degli eretici. Un’ultima curiosità: nel solco della tradizione che vede in Esaù l’arcieretico, si può situare anche la notizia, riportata da Epifanio in *mens.* 443-45, secondo cui questi fu l’inventore della (empia) tecnica medica con cui certuni facevano cicatrizzare e scomparire la circoncisione, per dissimulare la propria origine ebraica: e abbiamo visto che il motivo è già oggetto della riprovazione giudaica.

Il motivo di Esaù e dei due popoli

Tuttavia, il passo paolino sopracitato invita a considerare come ancora più importante per la Chiesa primitiva il filone interpretativo classico che vedeva in Esaù il primogenito ripudiato a vantaggio di Giacobbe, quindi tipo, paradossalmente, del popolo ebraico reo nei confronti del Cristo e soppiantato dai gentili e dalla Chiesa (mentre per gli Ebrei egli aveva invece simboleggiato il pagano per eccellenza!). Già in *test.B.* 10,10 (interpolazione cristiana) il patriarca e la sua discendenza costituiscono il prototipo dei pagani convertiti a Dio, che convincono di colpa l’Israele incredulo: dappprincipio, quindi, in ambiente giudeo-cristiano, Esaù sarà stato percepito come simbolo dell’“altro”, in questo caso il gentile, poi convertito, e ciò sulla scia dell’identificazione giudaica tra Edom e i gentili. Tuttavia l’inversione, per cui esso sarebbe poi divenuto l’emblema dell’ebreo incredulo, probabilmente per i cristiani di origine gentile, avvenne piuttosto alla svelta². Uno dei passi più antichi in cui è chiara la dicotomia Giacobbe = cristiani / Esaù = giudei è, non a caso, *Barn.* 13,2, che segue la serie testimoniale delle benedizioni in cui i maggiori sono soppiantati dai minori, come nel caso di Ephraim e Manasse³. Tertulliano, in *Marc.* 3,24,8-9, a questa opposizione, che rende Esaù “maggiore per nascita, ma minore per affetto” aggiunge quella tra benedizioni celesti e terrestri. Sempre Tertulliano, in *pud.* 8,8, offre una lunga discussione sul tema dei due fratelli, a partire dalla parabola lucana del figliol prodigo: l’autore rifiuta l’identificazione tradizionale del maggiore con Israele e del minore con la Chiesa, dato che il figlio fedele rappresentato nel racconto evangelico è troppo fedele per corrispondere ai giudei apostati! L’asprezza di Tertulliano incide non poco sui suoi metodi esegetici e sulla sua recezione delle interpretazioni tradizionali, come del resto è perspicuo anche dall’interpretazione da lui fornita per altre parabole precedenti⁴. Tuttavia, l’ordine fissato da Dio fin dal parto di Rebecca, aggiunge l’autore, impone di vedere consuetamente nel maggiore il giudeo e nel minore il cristiano. Per rendere giustizia a Tertulliano dobbiamo anche aggiungere che, nonostante la sua acredine

¹Cfr. K.Thraede, *Jakob und Esau...*, art.cit., coll.1151-52.

²Si noti tuttavia che anche nella poesia latina Edom sarebbe spesso impiegato come sinonimo della Giudea: così almeno si afferma nell’articolo *Edom*, in *Encyclopaedia Judaica*, vol. VI, art.cit., p.378, anche se non sono riuscita a trovare alcun riferimento né nei dizionari di latino, né nel *Thesaurus Linguae Latinae*.

³Cfr., anche in questo caso, K.Thraede, *Jakob und Esau...*, art.cit., coll.1138-39.

⁴Ad esempio, la pecorella perduta (cfr. *pud.* 7,23) non è da identificare con un cristiano colpevole di un grave peccato, quale l’adulterio, dato che esso non può essere perdonato e comporta l’espulsione definitiva dalla Chiesa.

antigiudaica, egli conclude il brano augurandosi la conversione d'Israele. Non a caso, il parto di Rebecca è richiamato proprio all'inizio dell'*Adversus Iudeaos* come passo chiave (ma in un contesto meno acre), in cui si rievoca la profezia divina secondo la quale dalla matriarca sarebbero provenuti due popoli e il minore per nascita avrebbe prevalso sull'altro per elezione (cfr. Tertul. *Iud.* 1,3-4).

Altra pagina assai importante in cui il motivo dei due popoli viene abbinato alla tipologia dei due gemelli è Ireneo, *haer.* 4,21,2-3, brano sicuramente basato sui *testimonia* e in cui viene menzionato pure l'episodio della moltiplicazione del bestiame di Giacobbe (*Gen.* 30,37-39), passo citato rarissimamente e, fra l'altro, nel *dossier* peratrico¹. D'altronde, l'intero trattatello esegetico *Benedizioni di Isacco*, attribuito al fantomatico Ippolito, si sviluppa su questa simbologia: Esaù rappresenta il "malvagio" popolo giudaico, reo di aver ucciso il Cristo e pieno di peccati, laddove Giacobbe simboleggia il nuovo popolo eletto e Rebecca la Chiesa. Quindi (cfr. 27-29), Isacco benedì il figlio non tanto per i suoi discendenti, poi colpevoli, quanto per coloro che ne sarebbero derivati, il Cristo *in primis*, i cristiani poi. Anzi, la benedizione stessa sarebbe divenuta una prova dell'empietà giudaica².

Il tema divenne in breve tipico e ricorrente. Ne esistono più allusioni nel *Carmen Apologeticum* di Commodiano (cfr. 189; 251-2 e 537). L'anonimo *De recta in Deum fide*, dialogo tra un cattolico e alcuni gnostici, menziona questa interpretazione (Giacobbe = Chiesa, Esaù = giudei) in uno dei pochi accenni di esegesi allegorica del trattato (cfr. 1,20). La collezione ciprianea di *testimonia* riporta, non a caso, al par. 1,19, *Gen.* 25,23 in una breve lista sul motivo dei due popoli, assieme a *Os.* 2,25 + 1,10, estrapolato dal celebre passo paolino di *Rom.* 9,25-26. Lo stesso tema viene ripreso addirittura da Origene in *hom.in Gen.* 12,1-4, per quanto egli non mostri di amarlo molto (d'altronde, il par. 1 contiene un'allusione velata al problema della teodicea discusso più sotto): egli però, in linea col suo stile, non si sofferma tanto sull'interpretazione tradizionale, quanto su di un'allegoria morale che vede, nelle due genti, i vizi e le virtù contrapposti nel nostro cuore. È sottinteso che Esaù, ovviamente, rimanda al vizio. La tematica si riaffaccia, in versione tradizionale, anche in *hom.in Iud.* 5,5. Infine, l'anonimo autore del trattatello ps.ciprianeo *De montibus Sina et Sion* recupera, e con tono assai aspro, il contrasto tra Giacobbe ed Esaù come tipo di quello tra i due popoli nel quadro della netta opposizione tipologica tra Antico e Nuovo Testamento, tra giudaismo e cristianesimo (cfr. 3,3): il concetto viene ribadito al par. 6,2 dove, sulla scorta dell'oracolo malachiano, si parla addirittura di "odio" di Dio per la nazione ebraica.

I Padri latini

Questo motivo viene rievocato con notevole forza soprattutto nella Chiesa latina. Ilario, nel suo trattato tipologico *De mysteriis*, 19-26, si dilunga sul valore prefigurante di Esaù e dell'episodio della benedizione di Giacobbe: Esaù rappresenta il popolo che disperava della vita e della primogenitura a causa di semplici esigenze carnali e ha quindi rinunciato alla speranza messianica ed alle sue benedizioni per rifugiarsi nei beni immediati (una probabile allusione, stereotipata, al letteralismo di cui l'esegesi ebraica era accusata sovente dai Padri). Giacobbe, che sa rinunciare ai piaceri immediati, prefigura invece la comunità della nuova Alleanza, in accordo con la saggezza biblica che, nel raccontare gli avvenimenti del presente, profetizza quelli futuri. E, con rara benevolenza, Ilario conclude presagendo la conversione degli ebrei: come Isacco ha promesso al figlio, dopo la servitù, la possibilità di liberarsi dal giogo impostogli dal fratello, così nella realtà profetizzata i giudei potranno, se acconsentiranno liberamente, volgersi alla vera fede ed essere reintegrati nelle promesse divine.

Per Ambrogio di Milano la contrapposizione tra Giacobbe, virtuoso e mansueto, ed Esaù, vendicativo, iracundo ed intemperante, è più che ovvia, dualistica, ed impregna di sé buona parte

¹Cfr. *elench.* 5,17.

²Su questo scritto, cfr. pure K.Thraede, *Jakob und Esau*, art.cit., coll.1144-46.

dello scritto *De vita beata*. In 2,2,8, l'autore riprende il motivo della veste di predilezione, posseduta da Esaù, ma indossata da Giacobbe: in tal caso, si tratta del Vecchio Testamento, di quell'eredità spirituale che solo i cristiani, non gli ebrei, hanno saputo far rifulgere. Ciò prelude al paragone dei due fratelli con i due popoli, sviluppato a 2,3,10-13, paragone intrecciato al motivo del fratello schiavo delle passioni ed asservito a quello saggio grazie alla provvidenza paterna, così come la legge è asservita alla grazia ed il popolo veterotestamentario a quello neotestamentario. In Ambrogio, la simbologia dei due popoli è evidente anche in *De patriarchis* 1,3, ove la benedizione di Isacco è incorniciata nel ricordo di quella di Giacobbe a Manasse ed Ephraim; anche qui troviamo il parallelo con Caino e Abele, come in *De Cain et Abel* 1,1,4, dove pure Esaù e Giacobbe sono allegoria delle opposte tendenze dell'anima, l'una al male, l'altra al bene, l'una che ogni merito attribuisce presuntuosamente all'uomo, l'altra piamente riconoscente a Dio; anzi, la tendenza negativa precede nel tempo quella al bene, come mostra la priorità di Esaù, il cui nome significherebbe stoltezza (cfr. *De Cain et Abel* 1,4,12; questa etimologia è filoniana, cfr. *sacr.* 17). Il motivo ebraico della differenza tra i tipi di carne portati dai due fratelli sembra riflettersi pure nell'allegoresi ambrosiana, che considera il cibo offerto da Giacobbe come spirituale, parola di Dio, laddove Esaù si mostra tardo d'ingegno, inadeguato a tali altezze, ed opta per della carne selvatica (cfr. *fug.saec.* 8,50; *ep.* 20,4; in *De Cain et Abel* 2,6,20 il fatto che Esaù si contenti delle lenticchie, un cibo molle, cotto in acqua, indica la sua scarsa robustezza spirituale). Per il resto, Esaù è tipo dell'iracondo (cfr. *off.* 1,21,91; *ib.* 1,24,111; *epist. ex coll.* 14,100-103), rude e vizioso (cfr. *off.* 1,33,171), pigro e dedito all'ozio (*epist. ex coll.* 14,99), spiritualmente schiavo perché privo di autocontrollo e stolto (cfr. *ep.* 7,9), prototipo del primogenito non santo (cfr. *ep.* 14,3). È da notare soprattutto l'associazione di Esaù con Caino in vari punti del *De Cain*, nonché in alcune epistole ambrosiane e in svariati altri passi: segno che esisteva un legame stretto tra questi personaggi e motivi nella *haggadah*, specie pasquale, e, quindi, nei *testimonia*¹.

Gerolamo è forse tra i Padri quello che più parla di Esaù, spesso recuperando, in modo quasi filologico, l'equivalenza ebraica tra questa figura ed Edom e rifiutando quella tra Edom e l'Impero Romano, anche se l'antico popolo vicino d'Israele non ne esce con un ritratto migliore, al contrario². L'equivalenza percorre buona parte del suo libercolo *In Abdiam*, anche se in questo medesimo, al par. 1, egli applica l'identità di Esaù ai giudei infedeli ed agli eretici. Gerolamo riporta in *ep.* 36,16 l'interpretazione tradizionale che egli fa risalire a Ippolito e che trova dei paralleli in Vittorino: Isacco sarebbe il Padre, Rebecca lo Spirito Santo, Esaù il popolo ebraico e nientemeno che il diavolo, Giacobbe la Chiesa ed il Cristo. Il Padre (la cui cecità corrisponderebbe alla progressiva corruzione del mondo) affida la Legge prima ai giudei; lo Spirito Santo (Rebecca), con la sua preveggenza, esorta alla redenzione, compiuta da Giacobbe-Cristo. La benedizione prefigura il regno di Dio, concesso grazie alla fede del nuovo popolo eletto. L'esegesi è molto dettagliata e sfrutta ogni particolare dell'episodio della benedizione dei due gemelli: tuttavia, qui è sufficiente osservare il ruolo negativo di Esaù, che viene messo in parallelo non solo con i giudei, ma addirittura col diavolo, il quale, come Ippolito afferma esplicitamente, si era già manifestato in Caino; del resto, entrambi i casi precorrono Giuda. Anche qui, evidentemente, ritornano i legami testimoniali osservati sopra, nonché il rifiuto dell'esegesi tradizionale ebraica, a Gerolamo ben nota, secondo cui Edom equivaleva a Roma.

Il motivo dei due popoli è talmente corrente da riverberarsi in un sermone di Cromazio d'Aquileia (cfr. *serm.* 9,6) e nei versi di Paolino di Nola (cfr. *carm.* 15,85-94), che, non a caso, paragona il suo santo prediletto, Felice, a Giacobbe, mentre il fratello di lui Ermia, datosi alla vita militare, ad Esaù: il paragone implica una netta contrapposizione tra i due, laddove i gemelli di Rebecca rappresentano ancora una volta i cristiani e i giudei.

¹Per i passi ambrosiani del *De Cain* e quelli in cui compare Caino, cfr. ancora la parte su *Caino*, 116-18, e A.V.Nazzaro, *Ambrosiana IV. Su « Cain »* 1,3,11-4,12, *Studi tardo antichi* 8 (1989), pp.255-69.

²Cfr. K.Thraede, *Jakob und Esau*, art.cit., coll.1181-82.

A chiusura dell'evo antico si colloca l'opera immensa di Agostino, il quale allude varie volte al personaggio di Esaù, ovviamente seguendo le tendenze dell'esegesi precedente. Anche per lui egli è l'avo di Edom (cfr. *quaest.in Gen.* 120-121, *loc.Gen.* 131 e *loc.Num.* 67) e simbolo della Sinagoga, come Giacobbe della Chiesa (cfr. *in.psalms.* 78,10); Esaù rappresenta il popolo giudaico, il maggiore rifiutato (non a caso, Agostino fa risalire il suo nome alla parola "odiato", cfr. *quaest.in Dt.* 56), obbligato al servizio nei confronti del popolo cristiano, ma libero di scegliere la conversione e di essere libero (come già in Ilario: cfr. *serm.* 5,4-5). Nelle *Epistole* (cfr. 196,3,13), l'autore sviluppa il concetto paolino chiarendo che, stando alla lettera, Esaù sarebbe il capostipite degli Idumei e Giacobbe degli Israeliti, mentre, secondo l'interpretazione spirituale, sono i cristiani i veri figli di Giacobbe, laddove i giudei discendono da Esaù. Il *serm.* 4 è interamente dedicato alla riflessione sui due fratelli: il maggiore è l'uomo attaccato alle realtà della carne (cfr. 4,3 e 4,27), il simbolo dell'economia antica, temporale, fondata sul Vecchio Testamento e precedente quella spirituale evangelica, come la carne precede lo spirito, ma resta inferiore ad esso (4,8; non per nulla Isacco, che rappresenterebbe l'alleanza antica, predilige Esaù, mentre Rebecca, la Chiesa, privilegia Giacobbe, cfr. 4,11-13). I due fratelli corrispondono ai due popoli, i giudei ed i gentili (cfr. 4,17). Come la benedizione diretta al maggiore ha raggiunto il minore, così i cristiani usufruiscono delle promesse fatte agli ebrei e l'intera vicenda appare così segno di una realtà più alta (cfr. *quaest.in Gen.* 79 e 81). Ma è soprattutto la *Città di Dio* l'opera in cui l'autore parla nella maniera più incisiva di Esaù: a 16,35 e 16,42 Agostino ripete l'interpretazione tipologica secondo cui Esaù rappresenta i giudei e Giacobbe i cristiani. Per questo appare un po' insolito, ma in linea con la tradizione biblica e giudaica, che a *civ.D.* 18,31,1, seguendo gli oracoli di Abdia sull'Idumea, Agostino abbini la stirpe di Esaù alla progenie dei gentili che si convertirà al Cristo ed alla Chiesa, così come il profeta presagì che anche Edom sarebbe stato, alla fine, regno di Dio. In modo più originale (che ritroveremo in Cesario di Arles) i due gemelli rappresentano invece i cristiani buoni e cattivi in *in evang.Ioh.* 11,10.

I due fratelli sono, anche per Agostino, argomento di riflessione sulla grazia; in un parallelo molto fine, anche se desunto da materiali tradizionali, in *conf.* 7,9,15 e *serm.* 4,12 Esaù viene detto aver perso la primogenitura per le lenticchie, un piatto egiziano (dall'Egitto provenivano lenticchie di prima qualità): e analogamente, il popolo ebraico ormai libero ripiega verso l'idolatria e si lascia andare all'adorazione del vitello d'oro, di un idolo egizio, nel deserto. Del resto, anche l'Ipponense ricorda la gola di Esaù (cfr. *conf.* 10,31,46; *civ.D.* 16,37; *serm.* 207,2; *ib.* 208,1; *ep.* 36,5,11-12;) e dedica gran parte del *serm.* 4 al concetto che chi vive secondo la carne segue l'esempio del patriarca edomita: tanto che i donatisti e gli eretici o i cattivi cristiani in genere, in 4,33-35, sono detti discendere da quegli uomini carnali che, stando alla profetica benedizione di Isacco al figlio, sono perennemente destinati al servizio degli spirituali, come Esaù nei confronti di Giacobbe. Infine, in *serm.* 4,14, *ib.* 4,31, *ib.* 5,4 e 361,16,16, l'Ipponense equipara il suo essere peloso ai peccati e considera il personaggio immagine della malvagità¹.

Prima di concludere questo *excursus* sui Padri latini, vorrei ricordare una sibillina affermazione di Draconzio, poeta cristiano dell'antichità tardiva, secondo cui i Romani ed i pagani in genere discenderebbero da Esaù (cfr. *Carmen de Deo* 141-44). La nota relativa nel volume del Migne riporta alcune leggende prossime²: una non meglio precisata tradizione orientale che farebbe derivare i Romani da una colonia idumea; un'altra secondo cui un discendente di Esaù sarebbe stato uno dei compagni di Enea, senza parlare della citazione di alcune iscrizioni palermitane che attribuirebbero la fondazione di Palermo ad una simile colonizzazione leggendaria. Si aggiunge anche un'analoga notizia musulmana che farebbe derivare i Romani dalla famiglia di questo patriarca. Ovviamente, come il commentatore dell'edizione afferma, si tratta di creazioni giudaiche volte a screditare i Romani, ma appare insolito il fatto che esse siano state recuperate pure da alcuni cristiani come Draconzio.

¹Sull'esegesi agostiniana in relazione ad Esaù, cfr. K.Thraede, *Jakob und Esau*, art.cit., coll.1184-93.

²Cfr. PL 60,848C-849D.

I Padri greci

Il figlio maggiore di Isacco gode anche tra i Padri greci di poca stima: Basilio, in *Spir.* 20,51 approva la benedizione che lo sottoponeva al fratello, in quanto egli era privo di discernimento e, quindi, incapace di badare a se stesso; in *jej.* 1,6 lo ricorda come esempio di gola e scarsa temperanza. Esaù è tipo di Israele, quell'Israele che accetterà alla fine dei tempi la rivelazione di Gesù secondo 3,160a e 5,261a (con allusione anche all'episodio delle greggi). La tipologia si fonda sull'identità Giacobbe= Cristo: dopo aver accolto nel suo regno tutte le greggi (simbolo delle nazioni), il Cristo abbraccerà anche Israele. Esaù e Giacobbe, come già in Paolo, sono al centro della discussione sul perché dell'elezione divina in Giovanni Crisostomo, *In Rom.* 16,5-6: tuttavia la soluzione, piuttosto piatta, proposta dall'oratore è che la prescienza divina avrebbe prescelto Giacobbe per la sua rettitudine. Si noti pure che, non a caso, il contesto dell'omelia è di coloritura anti-giudaica. Nella stessa collezione di omelie è notevole che la violenza di Esaù, che Rebecca cerca di ammansire, sia paragonata al delitto di Caino in *In Rom.* 23,5. Per il resto, il capostipite di Edom è prototipo del goloso in Giovanni Crisostomo, *hom. in Ac.* 27,3, mentre *hom. in Heb.* 31 si dilunga sui suoi vizi, del tutto tradizionali, sulla base dei passi dedicati ad Esaù nell'epistola relativa: da ricordare appaiono soprattutto le frasi in cui il personaggio è detto non avere ricevuto il perdono poiché la sua penitenza non era sincera -come Caino.

Il brano però che forse più sfrutta il motivo anti-giudaico è nella patristica greca un passo di Cirillo di Alessandria, *glaph.Gen.* 3,2-3, dove il contrasto tra i due popoli si fa, se possibile, ancora più netto: al primogenito Esaù=Israele, duro, rosso perché crudele, irascibile, si oppone il popolo cristiano redento dal Cristo; da un lato il popolo eletto, dedito alla vita agreste, crudele, tutto preso dalle realtà terrene e macchiatosi del sangue dei profeti e del Messia, dall'altro il mite e mansueto popolo cristiano, vittorioso e prediletto a danno del suo predecessore (tuttavia, nel libro 5 si pronostica la conversione di Israele, così come Esaù si riconciliò col fratello)¹.

Gnostici

La prospettiva gnostica sui due gemelli ed i problemi esegetici e teologici cui le loro figure potevano dare lo spunto, è ben riassunta da Origene (che nomina Marcione, Valentino e Basilide in proposito) in *princ.* 2,9,5-7: il diverso destino di Giacobbe ed Esaù, stabilito fin da prima della loro nascita, poneva il problema della teodicea, cioè perché gli uomini ricevano un fato più o meno favorevole e nascano in condizioni più o meno vantaggiose senza alcun merito o colpa². Se il mondo va avanti a caso, non si può più parlare di provvidenza e bontà divina, né di creazione ispirata a queste prerogative. La risposta di Origene nei paragrafi seguenti si orienta, come è noto, verso la retribuzione divina fondata su di un atto di prescienza relativo a colpe o meriti delle creature precedenti la creazione stessa. I due gemelli sono quindi l'*exemplum* per antonomasia della vivace polemica tra gnostici e cristiani sul cuore del pensiero gnostico, l'*unde malum*, cui gli gnostici rispondevano mediante un complicato sdoppiamento della divinità ed un irrigidimento delle posizioni etiche, non lontano dalle tendenze dualistiche già avvertibili nell'ebraismo contemporaneo a Gesù. In questa diatriba, Giacobbe era il "buono", Esaù il "cattivo" da lunga tradizione: chiedersi perché entrambi fossero stati incasellati in questi due ruoli fissi, allorché vari spunti della Bibbia stessa alludevano al contrario, alla doppiezza di Giacobbe ed alla spontaneità di Esaù, implicava una rimessa in questione di tutta l'etica vetero-testamentaria e, nelle posizioni più spinte, di un rifiuto e ribaltamento della stessa, sulla base della nuova morale evangelica. Si noti

¹Cfr. PG 69,160-61 e 260-61 AB; sull'esegesi di Cirillo ed il suo tono nettamente anti-giudaico, cfr. K.Thraede, *Jakob und Esau*, art.cit., coll.1164-66.

²Una variante di questa concezione deterministica si trova in *princ.* 3,4,2, in cui si discute l'idea secondo la quale Giacobbe avrebbe ricevuto un'anima superiore e celeste, di contro a quella materiale e corporea, creata per l'appunto insieme al corpo e inferiore, del fratello.

che, ancora una volta, la riflessione origeniana prende l'avvio dal brano paolino di *Rom.* 9,11-14. Origene torna poi sul problema in *princ.* 2,8,3 e 3,1,22.

A proposito del medesimo interrogativo è degno di attenzione che Agostino ricorra, due secoli dopo, alla nascita dei due gemelli in *gen.ad litt.* 6,9,15-16 e *De anima* 1,12,15 per contestare proprio la risposta origeniana all'interrogativo angosciante sul peccato originale: l'Ipponense respinge, cioè, l'idea di peccato precedente la nascita e ricorda come, per S.Paolo (cfr.*Rom.* 9,11), Esaù e Giacobbe non avessero ancora commesso, prima del parto, alcunché di buono o di male per giustificare la scelta divina. D'altronde, egli ribadisce, entrambi erano soggetti al peccato originale, come tutti gli uomini. Che i due fratelli costituiscano, in quanto gemelli, l'*exemplum* prediletto da Agostino (e non solo) nelle discussioni sulla grazia, che non procede da alcun merito umano, è chiaro anche dal lungo passo di *ep.* 194,8,34-9,41, oppure dalle tirate antipelagiane di *c.Iul.op.imperf.* I,141 e *Contra duas epistulas pelagianas* 2,7,15; ib. 2,10,22 e 4,6,16. Come è spiegato in *ep.* 186,6,21-22, la condanna ad Esaù deriva dal peccato originale: Giacobbe ne fu salvato per misericordia divina, secondo gli scopi della storia della salvezza (anzi, in *c.Iul.op.imperf.* 6,19, Agostino asserisce, ispirandosi al passo di *Ebrei* in funzione antipelagiana, che Esaù, per quanto pentito ed in lacrime, non poté ottenere la grazia del perdono). Singolarmente, l'esempio dei gemelli, destinati ad un avvenire diverso nonostante la nascita in contemporanea, serve ad Agostino anche per confutare le credenze degli astrologi in *gen.ad litt.* 2,17,36 e *civ.D.* 5,4¹. Tuttavia, già Fausto di Reji si schiererà contro questa prospettiva, affermando che Dio sceglie con giustizia e secondo preveggenza, non certo in maniera arbitraria (cfr. *De gratia Dei et libero arbitrio* 2,6)².

Come è noto, Esaù è uno dei protagonisti del *dossier* cainita in Epiph. *haer.* 38,1,2, né manca, ovviamente, da quello marcionita (cfr.*haer.*42,4,3): in entrambi egli appartiene alla lista dei malvagi veterotestamentari innalzati dagli gnostici al livello di personaggi positivi, in quanto legati al Dio buono superiore ed opposti al Demiurgo. L'analisi del passo origeniano e la lunga serie di paralleli in cui Esaù compare quale *exemplum* in rapporto al problema della grazia, conferma ciò che ha già intuito Williams: certi ribaltamenti esegetici potrebbero essere connessi a *cruces* interpretative oppure (come qui) ad interrogativi connessi alla teodicea³. In tal caso, lo sfondo di tendenza etico-dualistica tipica del giudaismo d'età neotestamentaria si rifletterebbe bene nel contrasto netto tra "buoni e cattivi" ravvisabile nell'opposizione tra Esaù e Giacobbe o Caino ed Abele⁴; d'altro canto, questo contrasto segna anche l'acuirsi della problematica sull'origine del male.

Lo conferma l'ultimo riferimento qui introdotto, *recogn.Clem.* 3,59 e 3,61, dove Pietro spiega la problematica delle "sizigie" o "coppie" di antagonisti, l'uno malvagio, l'altro buono, grazie alle quali Dio avrebbe strutturato la storia della salvezza. Il primo elemento della coppia è sempre negativo, almeno a partire dalla cacciata dall'Eden; Pietro così le riferisce:

Caino/Abele
Giganti/Noé
Faraone/Abramo
Filistei/Isacco
Esaù/Giacobbe
Maghi/Mosé

¹A proposito dell'esegesi patristica di questi testi paolini, vitali per la controversia sulla grazia e che rimontano al clima di scontro tra giudeo-cristiani e fedeli provenienti dal mondo gentile, cfr. P.Gorday, *Principles of Patristic Exegesis. Romans 9-11 in Origen, John Chrysostom, and Augustine* (Studies in the Bible and Early Christianity 4), New York-Toronto, Edwin Mellen Press, 1983.

²Cfr. PL 58,821-22. Non sono tuttavia d'accordo con l'asserzione di Thraede, secondo cui l'autore ignora il motivo della riprovazione dei giudei, riprovazione che è invece qui del tutto chiara: cfr. K.Thraede, *Jakob und Esau*, art.cit., 1193.

³Cfr. M.A.Williams, *Rethinking "Gnosticism". An Argument for Dismantling a Dubious Category*, Princeton-New Jersey, Princeton University Press, 1996, in particolare pp.54-79.

⁴Per quanto riguarda Caino, cfr. la parte relativa, pp.91-120.

Tentatore/Figlio dell'uomo
Simon Mago/Pietro
Pagani/l'ignoto apostolo che li convertirà
Anticristo/Cristo.

Anche qui osserviamo la presenza della coppia Caino/Abele, così come quella maghi egiziani/Mosé, che potrebbe trovare un corrispondente nel tema del bastone di Mosé (cfr. *Es.* 7,8) cui si allude nel brano dei Perati (cfr. *elench.* 5,16,8). Inoltre, al posto del Faraone come controparte di Abramo la tradizione haggadica vi situava Nimrod, il celebre gigante di *Gen.* 10,8-12, trasformato dalla leggenda giudaica nell'empio re di Babilonia votato a perseguitare i fedeli del Dio vero e quindi, *in primis*, Abramo¹. Pure Nimrod compare, come sappiamo, nel *dossier* peratico, assieme a Caino ed Esaù. È impossibile non notare a colpo d'occhio la convergenza di questa lista con quelle testimoniali dei "malvagi" riportate poco sopra. Ed è altresì impossibile non ricollegare questo elenco al dualismo morale imperante in ambiente giudeo-cristiano e giudaico al volgere dell'epoca neotestamentaria e subapostolica: si ricordi che le *Recognitiones* sono opera, anche se più tarda e risalente al IV sec., proveniente comunque da una cornice giudeo-cristiana e dall'area siro-palestinese, testimone dell'atmosfera propria al cristianesimo delle origini².

Cola, nella sua edizione italiana, ipotizza, seguendo L.Cirillo, che la precedenza del malvagio rispetto al personaggio positivo nella sizigia sia un possibile motivo antipaolino: dato che il giudeo-cristianesimo si sviluppò successivamente alla sua predicazione, Paolo verrebbe quindi a precedere Pietro e a costituirne la controparte negativa. Infatti, rincara Cirillo, la predicazione dell'"Apostolo delle genti" precedette la caduta di Gerusalemme nel 70, dopo la quale invece, stando a *hom.Clem.* 2,17,4, si sviluppò l'autentico annuncio giudeo-cristiano³. Al di là dell'ovvio antipaolinismo proprio di queste opere e di molto giudeo-cristianesimo, è tuttavia più naturale che tale ordine risalga ad un motivo originario: potrebbe infatti trattarsi di un'estensione e sistematizzazione della sostituzione dei fratelli maggiori coi minori come destinatari della salvezza, tema tipico della Chiesa delle origini in polemica con la Sinagoga e che ha pesantemente influito sullo sviluppo della storia esegetica della prima coppia, Caino/Abele, senza dimenticare, ovviamente, Esaù/Giacobbe⁴. Difatti, il brano analogo delle *hom.Clem.* 2,16-17 oppone i seguenti binomi:

Caino/Abele
Il corvo/la colomba di Noé-Deucalione
Ismaele/Isacco
Esaù/Giacobbe
Aronne/Mosé
Giovanni Battista/Figlio dell'uomo
Simon Mago/Pietro
Anticristo/Cristo

Le *Omellerie* furono composte poco prima delle *Recognitiones*, nella prima parte del IV sec., mentre l'altro scritto verso il 350 o poco dopo: le une e le altre fanno riferimento ad una raccolta di materiale originario, G, collocabile nel secondo quarto del III sec.⁵. Le *Omellerie* paiono quindi contenere l'elenco originario (o comunque una sua versione anteriore a quella di *Recognitiones*), in gran parte concentrato sulla sostituzione del fratello maggiore col minore: la coppia Caino/Abele

¹Cfr. il capitolo relativo, pp.143-57.

²Cfr. L.Cirillo-A.Schneider ed., *Les « Reconnaissances » du pseudo Clément. Roman chrétien des premiers siècles* (Apochrypha 10), Turnhout, Brepols, 1999, soprattutto p.23; ottima sintesi sull'argomento in L.Cirillo, *L'antipaolinismo nelle Pseudoclementine*, *Ricerche Storico-bibliche* 2 (1989), pp.121-37, che accenna anche più volte al passo delle « sizigie ».

³Cfr.S.Cola ed., *Ps.Clemente. I ritrovamenti (Recognitiones)* (Collana di testi patristici 104), Roma, Città nuova, 1993, pp.199-202, specie le note alle pagine 201-202 e L.Cirillo, *L'antipaolinismo nelle Pseudoclementine...*, art.cit., pp.128-29.

⁴Cfr. di nuovo la parte su Caino, pp.90-120.

⁵Cfr. L.Cirillo, *L'antipaolinismo nelle Pseudoclementine...*, art.cit., p.126.

pare essere quella sul cui esempio si sono informate le altre. La lista sembra quindi essersi evoluta in un senso più nettamente dualistico, di opposizione tra buoni e malvagi, nelle *Recognitiones*, sulla scia del dualismo morale di ambiente giudaico a partire da G¹.

Tuttavia, Cirillo presuppone un ancoraggio storico importante per l'evoluzione del giudeo-cristianesimo: la situazione assai fluida successiva al 70 e che abbraccia tutto il II sec., allorché il giudeo-cristianesimo si affronta con il paolinismo e con il problema posto dalla predicazione ai pagani². È il periodo che già varie volte ho indicato come ideale *Sitz im Leben* per l'esegesi peratica e per i materiali testimoniali connessi all'antigiudaismo da essa impiegati. Del resto è stato ampiamente osservato, nelle pagine precedenti, che Esaù, come Caino, rientra nella tematica relativa all'opposizione tra Chiesa e Sinagoga: sembra quindi naturale che il personaggio, molto discusso dopo le guerre giudaiche, sia balzato agli onori della cronaca nella diatriba esegetica tra cristiani delle diverse fazioni ed ebrei del II sec. Non a caso, l'esegesi del ribaltamento compare in Marcione, protagonista dell'evoluzione teologica della Chiesa nella prima metà del II sec. (egli morì verso il 160). I passi delle *Omellie e Recognitiones* qui riportati testimoniano un dualismo diverso e di segno opposto rispetto a quello marcionita, espressione della Chiesa gentile in rotta con il giudeo-cristianesimo: entrambi i fronti facevano riferimento ad una stessa concezione dualistico-morale di partenza, quella giudaica d'età neo-testamentaria, ma laolgevano in direzioni opposte, a causa della polemica che li contrapponeva. I Perati apparrebbero quindi a quel settore cristiano di ascendenza paolina e provenuto dal paganesimo, affine al marcionismo, con cui le *Ps.Clementine* erano in contrasto.

Un'ultima traccia di queste polemiche scritturarie è forse contenuta in *Pistis Sophia* 147. Tommaso dice al Salvatore di aver udito che alcuni settari consumano lo sperma ed il sangue mestruale in un piatto di lenticchie e proclamano così di "credere ad Esaù e Giacobbe". Gesù (parlando ovviamente per l'estensore gnostico, che doveva essere ben lungi da tali pratiche) si adira fortemente. Non è possibile costruire molto su di un'allusione tanto limitata: tuttavia possiamo osservare la somiglianza di questi rituali di spermatodulia con quelli descritti per i Fibioniti. Ora, se quanto abbiamo ipotizzato altrove è corretto³, i Fibioniti dovrebbero discendere dallo stesso ramo dei Perati in quanto impiegano materiale esegetico analogo, ma avrebbero sviluppato la spermatodulia a partire da una serie di equivalenze già vevoli per gli Ofiti: Cristo-Logos=croce=legno e bastone = serpente = membro virile. I genitali entrano in questa serie forse solo con in Naasseni, che però parrebbero pure enkratiti. Altri gruppi possono avere poi portato tali equivalenze alle loro estreme conseguenze e tra di essi potremmo annoverare i Fibioniti e gli anonimi bersagli dell'autore di *Pistis Sophia*. Infine, la menzione di Esaù e Giacobbe rievoca un personaggio assai noto della *Protestexegese*, Esaù appunto, *Protestexegese* di cui abbiamo osservato come i Perati e i Cainiti fossero entusiasti. Ciò lascia pensare che la *Pistis Sophia* conservi una traccia della deriva di gruppi gnostici più antichi, che condividevano il rovesciamento esegetico e motivi derivati dai *testimonia ligni*, ma poi evoluti in direzione libertina.

Cristianesimo medievale

Ovviamente, queste linee interpretative si perpetuano anche nell'esegesi medievale: ne basteranno pochi accenni. Esaù è figura dei giudei che hanno ucciso Cristo in *Quodvultdeus Liber promissionum* 1,20,27-21,29 e *De symbolo* 1,2,20, dove è richiamato il motivo di Israele soppiantato dalla Chiesa. Fulgenzio paragona Esaù al popolo ebraico nella sua *ep.* 15, insistendo sui soliti

¹Questo pare confortare la tesi di Strecker, che fa risalire gli aspetti giudeo-cristiani dell'opera pseudoclementina a G, piuttosto che a delle interpolazioni ebionite nel corso del IV sec., come suggeriva Rehm: cfr. L.Cirillo, *L'antipaolinismo nelle Pseudoclementine...*, art.cit., pp.126-28. Resta comunque aperto il problema dell'origine del materiale giudeo-cristiano delle opere, risalente o al II sec., come afferma Strecker ipotizzando una complicata serie di fonti, oppure a tradizioni recepite nel IV sec., come sostiene Wehnert.

²Cfr. L.Cirillo, *L'antipaolinismo nelle Pseudoclementine...*, art.cit., p.133 e *passim*.

³Si veda il capitolo sull'*enkrateia*, pp.350-83.

motivi (Giacobbe come figura delle genti salvate, Esaù dei giudei increduli; Esaù odiato da Dio e prigioniero del peccato, come già in Agostino; l'uno è *vas misericordiae*, l'altro *vas irae* ecc.). S. Gregorio Magno riprende il parallelo tra i due fratelli e i due popoli, giudaico e gentile, in *in.Ezech.* 1,6¹ senza (cosa rara) acrimonia nei confronti di Israele. Per Isidoro di Siviglia è ovvio che Esaù, servitore di Giacobbe come Manasse di Ephraim, rappresenti i giudei, laddove i figli minori i cristiani (cfr. *Quaestiones in Vetus Testamentum* 23 e 31,1-4); egli afferma esplicitamente di rifarsi a Ippolito e Gerolamo, tuttavia conosce anche l'interpretazione morale origeniana, secondo cui Esaù rappresenterebbe i vizi (cfr. *Quaestiones in Vetus Testamentum* 23,2). Infine, la medesima esegesi è ripetuta, secoli dopo, da Ugo di S.Vittore in *Allegoriae in Vetus Testamentum* 11: solo che Ugo insiste più sul popolo gentile che esplicitamente sulla Chiesa nel suo paragone con Giacobbe.

In questo panorama piuttosto ripetitivo si distingue, nonostante la semplicità del suo dettato, Cesario di Arles che, nel *serm.* 86, pur ricordando la distinzione tradizionale tra i due popoli, giudei e cristiani, preferisce identificare però con Esaù i cattivi cristiani e con Giacobbe i buoni, abbandonando quindi l'argomento antiggiudaico. Cesario individua la spaccatura tra fedeli ed infedeli già nella Chiesa stessa, per cui gli uni cercano, come già Esaù, i beni terreni e, perciò, sprofondano nel peccato, gli altri, invece, prediligono le vittorie spirituali. Questo passo, forse meglio di altri, ricorda tuttavia la tentazione di dualismo morale che poteva cogliere gli esegeti della vicenda dei due fratelli.

Frequentissime sono pure le menzioni di Esaù in Ruperto di Deutz, che lo assimila spesso (anche per via del passo paolino sopra esaminato) al popolo giudaico (cfr. ad es. *comm.in Gen.* 7,4-7²), nonché, nel medesimo contesto, a Caino, mentre Giacobbe indica, come al solito, i gentili convertitisi al cristianesimo. Si noti pure l'uso analogo di tale figura nei *Commentaria in Duodecim Prophetas minores* (cfr. PL 168) e quello frequente ed indelicato nel *Dialogus inter Christianum et Iudaeum* (PL 170).

Autori siriaci

Con sorpresa, sfogliando gli autori cristiani della letteratura siriana, si scopre che Esaù non pare essere stato oggetto di identificazioni con il popolo ebraico che di rado. Il gemello di Giacobbe è l'usuale esempio negativo di ingordigia, come in Ephrem Siro, *De Ecclesia* 11,6³ e *Serm.* 2,497⁴, nella versione siriana dell'*Historia lausiaca*, cap. 57⁵, nella *Spiegazione del digiuno* di Ciro di Emesa, 96⁶, nel libro *De perfectione* di Martyrius Sahdona, 2,26⁷ o ancora negli scolii di Teodoro Bar Koni (*Memrah* 8D e 8K)⁸. La popolarità di questo tema sembra dovuta alla forte componente ascetica di gran parte della letteratura cristiana della regione.

Altrove, Ephrem è ben più pessimista, dato che Esaù è l'allievo di satana in *serm.* *De Ninive* 1,833⁹, 1,833⁹, o semplicemente un esempio da non seguire in *serm.* 2,1685-1845, un brano in cui la rinuncia alla primogenitura ritorna sovente come esempio da evitare per coloro che hanno ricevuto la dignità del battesimo¹⁰. Infine, Esaù è un generico esempio di uomo malvagio in un'epistola di Mar Teodoro, patriarca di Alessandria, a mar Paolo, patriarca di Antiochia¹¹.

¹Cfr. PL 76,829-30.

²Cfr. PL 167,449-52.

³Cfr. CSCO 199, script.syri 85, p.31.

⁴Cfr. CSCO 321, series syriaca 139, p.31.

⁵Cfr. CSCO 399, script.syri 174, p.212.

⁶Cfr. CSCO 356, script.syri 156, p.36.

⁷Cfr. CSCO 215, script.syri 91, p.83.

⁸Cfr. CSCO 448, series syriaca 194, pp.70-71 e 78.

⁹Cfr. CSCO 311, series syriaca 134, p.21.

¹⁰Cfr. CSCO 306, series syriaca 131, pp.58-62.

¹¹Cfr. CSCO script.syri 37, p.209.

Nel *comm.in Amos* 1,11 di Iso'dad de Merv¹, Esaù è, tradizionalmente, l'antenato di Edom, il popolo nemico di Israele, come in Ephrem, *comm. in Gen.* 23,1-2²; tuttavia, il commentatore si limita alla ripetizione dei dati biblici, come in 25,1-3, dove al massimo ricorda la rabbia del fratello ingannato ed aggiunge maliziosamente che essa era motivata dalla perdita di proventi materiali, non della promessa spirituale. Una rara allusione al fatto che Esaù sia un primogenito respinto, come Ismaele, si trova invece in Ephrem *De Nativitate* 20,3³; un'allusione analoga appare in Ephrem, *Carmen Nisibenum* 32,10⁴. Tuttavia, i gentili non compaiono mai: una breve allusione al fatto che Ruben, Ismaele ed Esaù siano stati rigettati come Israele a beneficio dei pagani si trova solo nei frammenti (tardi) del *Commento di Luca* di Filosseno di Mabbug (frg. 49, su *Lc.* 2,52)⁵. Qualcosa di simile emerge nel *Commentario su Genesi-Esodo* del Ms.Diyarbakir 22, par. 27,1⁶, tuttavia piuttosto tardo e non so fino a che punto rappresentativo. Nonostante che il commentatore, che sfrutta varie altre fonti, anche giudaiche, non si periti di affermare che Giacobbe avrebbe involato la benedizione paterna solo per bieco interesse personale, si aggiunge che il Signore avrebbe permesso che il primogenito fosse posposto al minore per mostrare ai giudei che i diritti di nascita non sono i più importanti. È adombrato quindi in questo brano il tema della sostituzione dei maggiori coi minori, nonché il parallelismo fra Esaù e Israele. Ma l'identificazione non diviene esplicita: essa rimane solo *in nuce*, tanto più che, in vari altri passi, il commentatore anonimo si attiene al testo biblico senza appesantirlo con tipologie ed allegorie. Possiamo forse solo affermare che il ribaltamento cristiano del valore di Esaù, divenuto giudeo da pagano che era secondo i rabbini, può avere seguito questo percorso, un percorso non immemore del celebre passo paolino.

Notizie un poco più copiose sul personaggio si trovano nel *Commentario sulla Genesi* di Iso'dad de Merv, notizie che, in certi casi, sembrano riprendere dati rabbinici. È il caso del dettaglio secondo cui sarebbe stato il primogenito di Isacco ad inventare la pratica volta a cancellare i segni della circoncisione⁷. Altrove il nome di Edom, "rosso", tradizionalmente spiegato con le rosse lenticchie ch'egli voleva mangiare, gli viene imposto dal fratello per beffa: ricompare qui il motivo dell'ingordigia⁸, così come altrove quello della crudeltà ed empietà pagana della stirpe di Edom⁹. In tal senso, Iso'dad si affretta a ricordare la paura che Giacobbe aveva del gemello al momento di tornare a Canaan, oppure come Dio si sia premurato di distinguere la discendenza di Giacobbe, destinata a dare alla luce il Salvatore, da quella di Esaù¹⁰. Però, da nessuna parte si afferma il rovesciamento usuale nella cristianità occidentale, secondo cui Esaù diverrebbe tipo dei giudei che rinnegarono il Cristo: ciò è tanto più strano in quanto l'ovvia scaturigine di tale ribaltamento doveva essere l'equivalenza rabbinica tra Esaù ed i *goym*, ma le fonti siriane, che pur riportano, anche per questa figura, alcuni materiali giudaici, ignorano completamente questo motivo, così diffuso nella letteratura giudaica.

Infine, troviamo un riferimento interessante alla diatriba sul libero arbitrio in una lista di eretici compresa nel *Commento al Prologo* (giovanneo) di Filosseno di Mabboug, ove si ricordano coloro che si interrogarono sulla scelta di Giacobbe a danno di Esaù prima che le loro opere fossero conosciute¹¹. Sembra dunque che la cristianità siriana (nonostante che queste fonti siano tarde)

¹Cfr. CSCO 304, sereis syriaca 129, p.107.

²Cfr. CSCO 153, script.syri 72, pp.71-72. In questo caso, il commentatore mette in ribasso il motivo della gola e insiste di più sulla negligenza di Esaù per il dono della primogenitura.

³Cfr.CSCO 187, script.syri 83, p.93.

⁴Cfr.CSCO 219, script.syri 93, p.97.

⁵Cfr.CSCO 393, Scrip.Syri 172, p.49.

⁶Cfr. CSCO 484, series syriaca 206, pp.120-21.

⁷Cfr. CSCO 156, script.syri 75, pp.2-3.

⁸Cfr. CSCO 156, script.syri 75, pp.194-95.

⁹Cfr.CSCO 156, script.syri 75, pp.200-201.

¹⁰Cfr. CSCO 156, script.syri pp.75, 211 e 213.

¹¹Cfr. CSCO 381, script.syri 166, p.92. Cfr anche Gannat Bussame in CSCO 502, series syriaca 212, p.112.

prediligesse un approccio opposto a quello paolino e tale da sottolineare la responsabilità dei due gemelli nel predeterminare la scelta divina.

Altre fonti

È interessante notare che esistono dei paralleli alla vicenda nel mito zervanità e, soprattutto, in quello di alcune tribù africane, come i Masai, i popoli del Sudan occidentale e i Wagaduepos. In special modo il mito sudanese pare ricalcare strettamente la storia biblica e forse persino derivarne. Contatti non sono esclusi neanche negli altri casi: di certo, il motivo del fratello minore, più astuto ed intelligente, che finisce per prevalere su quello maggiore e strappargli il regno o una carica, appare come ricorrente nella mitologia di numerose popolazioni¹.

Iconografia

A mia conoscenza, non esistono veri e propri studi iconografici su Esaù: anche nelle opere generali d'iconografia, la sua figura viene normalmente oscurata da quella di Giacobbe, tanto che allusioni al fratello maggiore sono reperibili solo nelle voci enciclopediche riguardanti il minore. Uno studio dettagliato dell'iconografia in merito sarebbe interessantissimo, ma esula dai propositi di queste pagine: gli studiosi riconoscono comunque unanimemente che, mentre Giacobbe è tipo del Cristo e, di conseguenza, della Chiesa e dei gentili che vi entrarono in massa, Esaù raffigura i giudei che, dopo aver ucciso Gesù, ne perseguitarono anche i discepoli; perciò, la vendita della primogenitura alluderebbe alla sostituzione dell'Antica con la Nuova Alleanza². Qui vale la pena ricordare solo i mosaici di S.Maria Maggiore, influenzati dalla prospettiva tipologica patristica (Esaù = Sinagoga) e in uno dei quali, in ossequio a *Gen.* 33,10, il mosaicista ha rappresentato Esaù in apparato imperiale e con tratti propri dell'arte trionfale, poiché agli occhi del fratello egli era apparso quale "volto di Dio"³.

Conclusione

Analogamente a quanto visto per Caino, possiamo individuare alcune linee guida anche per l'evoluzione sull'esegesi di Esaù.

1. È interpretato di solito negativamente, ma potrebbe comunque essere visto anche positivamente, come incarnazione del "volto di Dio".
2. Dal punto di vista negativo, Esaù rappresenta invece nell'esegesi giudaica il fratello maggiore malvagio, identificato con Edom e coi Romani, quindi coi cristiani.
3. È contrapposto dualisticamente a Giacobbe, di cui pare l'*alter ego* malvagio.
4. Compare nel *dossier* di Caino, quindi condivide con lui il coinvolgimento nel tema pasquale.
5. Di qui la sua comparsa nella tematica antiggiudaica. Per i cristiani infatti, Esaù diviene un altro tipo dei giudei, uccisori del Cristo.
6. A seguito della menzione paolina nell'epistola ai *Romani*, è il protagonista del *dossier* sulla predestinazione e, quindi, della discussione sulla teodicea e la grazia. Ciò è molto importante per comprendere l'interesse gnostico per il personaggio.
7. Tra i siriaci invece, che ricalcano i temi giudeo-cristiani delle origini, la tipologia Esaù = Israele invece è pressoché del tutto assente. Ciò induce a pensare che tale assimilazione sia

¹Cfr.B.Heller, *Der Erbstreit Esaus und Jakobs im Lichte verwandter Sagen*, *Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft* 3 (neue Folge, 1926), pp.317-20.

²Cfr. *Jacob* in L.Réau, *Iconographie de l'art chrétien. Tome II Iconographie de la Bible. I Ancien Testament*, Paris, PUF, 1956, pp.142-55; C.M.Kaufmann, *Jakob*, in *LCI*, vol.II, coll.370-83; K.Thraede, *Jakob und Esau*...art.cit., coll.1203-12.

³Cfr.K.Thraede, *Jakob und Esau*...art.cit., col.1211.

frutto di un fenomenodi proiezione invalso tra i fedeli di origine pagana, desiderosi quindi di scrollarsi di dosso l'aria di sospetto che l'ambiente giudeo-cristiano nutriva spesso per i *goyim*.

Quindi, i Perati si ispirarono probabilmente ad una visione positiva di Esaù che trovava appoggio nello stesso testo biblico e in alcune interpretazioni marginali del giudaismo, per cui Esaù sarebbe stato il "volto di Dio". Non solo: se un testo come *Gen. 33,10* poteva far pensare ad un'incarnazione *ante litteram* del Logos nei panni di Esaù, varie altre ragioni potevano indurre a rivalutarlo: per i cristiani di origine gentile egli poteva essere considerato quale il loro capostipite, un capostipite che meritava un trattamento migliore di quello assicurategli dal "Demiurgo giudaico" o dai giudei e dal loro dualismo etico. Infine, proprio come Caino, la sua figura non era molto lontana dal motivo pasquale, per cui poteva essere coinvolta nelle serie testimoniali sulla morte del Cristo e sulla contrapposizione dei due popoli, quello pagano e quello giudaico. In definitiva, anche l'impiego di questa vicenda di lotta tra fratelli ricorre nella tradizione per indicare il conflitto tra Chiesa e Sinagoga e le tendenze antiggiudaiche risalenti, in ultima analisi, al trauma del Venerdì Santo¹.

¹Cfr. W.Vischer, *La Réconciliation de Jacob et d'Esau*, *Verbum Caro* 11 (1957), pp.41-51: questo saggio teologico contemporaneo è un ottimo esempio della sopravvivenza di questa tematica. Infatti, a partire dalla constatazione delle sofferenze sofferte dal popolo ebraico nel corso della sua storia, Vischer utilizza l'analisi del rapporto tra Giacobbe ed Esaù per illustrare la separazione sussistente tra Israele e gli altri popoli e spiegarla come frutto non di condizioni umane, bensì dell'esclusiva grazia ed elezione divine, affinché esse divengano una testimonianza anche per gli altri uomini.

Nimrod

L'ultimo personaggio negativo riabilitato nel *dossier* esegetico dei Perati, dopo Caino ed Esaù, è Nimrod¹. A *elench.* 5,16, nel corso di una lista di manifestazioni del *Logos* precedenti la venuta del Cristo, si afferma:

Riguardo a lui (sc. il Logos) sta scritto "come Nimrod, gigante cacciatore al cospetto del Signore".

Il testo introduce quindi una citazione esplicita di *Gen.* 10,9, ma, come vedremo, in una versione differente da quella della *Settanta*. Nimrod, così come già Caino ed Esaù, viene pertanto assimilato al *Logos* e considerato quale sua manifestazione vetero-testamentaria. A prima vista nessun legame vincola questi tre personaggi, anzi, è persino difficile capire come mai il “grande cacciatore” di *Gen.* 10,8-12, possa essere stato trasformato in un malvagio: eppure, nel testo peratico egli è, lo vedremo, un “malvagio riabilitato”, né più, né meno degli altri già citati. In ogni caso, la sua apparizione nel *dossier* sembra poter essere classificata come tipologia (pur se volta in senso realistico).

Del resto, più sopra, a *elench.* 5,14, Nimrod è citato tra gli eoni prossimi al Demiurgo, quelli di natura acquatica, una menzione, a prima vista, sibillina. È quindi necessario ripercorrere anche la sua vicenda esegetica.

Fonte biblica

Nimrod compare in *Gen.* 10,8-12 come “grande cacciatore al cospetto del Signore”: un uomo potente, il cui regno si sarebbe progressivamente dilatato nella zona mesopotamica. La ricerca concorda sulle origini per l'appunto mesopotamiche di questa figura, anche se l'identificazione del suo parallelo esatto resta ardua².

La personalità di Nimrod nella Bibbia è definita grazie alle qualità (dalle sfumature sovrumane) di grande cacciatore, costruttore di città e legislatore: la Mesopotamia rappresentava infatti, agli occhi

¹Cfr. *elench.* 5,16, in M.Marcovich ed., *Refutatio omnium haeresium* (Patrist.Texte&Stud. 25), Berlin-New York, De Gruyter, 1986, p.183.

²Per la parte che segue, cfr. K.van der Toorn-P.W.van der Horst, *Nimrod before and after the Bible*, *Harvard Theological Review* 83 (1990), pp.1-29.

degli Israeliti, una civiltà sedentaria e più evoluta rispetto alla loro società nomade. Il redattore biblico avrebbe quindi purificato una figura mesopotamica ispiratrice, probabilmente una divinità, per renderla accettabile alla fede ebraica: o Marduk, oppure, foneticamente più convincente, Ninurta, altro grande nemico di mostri e patrono dei cacciatori (la caccia era d'altronde, in quella cultura, un attributo tipico dei regnanti).

Nella gremità, Ninurta era spesso identificato con Sirio, astro chiamato "freccia" in Oriente e, nel mito greco, equiparato al cane di Orione. In effetti, nella fase tardo-antica, Nimrod fu identificato con Orione, che possedeva analoghe fattezze eroiche: anche se la costellazione era considerata di solito corrispondere al dio Tammuz, le diverse tradizioni potrebbero essersi fuse sincretisticamente. Ninurta era anche il dio e iniziatore dell'agricoltura, nonché della vita civilizzata: in questo può corrispondere al fatto che Nimrod è un noto fondatore di città. Gli stessi toponimi indicati in Gen. 10,8-12 come punti di riferimento del suo regno (Babele, Uruk, Accad, Assur, Ninive, per non menzionare che i più noti) rifletterebero il diffondersi del culto di questa divinità. La cultura greca ha tradotto il nome di Tukulti-Ninurta col diminutivo di Nino.

Per concludere, l'origine mesopotamica di Nimrod è certa e ben spiega il confronto, poi sviluppato dalle leggende rabbiniche, con Abramo, che pure proveniva dalla Mesopotamia¹. Esse riflettono infatti l'esigenza di sconfiggere le divinità pagane rivali del Dio d'Israele.

Fonti giudaiche-Filone

Dal I d.C., Nimrod comincia ad apparire come il principale antagonista di Dio e di Abramo: del resto, la preposizione ebraica לפני di Gen. 10,9 può essere tradotta sia come "davanti" che come "contro", ἐναντίον in greco, per cui, già a partire della *Settanta* si inferisce un'attività di Nimrod ostile a Dio. Notiamo inoltre la progressiva identificazione di Nimrod con il popolo dei giganti, dediti alle cose terrene e non a quelle celesti: infatti l'uno e gli altri sono descritti come ובגרים / ובגרימ nel testo ebraico, e come γίγας/ γίγαντες in quello della *Settanta*.² Costoro sono i discendenti dell'unione tra figli di Dio e figlie degli uomini di Gen. 6,4³. ובגר, in ebraico,

*...bedeutet daher eine besonders starke oder mächtige Person, die grosse Taten vollführt, vollführen kann oder ausgeführt hat, und die darin andere überragt.....Jeder der ganz besonders bedeutend oder gewaltig ist auf irgendeinem Gebiet, ist ein gibbor*⁴.

Nel giudaismo si fece a poco a poco strada un'interpretazione ostile di Nimrod, basata sulla connessione del suo nome con il verbo מרד, "ribellarsi"⁵ e sull'analoga traduzione "profanare" del verbo חזל di Gen. 10,8 (propriamente "cominciare")⁶; di qui l'idea che la sua potenza avesse spinto l'antico sovrano alla ribellione contro Dio. Nimrod divenne quindi il grande antagonista di Abramo, il rappresentante del politeismo e dell'idolatria contro l'adorazione del Dio vero. I primi spunti si trovano già in Filone e in Flavio Giuseppe⁷. L'Alessandrino, in contrapposizione ad un Abramo

¹Una rapida e agevole panoramica delle ipotesi d'identificazione di Nimrod con alcune divinità o anche personalità regnanti nel Medio Oriente antico si trova in I.M.Ceccherelli, *Nimrod, primo re "universale" della storia, Bibbia e oriente* 36 (1994), pp.25-39. Il riferimento a Tukulti-Ninurta è alla pagina 35.

²Cfr. M.Harl et alii édd., *La Bible d'Alexandrie. La Genèse*, Paris, CERF, 1986, p.145, nota 10,8 et לפני in D.J.A.Clines, *The Dictionary of Classical Hebrew*, vol. IV, Sheffield, Sheffield Academic Press, 1998, pp.557-63. Sulla leggenda di Nimrod, assai ricca, cfr. L.Ginzberg, *Les légendes des Juifs I. La création du monde, Adam, les dix générations, Noé* (trad.fr. G.Sed-Rajna), Paris, CERF-Institut Alain de Rothschild, 1997, pp.130-31 e 308-11.

³Cfr.M.Harl et alii, *La Bible d'Alexandrie...*, op.cit., p.126, nota 6,4.

⁴Cfr. TWAT, vol.I, cit. col.909. Il contesto è di solito quello della battaglia e la traduzione più comune « eroe ».

⁵Cfr. la voce omonima in D.J.A.Clines, *The Dictionary of Classical Hebrew*, vol. V, Sheffield, Sheffield Academic Press, 2001, col.478.

⁶Cfr. D.J.A.Clines, *The Dictionary of Classical Hebrew...*, op.cit., coll.234-35, che dà i due omofoni.

⁷Cfr.J.Bowker, *The Targums and Rabbinic Literature: an Introduction to Jewish Interpretation of Scriptures*, Cambridge, University Press, 1969, pp.179-81.

votato alla contemplazione delle realtà più elevate, pone Nimrod a capo dei giganti e di Babilonia, in qualità di disertore dal dominio razionale (Filone interpreta il nome da מרד come “diserzione”, αὐτόμολις), votato ai piaceri carnali (cfr. *gig.* 65-66). Il quadro è ancora più netto ed ampio, anche se di segno prevalentemente moralistico, in *quaest.in Gen.* 2,82. Qui il personaggio non è solo un oppositore di Dio, in linea con la vicenda di Babele e a guisa di un gigante dedito ai piaceri terrestri e in lotta contro i beni celesti (tanto da parere a Filone il vero corrispondente semitico della vicenda classica dei Giganti e dei Titani: infatti, in greco, γίγας è prossimo di γῆ, “terra”¹): d'altronde, il parallelo con i Titani, che cercarono di scalare il cielo ponendo una montagna sopra l'altra, induce facilmente a pensare alla Torre di Babele. Addirittura, Filone pare riferire un uso secondo cui la frase biblica “come Nimrod” di *Gen.* 10,9 sarebbe divenuta un paragone proverbiale per ogni grande peccatore. Inoltre, in quanto discendente di Cush e, quindi, etiope, Nimrod è immaginato nero come le tenebre ed ostile alla luce; in quanto cacciatore, egli condivide lo stile di vita delle bestie selvagge.

Secondo Giuseppe Flavio, *Ant.* 1,113-115 (e 1,135), che lo chiama Nebrodes, il personaggio avrebbe eccitato gli uomini al disprezzo di Dio, prototipo di chi attribuisce ogni successo a se stesso e non all'Altissimo. Con finezza, l'autore dipinge un tiranno, forse il primo della storia, che cerca di distaccare gli esseri umani dal timore divino sostituendovi la dipendenza dai propri egoistici interessi; inoltre, per sfidare Colui che aveva inviato il diluvio, egli avrebbe deciso di costruire una torre, quella di Babele, più alta di qualsiasi livello delle acque.

Fonti giudaiche- targumim e haggadah-Il confronto con Abramo

La letteratura rabbinica e targumica ha sviluppato ulteriormente queste idee. La fonte più antica e completa a nostra disposizione (ma forse non la prima in assoluto) sulla leggenda del confronto tra Abramo e Nimrod è il *Libro delle antichità bibliche*, attribuito allo Ps.Filone, al par.6. Ivi, Nimrod è il sovrano dei figli di Cam e, assieme ai capi delle tribù di Sem e di Iafet, decide di erigere la nota torre di Babele. Solo dodici giusti, tra cui Abramo, si oppongono e rifiutano di collaborare al trasporto del materiale da costruzione. Ioktan, principe timorato di Dio, li aiuta e nutre allorché vengono messi in prigione, quindi ne fa fuggire undici. Abramo, tuttavia, rifiuta questa scappatoia e Nimrod lo fa allora gettare in una fornace ardente: ma egli si salva, mentre tutti coloro che si trovano intorno alla fornace, rimangono arsi (ben 83.500 persone!).

La leggenda è chiaramente modellata sull'analogo episodio che ha come protagonista Daniele e riflette l'immaginazione di un popolo perseguitato. Essa ha inoltre origine da un equivoco: "Ur dei Caldei", la città da cui Abramo si allontana per mettersi in viaggio verso Canaan, fu infatti letta come אור dei Caldei", ovvero "fiamma dei Caldei": אור può significare anche fornace, donde la rielaborazione dell'episodio sul modello offerto dal libro di *Daniele*². Babele-Babilonia era il centro dei Caldei e Nimrod il re di Babele, donde il suo erigersi a campione della resistenza contro Dio, mentre Abramo, salvato dalle "fiamme dei Caldei", divenne il suo naturale antagonista.

Il *Targum Ps.Jonathan*, *Gen.*10,8-9 parla di Nimrod come di un ribelle, anzi come del primo "eroe della ribellione e del peccato", a causa dell'etimologia corrente per il suo nome. Gli fa eco *Targum Neophyti* 10,9 definendolo "eroe del peccato", anche perché progenitore del regno assiro: si vedano infatti *Midr.r.* 37,4 e *Pesahim* 94b, dove Nimrod è l'antenato del superbo Nabucodonosor (la fonte di quest'ultimo passo sarebbe Rabbi Johanan ben Zaccai). *Tg.J.I.* 11,28 aggiunge che Nimrod fece gettare nella fornace Abramo perché questi non voleva darsi all'idolatria, ma, ovviamente, la fiamma non ebbe alcun potere sul fedele del Dio vero: per tale notizia, si vedano pure *Tg.J.I.*15,7 e la versione analoga di *Tg.Neophyti* 15,7 oppure *Zohar* 1,77b. La vicenda della fornace e della ribellione di Nimrod contro Dio è riportata anche in *Erubin* 53a.

¹Cfr.M.Harl et alii, *La Bible d'Alexandrie...*, op.cit., p.126, nota 6,4.

²I giudeo-ellenisti sembrano non conoscere questa versione, dato che la *Settanta* traduce sempre l'ebraico *ur* come *Ur*, città dei Caldei.

Tuttavia, proprio *Tg.J.I.* 10,11 afferma, poco dopo averlo biasimato, che l'eroe biblico lasciò Assur per non aggregarsi all'empio progetto della Torre di Babele: si tratta di un tipico scontro tra fonti midrashiche disparate. Questo brano, assieme ad altro materiale, pure siriano, mostra pertanto l'esistenza di una tradizione haggadica positiva su Nimrod a fianco di una negativa.

Midr.r. 38,13 ricorda come Terah stesso, pagano, consegnò il figlio al re, che è presentato come un adoratore del fuoco: per questo, egli avrebbe abbandonato Abramo alle fiamme. Secondo Rabbi Eliezer Ben Jacob fu l'angelo Michael a salvare il patriarca, ma in ciò è contraddetto dagli altri Rabbi, che attribuiscono l'azione all'Altissimo in persona (cfr. *midr.r.* 44,13). Secondo *Pesahim* 118a, l'angelo Gabriele si sarebbe offerto volontario per l'operazione di salvataggio, che sarebbe tuttavia stata avocata a Sé dal Signore.

La tradizione negativa su Nimrod viene ripresa per lungo tempo, fino a *P.R.El.* 24: il testo riferisce una sentenza di Rabbi 'Akiba, secondo cui il re sarebbe stato in realtà uno "schiavo figlio di schiavo", in quanto discendente di Cam. Ma l'osservazione è anche sottilmente polemica: il popolo che si è scelto un tale re vive nell'illusione, perché ha rifiutato la sovranità di Dio. Eppure, anche in questo caso, nello stesso passo, Rabbi Hanina ribatte che il personaggio era da considerare un eroe. È Nimrod, in ogni caso, ad ideare il progetto della Torre di Babele, suscitando, com'è ovvio, le rimostanze d'Abramo: *P.R.El.* 26 e 52 fanno allusione al supplizio della fornace come seconda prova cui dovette sottostare il padre dei fedeli nel corso della sua lunga e travagliata esistenza.

Fonti rabbiniche e targumiche- La relazione con Esaù ed il tema della veste

Esaù e Nimrod sono citati sovente insieme nella letteratura rabbinica: cacciatori e malvagi entrambi, appaiono in liste di personaggi negativi che la tradizione ha trasmesso attraverso i secoli. Difatti, *midr.r.* 37,2-3 (cfr. anche *Tehillim* 105,2; *Megillah* 11a e *Esther Rabbah* 1,10,3 a 1,1) li pone in parallelo sulla base di un principio ermeneutico che può avere dato vita a delle liste testimoniali di "malvagi": l'estensore infatti osserva che il pronome personale ebraico *hu'* è impiegato nella Bibbia cinque volte per designare delle figure negative (Nimrod, Esaù, Dathan e Abiram, Acaz, Assuero), mentre altre cinque per dei santi (Abramo, Mosé, Aronne, Ezechia, Esdra). La caccia assume invece il senso di una pratica di oppressione, che accomuna Nimrod ad Esaù, ovvero Babilonia a Roma.

Inoltre, esiste una linea che associa Nimrod ed Esaù al tema della "veste" e li pone in rivalità a causa dell'abito d'Adamo, le vesti in pelle che l'Altissimo, nella sua pietà, aveva fabbricato per i progenitori e che conferivano la signoria sulla natura animale. Il passo sopracitato di *P.R.El.* 24 è noto soprattutto perché riporta la leggenda di queste vesti, ereditate dal re di Babilonia attraverso Cam. Ma Esaù, che desiderava possederle per divenire un potente cacciatore, decise di uccidere Nimrod (così, infatti, viene interpretato il riferimento agli abiti preziosi del figlio di Giacobbe in *Gen.* 27,15: cfr. anche *Zohar* 1,142b). Secondo *midr.r.* 63,13 invece, Esaù fu oggetto della persecuzione di Nimrod per il fatto di avergli rubato queste vesti. Abbiamo già parlato di questo motivo a proposito di Esaù¹: non si dimentichi l'importanza del tema della veste nello gnosticismo e nell'antichità in genere.

Infatti, nonostante la scarsità delle notizie che ci sono pervenute sull'abbigliamento nei culti misterici, Apuleio, *met.* 11,14-15 ben esemplifica il valore da cui esso doveva quasi certamente essere caratterizzato: nel mondo religioso, l'abito possedeva un'importanza non secondaria, per cui Paolo parla di "rivestire l'uomo nuovo" (cfr. *Ef.* 4,24), oppure il Cristo stesso (*Rom.* 13,14). Già la Bibbia era latrice di una concezione secondo la quale la veste testimonia lo stato dell'uomo (ad es., Giuseppe deve cambiarsi gli abiti di prigioniero prima di incontrare il Faraone e, in onore di quest'ultimo, assumere vesti regali, cfr. *Gen.* 41,14): "l'abbigliamento dimostra ciò che l'uomo è; ad un determinato essere corrisponde un determinato abbigliamento". Perciò il culto divino implica le vesti appropriate (cfr. *Lv.* 6,4), il sacerdote Giosuè muta abiti in *Zac.* 3,3-5 e chi è partecipe della Sapienza divina ne porta la veste (cfr. *Sir.* 6,29-31). L'idea avrà fortuna soprattutto nell'apocalittica,

¹Cfr. il capitolo su Esaù, pp.121-42.

per cui gli eletti indosseranno vesti nuove (cfr. *Hen.aeth.* 62,15); se nel Vangelo il ritorno del figliol prodigo è salutato, tra l'altro, con il dono di abiti splendidi (cfr. *Lc.* 15,22), analogamente i salvati dell'*Apocalisse* 3,5, ib. 6,11 e 7,13 sono rivestiti di bianco, l'abito splendente della salvezza. Quest'ultima implica un nuovo abbigliamento (cfr. anche *1Cor.* 15,53-54 e *2Cor.* 5,2-3). La concezione apocalittica della salvezza passa poi il testimone a quella gnostica, specie siriana e mandaica, per cui l'ascesa dell'anima attraverso le sfere oppure la salvezza dal mondo di quaggiù si esplica con il dono di una veste nuova¹.

Fonti rabbiniche e targumiche- Il paragone con Zoroastro e la tematica astrologica

Esiste infine un filone giudaico che lega Nimrod al culto zoroastriano e, in generale, alla religiosità orientale e mesopotamica, in particolare all'astrologia: in effetti, alcune fonti identificano Nimrod con Zoroastro e con l'introduttore del culto del fuoco. Ne abbiamo tracce in *Epiph.haer.* I,3,2-3 e nelle fonti medievali discusse sotto, ma anche in altre siriane. Secondo Epifanio, Nimrod sarebbe stato il primo tiranno e i Greci lo avrebbero identificato per l'appunto con Zoroastro, iniziatore della magia e dell'astrologia, figura, agli occhi dell'eresiologo, portatrice di divisione, male ed eresia (anche se egli esprime dei dubbi, per via di motivi di distanza cronologica, sull'identità dei due personaggi). La figura di Zoroastro si sdoppiò infatti nella tradizione greco-latina in vari personaggi: Zarades, Zaratus ecc. I Greci percepivano d'altro canto, fin dall'epoca di Alessandro Magno, la religione persiana come connessa con Babilonia, l'Assiria e la Mesopotamia. Zoroastro fu pertanto associato alla scienza astronomica, motivo per il quale la Mezza Luna fertile era rinomata: i giudei, numerosi a Babilonia, fusero questa tradizione con quella intorno al personaggio biblico mesopotamico per antonomasia².

Sanh. 70a (cfr. anche *Raschi Gen.* 9,22; *Zohar* 1,73b) riporta invece una leggenda, databile probabilmente al III sec., secondo cui l'offesa inflitta da Cam a Noé sarebbe consistita nella castrazione e, quindi, nell'impossibilità di generare un quarto figlio. Secondo Gero³, tale leggenda sarebbe stata motivata dall'esigenza di eliminare la figura di Yonton, il leggendario, sapientissimo quarto figlio di Noé, che avrebbe insegnato l'astronomia a Nimrod. La narrazione della castrazione di Noé potrebbe infatti avere avuto lo scopo, rendendo il patriarca sterile, di obliterare la presenza di Yonton e, con essa, un filone di giudaismo eterodosso incline all'astrologia (ben vista nella Diaspora babilonese). D'altronde, il legame tra Abramo e l'astronomia/astrologia era antico: il patriarca proveniva infatti dalla patria del sapere astronomico, la terra dei Caldei, ma anche la tradizione sulla sua discesa in Egitto poteva corroborare l'ipotesi che egli disponesse di conoscenze in merito. Filone ritiene che egli avesse saputo allontanarsi dall'astrologia per approdare alla fede vera (cfr. *migr.Abr* 178-79; *Abr.* 69-72). Secondo Giuseppe Flavio fu il patriarca, dotato di profonda intelligenza religiosa, a comprendere per la prima volta che gli astri non erano divinità (cfr. *ant.* 1,156 e anche *recogn.Clem.* 1,32) e a insegnare questa forma di sapere agli Egiziani (cfr. 1,167-68): tra l'altro, lo storico distingue con sottigliezza tra astronomia e astrologia (cosa inusuale nell'evo ellenistico), allorché ricorda come il patriarca avesse rifiutato di insegnare ai magi egiziani la seconda (cfr. anche Ps.Eupolemo in *Eus. praep.ev.* 9,17,8 e Artabano in *Eus.praep.ev.* 9,18,1, dove l'insegnamento consiste comunque nell'astrologia)⁴.

¹Cfr. U.Wilckens, *στολή*, *GLNT*, vol. XII, coll.1275-86.

²Cfr. W.Bousset, *Hauptprobleme der Gnosis*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1907 (Neudruck, 1973), pp.369-78. Bousset argomenta per l'origine orientale, forse siriana delle *Recognitiones* e delle *Omelia Ps.Clementine*. Su Nimrod, cfr. anche J.Bidez-F.Cumont, *Les mages hellénisés*, Paris, Les Belles Lettres, 1938, pp.42-44.

³Cfr. S.Gero, *The Legend of the Fourth Son of Noah*, *Harvard Theological Review* 73 (1980), pp.321-30.

⁴Cfr.L.Wächter, *Astrologie und Schicksalsglaube im rabbinischen Judentum*, *Kairos* 11 (1969), pp.181-200 (184: fonti tannaitiche); W.Adler, *Abraham's Refutation of Astrology. An Excerpt from Pseudo-Clement in the Chronicon of George the Monk*, in E.G.Chazon-D.Satran e R.A.Clemens edd., *Things Revealed. Studies in Early Jewish and Christian Literature in Honor of Michael E.Stone* (Suppl. to the Journal for the Study of Judaism 89), Leiden-Boston, Brill, 2004, pp.227-41. Sulla testimonianza di Artapano, cfr. K.Von Stuckrad, *Das Ringen um die Astrologie. Jüdische und christliche Beiträge zum antiken Zeitverständnis* (Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten 49), Berlin-

L'interesse dell'esegesi giudaica per questo personaggio proseguì fino al Medioevo, come testimonia il *Sepher ha-Yashar*. Il testo riporta vari dati tradizionali a proposito di Nimrod: la sua nascita da Cush, il fatto che ne avesse ereditato le vesti dei progenitori, la sua attività di cacciatore e, infine, il suo regno, amplificato con motivi favolistici (cfr. parr. 18-20). Solo a partire dal par. 20 egli diviene idolatra (probabile adattamento delle contraddizioni già presenti nelle fonti haggadiche): quando dei magi prevedono, a causa di un prodigio astrale in cielo, la futura grandezza di Abramo il giorno della sua nascita, Nimrod pretese la morte del piccolo, ma fu ingannato con uno stratagemma da Terah, padre del bambino (cfr. par. 21; si noti la somiglianza della vicenda con quella esodica di Mosé). Dopo la favolosa costruzione della proverbiale Torre (par. 22) e una volta cresciuto, Abramo si diede a distruggere gli idoli, per cui venne gettato da Nimrod in prigione, per poi essere condannato al rogo nella fornace assieme al fratello Haran (par.45). Tuttavia, fu salvato da Dio, tanto da essere in grado di camminare in mezzo al fuoco per ben tre giorni e tre notti. Uscito dalla fornace, Abramo venne venerato dal re e dai presenti, nonostante che egli cercasse di volgere la loro adorazione al Dio vero. Alla fine, il patriarca fu obbligato a fuggire verso Canaan a causa di una nuova persecuzione di Nimrod che, in un sogno premonitore, aveva compreso come Abramo minacciasse il suo regno (parr. 46-47).

Cristiani

L'esegesi cristiana non si è interessata molto a questa figura e, del resto, se ne capisce abbastanza bene il perché: non solo i ricami dell'esegesi giudaica sono estranei alla fonte biblica e appartengono per lo più all'epoca rabbinica, ma si occupano in questo caso di un persecutore degli Ebrei, vale a dire di un personaggio coinvolto nelle fantasie di un popolo progressivamente messo al margine e le cui preoccupazioni non coincidevano più con quelle dei cristiani.

Tuttavia, Nimrod viene ricordato in un brano molto interessante di Ippolito, il *comm.in Ct.2,13* (tradito in versione georgiana), dove appartiene ad una vera e propria ricostruzione della storia della salvezza di carattere testimoniale. Cristo-unguento, l'immagine centrale, è disprezzato quivi da una sfilza di figure malvagie, mentre è seguito dalle buone: subito dopo una breve allusione al peccato di Cam contro il padre Noé, si afferma che Eber scelse il Cristo, decidendo di non seguire i costruttori della Torre di Babele, mentre Nimrod lo respinse, in quanto preparava il cibo ai nemici di Dio. La lista prosegue menzionando Abramo, Isacco, Giacobbe, Tamar, Giuda, Giuseppe come esempi positivi. Si noti innanzitutto che l'esegeta cristiano segue una notizia di origine midrashica, il cui significato è evidente: Nimrod doveva essere quindi probabilmente ricordato nelle primitive fonti cristiane in sunti simili della storia della salvezza, in cui compariva come malvagio costruttore della Torre di Babele. Questi sunti convergono nel genere degli *excerpta* o dei *testimonia*, come dimostrato da Albl¹; è molto probabile che le liste di malvagi riabilitati nelle fonti gnostiche provengano da elenchi analoghi. Sempre Ippolito, in *chron.* 54, ricorda che il cacciatore Nimrod nutriva i costruttori della Torre con la propria selvaggina; la notizia, identica a quella precedente, indica una comunanza di fonti tra le due opere².

New York, De Gruyter, 2000, pp.307-8 e 351. Il motivo di Abramo fondatore dell'astrologia era però già conosciuto ad Ermippo, allievo di Callimaco, almeno stando a Vettio Valente 2,28. Secondo Eusebio (cfr. *praep.ev.*9,17,8), Abramo avrebbe assorbito il sapere astrologico da Henoch; l'eroe della tradizione enochica era infatti depositario di un sapere astronomico di prim'ordine e a scopo rivelatorio (cfr. in proposito K.Von Stuckrad, op.cit., pp.316-52). Von Stuckrad ritiene che questo tema sia nato ad Alessandria in età ellenistica dalla rivendicazione giudaica delle origini della cultura pagana e come sfida a quest'ultima (cfr.p.352).

¹Cfr M.Albl, «And Scripture cannot be broken ». *The Form and Function of Early Christian Testimonia Collections* (Supp.NT 96), Leiden -Boston - Köln, Brill, p.85.

²L'osservazione sembra contraddire le ipotesi divisioniste formulate a partire da Nautin e soprattutto tra gli studiosi italiani a proposito dell'opera attribuita ad Ippolito e ripartita tra due personaggi, l'uno, l'erudito di cultura piuttosto profana dell'*Elenchos*, abbastanza aggressivo e filoromano, nonché vicino agli ambienti di corte, l'altro il pastore asiatico, più genuinamente preoccupato dell'esegesi e della Bibbia, di tendenza antiromana. In effetti, il *Chronicon* compare nella lista di opere del primo, mentre il *Commento al Cantico* in quella del secondo: cfr. i due volumi *Nuove*

Troviamo poi Origene. In *comm.in Ct.* 3,14,27-28, a mia conoscenza per la prima volta, viene proposta la tipologia Nimrod = diavolo: infatti, se si riflette che la vita è piena di trappole di peccato, esse non possono essere tese che dal cacciatore per eccellenza, il diavolo, identificato qui, sulla scorta della Scrittura, col cacciatore Nimrod. L'Adamanzio non dimentica infatti la lettura *contra Deum* della *Settanta* e considera il demonio un ribelle evidentemente sulla base dell'etimologia del nome Nimrod da *marad*, « ribellarsi ». Quest'equivalenza, lo vedremo, avrà grande fortuna nel Medioevo: Origene, d'altronde, sembra aver semplicemente tirato le fila della visione negativa giudaica sui cacciatori, adeguandola alla propria allegoria. Pure Prudenziò, *ham.* 143 attribuisce al diavolo, cacciatore di anime, i tratti di Nimrod: la citazione è notevole perché ricorre nell'ambito della vivace polemica antimarcionita.

Un riferimento molto interessante si trova poi nel commento all'*Apocalisse* di Vittorino di Pettau. Al par. 8,1, infatti, si cita la "fossa di Nimrod" sulla scia di *Mic.* 5,5-6, dove l'antico re di Babele rappresenta per antonomasia l'Assiria. Ora, se l'Assiria è equiparata all'Anticristo, la "fossa di Nimrod" non sarà altro che la "dannazione del diavolo": è forse proprio questo motivo, presumibilmente derivato dall'allegoria origeniana, ad aver tramandato al Medioevo, che amò molto questo commentario, la tipologia di Nimrod = diavolo¹.

Ambrogio segue Filone e Giuseppe Flavio quando descrive Nimrod quale uomo terreno, dedito alle realtà materiali e non a quelle celesti, in *De Noe et arca* 24. Essendo figlio dell'etiope Cush, egli è sinonimo di tenebra dello spirito; in quanto cacciatore, si dà alla vita irrazionale degli animali. In un altro brano molto interessante, Nimrod ed Esaù sono ricordati assieme come cacciatori ed identificati con il demonio, qui sulla probabile scia di Origene (cfr. in *psalm.* 118). Nel passo, il vescovo fornisce anche due etimologie sconosciute dei due nomi (Nimrod = "amarezza" e Esaù = "terreno e scaltro"): dato che egli dipende sempre molto strettamente dalla sua fonte, in questo caso si potrebbe trattare di una lista onomastica ebraica, mediata attraverso Origene². Del resto, l'associazione dei due cacciatori corrisponde perfettamente alle fonti midrashiche. Tuttavia, l'*ep.* 38,5 (Maur. 55) sembra attestare anche una prospettiva meno negativa del personaggio, dato che un conoscente del vescovo, tal Valentiniano, è paragonato a Nimrod per la sua forza fisica. Il passo resta poco perspicuo, e sembra più che altro ruotare intorno al confronto tra il suddetto Valentiniano e Canaan, a causa di qualche tortuosa vicenda familiare in cui egli si era visto posposto ad un fratello³.

L'identificazione di Nimrod con Zoroastro e il fatto che a lui sia attribuita la nascita dell'astrologia e della magia si ritrova, ad es., in Epifanio, *haer.* 3,2-3. Tracce della leggenda haggadica si rinvencono negli autori cristiani solo tardi. Quello che più spesso fa riferimento a Nimrod è, in maniera non sorprendente, Gerolamo, il più vicino alla cultura ebraica. Nel *De Nominibus Hebraicis. Genesis N*, egli traduce *Nemrod* con le parole: *tyrannus, vel profugus, aut transgressor*, mentre nei nomi elencati al capo di *Michea N*, spiega l'appellativo col termine *apostata* e in *in.Mich.* 5,6 con *tentatio descendens*. Si noti come la fantasia etimologica sia fiorita, in probabile riflesso dell'esecrazione giudaica per questa figura, ma sempre sulla coerente linea del biasimo. Nell'opera *De situ et nominibus locorum Hebraicorum. De genesi*, l'autore riprende invece la notizia di Giuseppe Flavio, secondo cui Nimrod sarebbe stato il re di Babilonia all'epoca della costruzione della Torre di Babele. Analogamente, in *quaest.in Gen.* 10,10, Nimrod è il primo

ricerche su Ippolito (Studia Ephem. Augustinianum 30), Roma, Inst. Patristicum Augustinianum, 1989; *Ricerche su Ippolito* (Studia Ephem. Augustinianum 13), Roma Ed. Augustinianum, 1977 e soprattutto i saggi ivi pubblicati di V.Loi, *L'identità letteraria di Ippolito di Roma*, in *Ricerche su Ippolito...*, op.cit., pp.67-88; M.Simonetti, *A modo di conclusione: un'ipotesi di lavoro*, in *Ricerche su Ippolito...*, op.cit., pp.151-56; P.Meloni, *Ippolito e il Cantico dei Cantici*, in *Ricerche su Ippolito...*, op.cit., pp.97-120. Cfr. inoltre, M.S.Troiano, *Alcuni aspetti della dottrina dello Spirito Santo in Ippolito*, Augustinianum 20, 1980, pp.615-32.

¹Sulla conoscenza di Origene e Ippolito da parte di Vittorino, cfr. M.Dulaey ed., *Victorin de Poetovio. Sur l'Apocalypse et autres écrits* (SC 423), Paris, CERF, 1997, pp.20 e 36-37.

²Cfr.L.F.Pizzolato ed., *S.Ambrogio. Opere esegetiche VIII/1. Commento al Salmo CXVIII (Lettere I-XI)*, Milano-Roma, Biblioteca Ambrosiana-Città Nuova Editrice, 1987, pp.355, note 62 e 63

³Cfr.G.Banterle ed., *Lettere (36-69)*, Milano-Roma, Biblioteca Ambrosiana- Città Nuova, 1988, pp.46-49.

tiranno della storia, principe di Babilonia, responsabile della costruzione. In *comm.in Is.* 2,3,2 Nimrod è un chiaro esempio di gigante malvagio (cfr. anche *comm.in Soph.* 1,11 e *comm.in Mic.* 5,6, dove si aggiunge che egli viveva tra gli animali un'esistenza di tipo ferino). Essendo mesopotamico, Nimrod è collegato all'empia Ninive: in *comm.in Naum* 3,1, è il gigante crudele e cacciatore, superbo oppositore di Dio, che travia le anime lontano da Lui. In *comm.in Ez.* 35,417, Gerolamo associa invece Nimrod ad Esaù in quanto entrambi cacciatori (cfr. anche *comm.in Mic.* 5,6).

Agostino si occupa di Nimrod in *civ.D.* 16,3-4, recuperando la lettura della preposizione ebraica לפני come "contro", invece che "dinnanzi"¹(cfr. 16,3,1 e 16,4): anche l'Ipponense insiste sul legame tra il gigante, Babilonia ed Assur. Tuttavia il vescovo non è molto chiaro quanto al dato tradizionale che faceva di Nimrod l'ideatore dell'empio progetto della torre, dato che egli lo situa cronologicamente prima della divisione tra i popoli (cfr. 16,11,3). Con notevole intuizione, il vescovo africano argomenta che il potente si serve della parola per impartire i suoi ordini, per cui proprio in questa facoltà fu colpito da Dio, con la moltiplicazione delle lingue.

Infine Filastrio, nel suo *haer.* 108 parla di una setta eretica di origine giudaica, convinta che i giganti, tra cui Nimrod, fossero nati dal connubio tra le donne e gli angeli decaduti: la notizia riflette chiaramente l'interpretazione di *Gen.* 6,2 corrente nell'apocalittica giudaica e la prossimità tra i due tipi di נבגר.

Tradizioni orientali

La tradizione orientale, specie siriana, ha conservato numerose tracce su Nimrod: in effetti, è proprio la presenza, abbastanza frequente, di questo personaggio in tale letteratura a confermare le supposizioni di Gero su di una matrice babilonese della sua leggenda. Tra l'altro, i cristiani di Siria festeggiavano la liberazione di Abramo nella data speciale del 25 di gennaio².

Ephrem di Siria segue la tradizione positiva del *Targum Ps.Jonathan* (cfr. *comm.in Gen.* 4)³: il re-cacciatore offriva a Dio le proprie prede migliori e promuoveva relazioni sociali ispirate a benevolenza; secondo *comm.in Gen.* 8,1, Nimrod divenne addirittura una sorta di "crociato" che, in ossequio alla volontà divina, combatteva per riunire i popoli sotto l'egida del Signore. È strano come questa attività di Nimrod sia del tutto opposta alla dispersione seguita alla costruzione della Torre di Babele, di solito vista come inizio della divisione della famiglia umana e, tra i cristiani, quale tipo dell'eresia: tant'è vero che il proverbio citato da *Gen.* 10,9 diventa qui un augurio di benedizione per il sovrano: "Che tu sia quale Nimrod, grande cacciatore". Con velleità di giustiziere, egli prende Babele, vi regna per primo e disperde i colpevoli della Torre una volta che sono discordi tra loro, senza avere niente a che fare con la sua costruzione. Anche il *Commentario su Genesi-Esodo* 9,32 del manoscritto *Diyarbakir* 22, anonimo, attinge da Ephrem al par. 6,9, considerando Nimrod un cacciatore che eccelleva in conformità alla volontà di Dio, tanto da riprendere la formulazione augurale del proverbio di *Gen.* 10,9; eppure, subito dopo, l'anonimo segue Rabban Gabriel nel ritenerlo un detto corrente ai tempi di Mosé⁴. Al par. 6,10, forse sempre sulla scia di Rabban Gabriel, Nimrod, come da tradizione, è di nuovo l'istigatore del progetto della Torre⁵.

¹Cfr. S.Grill, *Nimrod, der gewaltige Jäger « vor » dem Herrn*, *Theologisch-praktische Quartalschrift* 81 (1928), pp.829-30: lo studioso dà ragione ad Agostino e ne deduce, in ossequio alla tradizione, la negatività del personaggio di Nimrod (!).

²Cfr. J.Gutmann, „Abraham in the Fire of the Chaldeans”. *A Jewish Legend in Jewish, Christian and Islamic Art*, in *Sacred Images: Studies in Jewish Art from Antiquity to Middle Ages*, Northampton, Variorum Reprints, 1989, pp.342-52, in special modo p.344, n.8.

³Cfr.CSCO series armeniaca, 573, tom. 24, p.75.

⁴Rabban Gabriel potrebbe essere Gabriel Qatraya, docente della scuola di Seleucia durante il VII sec.: cfr.CSCO series syriaca, 483, tom. 205, pp.XXIX-XXXII.

⁵Cfr.CSCO series syriaca, 483, tom.205, pp.86-87.

La *Caverna dei tesori*, la fonte siriana più prolissa sulla leggenda di Nimrod, ne conferma l'identificazione con Zoroastro (si veda soprattutto la versione georgiana), nonché l'iniziativa del culto del fuoco, recuperata dal *Libro del combattimento di Adamo* (che dipende dalla *Caverna*) e, secondo Bousset, da altre fonti¹. Queste due opere, come già la leggenda haggadica, confermano la pretesa di Nimrod di essere considerato un dio, ma la confondono con l'introduzione del culto zoroastriano, anch'essa attribuita al personaggio. Opera siriana databile al VI sec., ma forse basata su di un testo del IV e ricollegabile al filone giudeo-cristiano, fino al complesso delle Ps.Clementine, la *Caverna dei tesori* è tradita, stando all'editore, in due filoni, l'uno orientale, l'altro occidentale². Il cap. 24 narra che Nimrod il gigante regnò 69 anni (versione orientale) oppure 59 (occidentale) a Babel. Avendo visto il prodigio della corona in cielo (probabilmente, la costellazione omonima) ordinò ad un tessitore di tessergliene una identica per cingersene: per questo si diffuse la voce che avesse ricevuto il diadema regale dal cielo. Al cap. 35,18-20, si racconta invece che Nimrod inviò a Seir tre persone, Parzaki, Parzami e Yozdakar (tradizione occidentale) presso Bileam, il sacerdote della montagna, onde apprendere l'astrologia: quivi i tre costruirono un altare al sole (la tradizione orientale fa invece solo due nomi, Pirozki e Pirozaki). La versione sembra un ricamo dovuto all'analogia con la vicenda dei tre Re Magi.

In effetti, questi strani miti potrebbero avere un'origine nella profezia messianica di Balaam, cui si aggiunge la percezione che gli antichi avevano dello speciale rapporto sussistente tra astrologia e Caldei: il cap. 45 spiega che i Magi, in Persia, all'apparire della stella, vi intravidero l'immagine di una fanciulla incoronata, con un bambino in grembo. Consultarono allora i loro libri, trasmessi per l'appunto a partire da Nimrod, in preda al turbamento ed alla paura di una guerra imminente: ma ne ricavarono solo delle profezie messianiche e la nascita del Salvatore in Giudea. La leggenda è confermata in pieno dalla versione georgiana. Il testo comunica una percezione positiva dell'astrologia, in quanto portatrice di verità: quindi, mentre la tradizione siriana successiva tenderà a far scomparire Nimrod in quanto idolatra, la *Cava dei tesori* lo ritrae come una sorta di profeta messianico e precursore dei Re Magi. Potrebbe trattarsi allora di un'interpolazione cristiana, forse tesa a riabilitare il sapere trasmesso dall'antico sovrano³.

Quanto alla versione georgiana della *Caverna*⁴, il cap. 24,24 conferma la durata del regno del sovrano in 69 anni, oltre alla vicenda della corona, ma aggiunge il cap. 27, ove, all'apparizione improvvisa di un fuoco che usciva dalla terra ad oriente, Nimrod si sarebbe prostrato ad adorarlo e ne avrebbe organizzato il culto. Giunto in Giudea, il re vi incontra il famoso Yonton, il quarto figlio di Noé, che ha il merito di insegnargli la sapienza, in particolare quella astronomica, per tre anni. Ritornato al suo paese, Nimrod vi desta lo stupore a causa della saggezza dei suoi oracoli, mettendo in pratica il "libro" ricevuto da Yonton. Astronomia e non astrologia, si badi: quest'ultima, di matrice caldaica, era considerata demoniaca e la sua origine spiegata altrimenti. Venuto a sapere di questo successo, il sacerdote del fuoco, Andiban, chiede ai demoni di apprendere la medesima scienza, ma questi lo inducono all'incesto e a prendere per moglie la madre e la figlia. Si tratta, ovviamente, dell'eziologia ingenua della pratica endogamica corrente in Persia; oltre a ciò, Andiban diviene il fondatore dell'astrologia, della stregoneria e della divinazione. Sembrerebbe dunque che l'estensore georgiano abbia tracciato un *discrimen* netto tra le due dottrine, attribuendo l'una a Nimrod, l'altra ad Andiban. La chiusa del paragrafo sembra un'interpolazione "censoria", volta a correggere quanto precede: il sapere stesso di Nimrod sarebbe astrologia, proibita dalla Chiesa cattolica, e Yonton uno "stregone"; il libro di Nimrod, il "Ped" dei Magi, buono per Greci e Persiani, sarebbe invece pericoloso. In ogni caso, la figura di Yonton pare frutto del giudaismo mesopotamico, influenzato dalla tradizione babilonese e condiscendente verso l'astrologia⁵. Il

¹Cfr. W. Bousset, *Hauptprobleme der Gnosis...*, op.cit., p.373. Sulla *Caverna dei tesori* e il *Libro di Adamo ed Eva*, cfr. J. Bidez-F. Cumont, *Les mages hellénisés...*, vol. II, op.cit., pp.120-25.

²Cfr. CSCO series syriaca 487, to.208.

³Cfr. S. Gero, *The Legend of the Fourth...*, art.cit.

⁴Cfr. CSCO series iberica 527, to. 24.

⁵Cfr. S. Gero, *The Legend of the Fourth...*, art.cit.

confronto tra questi testi richiederebbe un'analisi ben più approfondita, tuttavia si possono già lanciare alcune ipotesi. L'interpolazione finale della versione georgiana conferma che il traduttore si ritrovò contro voglia il cap. 27 nell'antigrafo da tradurre; esso pare invece essere stato rimosso dalle versioni siriane, dove sopravvivono notizie più anodine o connesse con la vicenda dei Magi. Ciò conferma l'ipotesi di Gero, secondo il quale alcuni racconti midrashici originatisi nella culla dell'astrologia caldaica, la Mesopotamia, furono progressivamente censurati.

Il *Libro del combattimento di Adamo* (cristiano) riporta tracce della medesima leggenda, con tinte più cariche: il sovrano, il primo sulla terra, avendo visto in cielo una nube di fiamme, prodotta dal diavolo, decise di farsene fare una copia a guisa di corona da parte di uno scultore; ciò fu l'inizio di una superbia senza precedenti, al punto di eguagliarsi a Dio. Poco dopo si aggiunge che il re, avendo visto ad oriente un fuoco che fuoriusciva dalla terra, si risolse ad adorarlo e ad istituire il culto con tanto di sacerdoti. In più, si afferma che Nimrod era divenuto un sapiente grazie agli insegnamenti di Barvin (*sic*), il quarto figlio di Noé, e che il sacerdote del fuoco, volendo emularlo, chiese l'aiuto del diavolo, il quale lo indusse all'incesto con la madre, la sorella e la figlia. Si tratta di un'ovvia squalifica della religiosità e della sapienza persiana e caldaica¹.

Yonton appare anche nell'*Apocalisse dello Ps. Metodio* 3, siriana anch'essa, risalente al tardo VII sec., ma comunque risultato di materiale più antico ed analogo: pure in questo caso, Yonton è figlio di Noé, da questi inviato ad est per vivere nel luogo dove nasce il sole e che riceve delle "rivelazioni dalla sapienza di Dio", oltre ad essere l'iniziatore del sapere astronomico. Da lui viene istruito Nimrod e grazie a lui egli ottiene il primo titolo di re sulla faccia della terra, a Babele, quale iniziatore della stirpe dei sovrani babilonesi. Lo scritto testimonia anche una certa riconoscenza di Nimrod verso Yonton, dato che il re gli inviò degli artefici per fabbricargli una città in suo nome, città con cui mantenne delle relazioni di pace, di contro ai conflitti tra la stirpe di Sem, cui Nimrod avrebbe appartenuto (nella Bibbia egli discende da Cam), e quella di Cam. Sempre secondo una profezia di Yonton, il regno di Iafet (quivi legato a Sem) avrebbe poi annientato quello di Cam. Il testo presenta importanti divergenze rispetto alla *Caverna dei tesori*: è tuttora vivo il dibattito per comprendere se lo Ps. Metodio abbia ampliato le sue fonti con la propria fantasia, oppure utilizzandone pure altre².

La letteratura siriana più tarda rientra nella norma tradizionale. Nel *Libro degli Scolii* di Teodoro Bar Koni, di difficile identificazione, ma vissuto probabilmente alla fine dell'VIII sec., *mimra* 2, Nimrod istiga alla costruzione della Torre di Babele (2,112): tuttavia, il par. 2,120 situa la vita di Abramo in tutt'altro contesto storico che Nimrod, cioè dodici sovrani dopo, in maggiore ossequio ai dati della *Genesi* e in oblio completo della leggenda sul confronto tra i due³. Per il resto, il sovrano è situato alle origini del regno assiro-babilonese come in Iso'dad di Merv, *comm.in Mic.* 5,65⁴ e *comm.in Ger.* 5,15⁵.

Molto scarse sono le tracce di Nimrod in altre zone dell'Oriente cristiano. Nella letteratura etiopica, i *Miracoli del santo Gabra Manfas Qeddus* lo menzionano in una lista di re possenti del passato, tutti finiti nella polvere della morte. Si aggiunge inoltre un particolare curioso: il re si sarebbe costruito un letto di ferro per via della propria superbia!⁶. Infine, le tradizioni georgiane ed armene lasciano trasparire elementi dell'*haggadah* positiva su di lui, che è descritto come pentito nel romanzo del V sec. *Vita di Nino*, ove si accenna al "libro di Nimrod"⁷. Forse il "libro" potrebbe anche essere il celebre "Ped" dei Magi da cui alcuni, biasimati dai più, traevano ispirazione per

¹Cfr. J.Migne, *Dictionnaire des Apocryphes*, to.I, Turnholt, Brepols, 1856 (repr. 1989), pp.372 e 374-5.

²Cfr. CSCO 541, series syriaca 221, pp.5-8.

³Il testo è quello della recensione di « Seert », esistendone un'altra detta di « Ourmia »: cfr. CSCO 431, series syriaca to. 187, pp.126 e 130.

⁴Cfr.CSCO 304, series syriaca to.129, pp.1318-21.

⁵Cfr. CSCO 329, series syriaca to.147, pp.9,13.

⁶Cfr.CSCO 598, series syriaca to.108, series Aethiopica, p.113.

⁷Cfr.E.Bammel, *Das Buch Nimrod, Augustinianum* 32 (1992), pp.217-21.

ampliare le profezie messianiche. Affiora comunque qua e là una ricca letteratura apocrifia sul personaggio, rimasta vittima di una vera e propria censura e quindi progressivamente scomparsa.

Gnostici

In ambito gnostico, Nimrod era uno degli iniziatori dell'astrologia, della magia e del culto del fuoco, il che riassocia le notizie su di lui a quello stesso ambiente mesopotamico e babilonese sopra ricordato più volte: *recogn.Clem.* 1,30,7 lo dice infatti primo re di Babilonia ed iniziatore del culto persiano del fuoco in ossequio alla linea interpretativa sopra rievocata. Si veda anche *hom.Clem.* 9,4-5, che lo identifica con Zoroastro, cui fu trasmesso il sapere magico. Ottenuto il regno con la forza dal suo predecessore e inorgogliosi oltremisura, Nimrod morì perciò folgorato, ragion per cui fu chiamato Zoroastro (astro vivente, come si spiega nel testo poco sotto). Di qui sarebbe nato il culto persiano del fuoco e di Zoroastro, erroneamente considerato assunto al cielo e divinizzato a causa di quella medesima saetta.

Tuttavia, un altro passo delle *recogn.Clem.* 4,29,1, assimila invece il personaggio al re assiro Nino, considerato in ogni caso il primo uomo ad apprendere la magia. Il brano lascia intendere comunque un rapporto con Zoroastro, di cui è descritta poco prima la morte per incenerimento (vd. 4,27,5): Cam sarebbe in questo caso l'iniziatore della magia, che avrebbe trasmesso al figlio Mesraim, considerato qui il progenitore di Egiziani, Persiani e Babilonesi. È lui Zoroastro, almeno secondo questa versione, mago e studioso di astrologia che, per indurre l'ammirazione degli astanti, produceva dei prodigi col fuoco onde farsi considerare come un dio: ne sarebbe però finito incenerito. Ma, la fonte continua, gli stolti esseri umani, equivocando sulla natura di questa morte, decisero di divinizzarlo col nome di "astro vivente", che sarebbe l'etimologia, per l'appunto, di Zoroastro; la sua morte fu equiparata ad una folgorazione, segno, da allora in poi, di divinizzazione (cfr. 4,28-29). Nimrod però, che riceve "come da una folgore", la scienza magica, sarebbe stato allora suo allievo e potrebbe anche essere identificato con Zoroastro, per cui tra le divergenze delle due versioni rimane una certa confusione, probabilmente imputabile allo scalare di alcuni personaggi tra diverse generazioni ed alle oscillazioni della tradizione¹.

Lo gnosticismo sembra quindi recuperare questa figura dalla tradizione giudaica, specie quella di origine mesopotamica: il personaggio rimase tuttavia esposto ai rischi del sincretismo. Un ultimo esempio ne è fornito da Giovanni d'Antiochia, fr. 3, frammento in cui Nimrod (chiamato Nebrò) è identificato con Orione, ma anche con Kronos, a sua volta equiparato allo sposo di Semiramide (Nino)². Si tratta di un dettaglio interessante, almeno per spiegare il testo peritico di *elench.* 5,14. La stessa identificazione con Kronos compare in *Epiph. haer.* 1,6, nonché nel testo di Procopio di Gaza.

Fonti medievali

La leggenda di Nimrod ed Abramo si ritrova, già in età altomedievale, in Procopio di Gaza, *In Genesim* 10, che riprende in pieno la notizia di Giuseppe Flavio sull'iniziativa della Torre da parte del re, la sua sovranità, la sua orgogliosa superbia contro Dio fino alla tirannide, esercitata a torto e in usurpazione sul territorio di Sem, lui che era della stirpe di Cam³.

¹Vd.A.Schneider e L.Cirillo ed., *Les Reconnaissances du pseudo Clément. Roman chrétien des premiers siècles*, Turnhout, Brepols, 1999, pp.300-1, soprattutto le note 42 e 43. Zoroastro pare corrispondere all'anonimo membro della quattordicesima generazione, citato in 1,30,4 e che ha inventato la magia e i sacrifici cruenti. Su questi testi, sull'identificazione tra Nimrod e Zoroastro e la sopravvivenza di questa tradizione fino al Medioevo, cfr. W.Boussuet, *Hauptprobleme der Gnosis* (Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments 10), Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1973 (Neudruck der Auflage 1907), pp.369-71.

²Cfr.J.Bidez-F.Cumont, *Les mages hellénisés...*, op.cit., pp.60-61. Il testo appartiene al ms. *Parisinus graecus* 1763 e contiene un errore nell'identificazione dello sposo di Semiramide, che, a sua volta, ora è comparata a Rea, ora ad Era.

³PG 87,309B-C.

Il primo autore medievale latino ad occuparsi di Nimrod è Isidoro. Nelle sue *Allegoria Quaedam Sacrae Scripturae* 17 egli interpreta il personaggio, per via della sua superbia, che lo spinse a farsi simile a Dio, niente meno che come il diavolo, in quanto concepì il progetto arrogante della Torre per sollevarsi oltre le nubi. Isidoro introduce poi una prospettiva metaforica della sua attività di cacciatore: tipo degli eretici, Nimrod catturava gli uomini con l'indurli al peccato.

La stessa linea "demonizzante" viene ampliata in maniera prolissa dal Venerabile Beda, nel suo *Hexaemeron*¹: egli ne offre un quadro sconcertante, al punto da definirlo "maledetto". Primo ad essere cacciatore sulla terra, colmo di superbia, responsabile, con la sua potenza, della perversione del genere umano, Nimrod sarebbe stato anche il primo a diffondere la tirannide e a costruire numerose città; ma riuscì ad imporre il suo regno anche perché gli esseri umani avevano dimenticato Dio. Si noti l'osservazione testuale sull'ambiguità del greco ἐνάντιον, tradotto sia "dinnanzi" che "contro"². Superbo autore della Torre di Babele³ e sovrano di quella Babilonia che rappresenta, allegoricamente, la gloria di questo mondo, Nimrod diviene anche qui, logicamente, icona del diavolo. Beda si appoggia allora sull'etimologia corrente del nome, *tyrannus*, *profugus*, *transgressor* per tratteggiare il ritratto del demonio: tiranno perché cercò di sottrarre a Dio la signoria sul mondo; profugo perché fu precipitato giù dal cielo; trasgressore, perché si ribellò alla legge del Signore. Ma, come il re di Babilonia, il diavolo è pure un cacciatore perché scorrazza nella "selva" di questo mondo per procurare la morte agli uomini, quasi che fossero selvaggina⁴. Il fatto infine che Nimrod fosse figlio dell'etiope Cush, lo mette in connessione con un popolo contrassegnato dall'oscurità.

Queste notizie verranno ripetute a iosa dai commentatori e storici medievali, con poche variazioni: soprattutto la metafora della caccia avrà grande fortuna, specie in confronto obbligato con gli umili pescatori che erano gli Apostoli. Si direbbe che il Vangelo sia riuscito a ribaltare la connotazione sociale classica di queste due attività: laddove i pescatori, originariamente disprezzati, vengono ora considerati con sacro rispetto, la caccia, tradizionale impiego dei nobili, viene progressivamente guardata con sospetto. Freculfo di Lisieux dedica al personaggio il cap. 28 della sua *Cronica*⁵: riprendendo Giuseppe Flavio, egli ripete che Nimrod era un cacciatore, che spinse gli uomini all'idolatria, ad attribuire ogni merito a se stessi e le anime alla rovina e reimpiega quindi la metafora della caccia; emblematica rimane la costruzione della Torre di Babele, concepita per contrastare un nuovo Diluvio. Tuttavia, al termine del paragrafo, egli offre anche una notizia del tutto nuova: Nimrod sarebbe stato esperto non solo di astrologia, ma anche di geometria, per cui, dice l'autore, secondo i Siriaci sarebbe stato il primo a dividere la terra in zone. Ignoro, al momento, il canale attraverso cui questa notizia giunse a Freculfo: è possibile un collegamento con la tradizione siriana facente capo all'*Apocalisse dello Ps. Metodio*.

Giuseppe Flavio (o, meglio, gli storici che ne dipendono) ispirerà molti autori medievali, che ripeteranno, di continuo, gli stessi dati. Su questa scia si pone Rabano Mauro, per cui, come per Isidoro e Beda, Nimrod è immagine del diavolo (cfr. *comm.in Gen.* 11)⁶, anche perché cacciatore, dato che i cacciatori non sono mai buoni (cfr. *De universo* 8,1)⁷. Il quadro è sempre lo stesso: Nimrod è il primo tiranno, il primo a spingere gli uomini all'idolatria, l'ideatore della Torre di

¹Cfr. PL 91,117-118.

²Cfr. PL 91,117C-D.

³Cfr. anche PL 91,125B e 128B.

⁴Cfr. anche PL 91,123A.

⁵Cfr. PL 106,935D-937A.

⁶Cfr. PL 107,528A-B.

⁷Cfr. PL 111, 226A. Stando invece a *De universo* 12,4, fu il re di Babele a trasferirsi tra i Persiani per insegnare loro il culto del fuoco (cfr. PL 111,336D). D'altronde, già a 2,1, aveva reintrodotto l'etimologia Nimrod = *Tyrannus*, ricordando il misfatto della Torre (cfr. PL 111,35A).

Babele (cfr. *comm.in Cr.* 1,1)¹. Segue Giuseppe Flavio anche Remigio di Auxerre, *comm.in Gen.* 10,8-9², nonché Ruperto di Deutz in *Trin.in Gen.* 7,43³.

Verso il XII sec. riprende consistenza la linea secondo cui Nimrod era stato l'iniziatore dell'astronomia e astrologo: così riferisce Ugo di San Vittore nella sua *Eruditio didascalica*⁴. Secondo Onorio di Autun, *De Philosophia mundi* 2,4, Nimrod fece parte della fase "favolosa" dell'astronomia. Questo autore lo menziona spesso: nel *Gemma animae* 2,66, l'antico re è l'inventore della magia e il prototipo nientemeno che dell'Anticristo⁵; anche in *De esilio et patria animae* 10, il sovrano è l'artefice della Torre, superbo iniziatore della tirannide e dell'idolatria⁶.

Si diffonde sull'argomento "caldaico" con maggiore ampiezza Pietro Comestore. Nella sua *Historia Scolastica* 37⁷, egli dipinge il personaggio biblico come un tiranno, che costrinse per primo gli esseri umani ad adorare il fuoco; si veda anche Ugo di S.Vittore, *Adnot.in Pent.in Gen.* 9⁸, che deduce l'interesse del sovrano per il fuoco dalla sua osservazione delle qualità del sole; tra l'altro egli insiste sulla sete di potere che l'avrebbe spinto ad erigere la Torre. In entrambi i casi, deve avere influito la tradizionale identificazione di Nimrod con Zoroastro⁹. Pietro, citando inoltre come fonte Metodio (evidentemente lo Ps.Metodio), aggiunge la vicenda del quarto figlio di Noé, Yonton, nato dopo il Diluvio e ritiratosi ad Oriente. Yonton, in grado di predire il futuro, dipinse al suo discepolo la successione dei regni terrestri, fino al dominio romano (in linea con quanto affermato da *Daniele*); dato che i primi depositari del potere universale erano previsti dalla stirpe di Cam, Nimrod, acceso dalla brama di potere e non trovando consensi tra la sua stirpe semitica, sarebbe passato (con uno stravolgimento completo del dato biblico) a quella camita. Il cap. 38 riferisce la vicenda della torre di Babele, edificata con dimensioni enormi per resistere ad un nuovo eventuale diluvio.

Nonostante il generale ripetersi delle informazioni sull'empietà di Nimrod, a volte, la sua figura può dare spunto a qualche riflessione più ampia: è il caso di Filippo di Harveng, *De institutione clericorum* 6,11, che intesse una riflessione sul ruolo del tiranno empio nella rovina sociale¹⁰. Il tardo Medioevo vede comunque il proliferare di ricami del tutto gratuiti su questa figura: ad esempio, Giovanni Saresberiensis, nel suo *Polycraticus* 1,4¹¹, arriva ad affermare che Nimrod fu un tiranno tale da ridurre alla schiavitù moglie e figli! Ovviamente, anche in questo caso è l'iniziatore della celebre Torre, un cacciatore ferino e superbo¹².

Infine, ricordiamo anche la linea secondo cui Nimrod, in quanto cacciatore, è rappresentante di un'attività incompatibile con un cristiano, soprattutto uno consacrato. Il motivo viene ripetuto più

¹Cfr. PL 109,283. Cfr. pure, sulla stessa linea, Walafrido Strabone, in *Liber Genesis* 10,8, PL 113,113C-D; *ib.* 11,3, PL 113,114D e il suo commento alle *Cronache*, 1,10, PL 113,631D.

²Cfr. PL 131,80B.

³PL 167,366-67. I dati tradizionali vengono ripresi anche da Angelomus Luxovensius nel suo *Comm.Gen.* 10,8 (cfr. PL 115,165A), che rifiuta la versione *coram Domino*, preferendovi il *contra Dominum* di altri codici, meglio corrispondente alla *Settanta*, ma non certo all'ebraico, lingua che, d'altronde, l'autore ignora; da Haymo Halberstratensis (*Enarratio in duodecim prophetas minores*, Mic. 5), dove Nimrod è il diavolo e il primo sovrano di Assur (cfr. PL 117,158D-159A); da Ado Viennensis, che menziona anche l'origine dell'adorazione del fuoco e l'identificazione di Nimrod con il diavolo (cfr. *Chronicon*, PL 123,28C e 34A); da Martinus Legionensis, che, come Haymo, tra l'altro, rievoca l'etimologia *tyrannus sive tentatio descendens*, cfr. *Sermo XI De Actibus Apostolorum* (PL 209,142).

⁴Cfr. PL 176,766B.

⁵Cfr. PL 172,639C.

⁶Cfr. PL 172,1245B; cfr. anche *Summa gloria de apostolico et augusto* 2, Pl 172,1261A.

⁷Cfr. PL 198,1087 e 1089 (vicenda della Torre). In *Sermo I in Adventu Domini* (PL 198,1723A), gli Ebrei si diedero all'adorazione del fuoco sotto Nimrod.

⁸Cfr. PL 175,49A-C.

⁹È da notare che alcuni autori, pur nel tracciare un quadro diabolico del primo inventore dell'idolatria e della magia, commettono un errore e scambiano Nimrod=Zoroastro, con Cam: cfr. Gregorio di Tour, *hist.Franc.* 1,5.

¹⁰Cfr. PL 203,963.

¹¹Cfr. PL 199,394.

¹²Cfr. PL 199,394; cfr. pure 8,20 in PL 199, 793, dove è identificato con Nino.

volte, persino dai papi, a causa della popolarità di questo *sport* tra i chierici. In un'epistola del papa Nicola I, Ismaele, Nimrod ed Esaù sono indicati in una piccola lista di reprobri cacciatori, in opposizione ai "pescatori di uomini" che erano gli Apostoli: infatti la lettera, la 127, si occupa del fatto che ai chierici è sconsigliata la caccia¹. Ivo di Carnot, sulla scia di Gerolamo, nel suo *Decretum* (cap. 354), sconsiglia caldamente la caccia ai consacrati sulla base di un elenco di esempi che annoverano anche Esaù e Nimrod². Analogamente, Pietro di Blois menziona Nimrod ed Esaù in una serie di cacciatori, per dimostrare che tale attività è illecita nella sua *ep.*³. È interessante notare come la caratterizzazione negativa della caccia, *sport* tipico di ricchi aristocratici fin dagli albori delle civiltà orientali, abbia incontrato un'opposizione analoga prima tra gli Ebrei, nomadi pastori, quindi tra i cristiani "pescatori di uomini"; ovviamente, la Chiesa medievale vide una larga connivenza dei suoi chierici con i ceti nobiliari ed un frequente indulgere alla caccia appunto.

Fonti islamiche

Le fonti islamiche su Nimrod hanno ereditato dall'*haggadah* giudaica: lo testimonia il *Corano* 2,260 che adombra un ignoto personaggio in diatriba con Ibrahim (= Abramo), tanto superbo da vantarsi di poter "dare la vita e la morte": si tratta sicuramente del nostro sovrano di Babele. Brevi allusioni alla leggenda abramica della fornace si trovano anche in 21,69, 29,23-24 e 37,97.

Le divagazioni islamiche su questa figura sono tra le versioni più divertenti della sua leggenda. Lo storico musulmano Jacubi riferisce che Nimrod adorava il fuoco e che, su istigazione di Iblis, gli eresse un tempio. Anche in questo caso, si avverte l'influsso della leggenda eziologica sulle origini del culto persiano e dell'identificazione del personaggio genesiaco con Zoroastro, il che può avere influito, come già nell'*haggadah*, sullo stesso motivo del martirio di Abramo⁴. Al-Tabari riferisce invece una versione della leggenda sulla diatriba tra Ibrahim e Nimrod e il martirio, fallito, d'Ibrahim nel fuoco. La madre di quest'ultimo riesce a nascondere il bambino alla sua nascita; quando questi raggiunge la giovinezza intavola una discussione con Nimrod, cercando di persuaderlo del fatto che solo Dio ha il potere di dare la vita e la morte. Il sovrano, ovviamente, non ci crede, forte della sua esperienza di giudice, per cui fa gettare l'incauto nel fuoco: ma l'angelo lo salva e questo riempie il re di stupore. Nimrod tenta poi di colpire direttamente il Dio di Ibrahim con vari stratagemmi, tra cui la costruzione della Torre di Babele, che produce la confusione delle lingue, fino all'attacco decisivo di Nimrod al cielo, sventato da Dio con un'invasione di zanzare. Esse divorano gli uomini del re e una, addirittura, penetra nel suo cervello dal naso, torturandolo per quattro secoli fino alla morte (!). Questa curiosa punizione del malvagio di turno non è neanche essa estranea alla cultura ebraica: i rabbini infatti ritenevano che la possessione diabolica iniziasse quando lo spirito penetrava attraverso il naso e le narici fino al cervello sotto forma di mosca⁵.

In altri miti islamici, derivati da contaminazioni con i cicli greci (di sicuro, almeno con quello tebano di Edipo), Nimrod è capo di una banda di ladroni, uccide suo padre e sposa sua madre. Divenuto il re del mondo, forza i discepoli di Idris a insegnargli l'astrologia. Apprende quindi la magia da Iblis, il demonio, si fa adorare come un dio e perseguita in varie maniere i fedeli del Dio vero, esponendoli alle fiere, lasciandoli senza cibo oppure gettando nel fuoco Ibrahim: Iblis, con sadica fantasia, concepisce addirittura l'idea di una catapulta con cui scagliare Ibrahim tra le fiamme. Ma tutto è inutile, dinanzi alla protezione divina: il martire sopravvive e passeggia nel falò come in un bosco ameno. Infine, al colmo della superbia, Nimrod attacca Dio in varie maniere e cerca di scalare il cielo, ma, precipitato a terra, viene ucciso da una zanzara (una fine piuttosto ingloriosa).

¹Cfr. PL 119,1126D.

²Cfr. PL 161,430C.

³Cfr. PL 207,170A.

⁴Cfr. W.Bousset, *Hauptprobleme der Gnosis*, op.cit., p.373.

⁵Cfr. R.Broxton Onians, *Les origines de la pensée européenne sur le corps, l'esprit, l'âme, le monde, le temps et le destin* (trad.fr.), Paris, Seuil, 1999, p.570, nota 3.

L'origine di queste saghe è, evidentemente, l'*haggadah*, contaminata da elementi persiani, greci e di varia origine. Persino l'appellativo arabo di Nimrod, *djabbar*, "tiranno", deriva dal biblico גְּבִיר di *Gen.* 6,4 e 10,9¹ e la morte del tiranno ad opera della zanzara è modellata su quelle inventate in ambiente giudaico per Tito e Nabuchodonosor. A loro volta, i *midrashim* tardi rivelano influssi islamici di ritorno nel trattamento della leggenda.

Iconografia

Che la leggenda del confronto tra Nimrod ed Abramo fosse particolarmente viva grazie all'*haggadah*, è provato dall'ampia diffusione del motivo, con sviluppi iconografici divergenti, nell'arte figurativa e nelle miniature dei paesi più distanti dal punto di vista geografico e culturale, cristiani, ebraici ed islamici, a partire dal XIV sec., come ha dimostrato con dovizia di fonti Gutmann². Spesso, specie nei manoscritti musulmani, viene ritratta la famosa catapulta sortita dalla sadica fantasia di Iblis.

Conclusione

Quindi, possiamo seguire una linea di sviluppo peculiare nell'interpretazione di questa figura:

1. La tradizione giudaica fa di Nimrod un ribelle, ma alterna a tale notizia una linea esegetica più positiva, in chiara contraddizione con la prima. Il re di Sennaar è quindi, fin dagli inizi della sua vicenda esegetica, un personaggio dai tratti ambigui.
2. L'*haggadah* conserva anche voluminose tracce di un suo collegamento con l'astronomia (e l'astrologia) caldea: ciò lascia pensare ad una forte componente babilonese nella sua leggenda. Quanto affermato fin qui si riflette in special modo nella tradizione siriana ed orientale, ma lascia delle tracce persino tra gli autori latini medievali.
3. Nimrod è l'antagonista per eccellenza di Abramo e, quindi, connesso con il motivo dell'antigiudaismo.
4. La diffusione della leggenda del confronto tra Abramo e Nimrod perdura in ambiente islamico e nell'iconografia.
5. Tra i cristiani, abbiamo almeno un caso di sunto testimoniale della storia della salvezza, in cui Nimrod compare in una lista di malvagi, il testo di Ippolito, il che fa pensare che alcuni esegeti cristiani avessero recepito il motivo haggadico interpretabile in senso dualistico.
6. Esso può avere influito anche sulla recezione gnostica del personaggio, fondata comunque sull'interesse per l'esoterismo, l'astrologia e per le figure di magi e simili. Di qui anche l'antica confusione di Nimrod con Zoroastro.

Per quanto riguarda i Perati, quindi, essi nominano Nimrod tra gli arconti "acquatici" di *elench.* 5,14, il che rimanda immediatamente alle notizie haggadiche che connettevano questo personaggio con la paura di un nuovo diluvio e la conseguente costruzione della Torre di Babele. È inoltre pensabile che la sua presenza tra le manifestazioni *ante litteram* del *Logos* sia dovuta o al recupero della tradizione midrashica positiva, che occhieggia qua e là, o anche al desiderio di rivalutare un personaggio consuetamente negativo, come Caino ed Esaù. Per di più, se i Perati nutrivano tendenze antigiudaiche ed erano di origine gentile, possono aver nutrito un forte interesse in un eroe tipico del paganesimo e accusato di avere perseguitato Abramo. Infine, l'amore per l'astrologia e l'esoterismo deve avere sicuramente giocato un ruolo nella simpatia dei Perati per questa misteriosa figura.

¹Cfr. B.Heller, *Namrud*, in C.E.Bosworth, E.van Donzel et alii ed., *Encyclopédie de l'Islam*, to. 7, Leiden-New York-Paris, E.J.Brill-Ed. G.-P.Maisonneuve & Larose S.A., 1993, 953-54, ove si può trovare un'ulteriore bibliografia.

²Cfr. J.Gutmann, „*Abraham in the Fire of the Chaldeans*” ..., art.cit., pp.342-52.

Storia di un brano di *testimonia*: Gen.30, 37-39, ovvero Giacobbe e l'"ingegneria genetica"

La vicenda esegetica di questo brano biblico, citato piuttosto di rado nei primi secoli, ma impiegato nel testo dei Perati, può rappresentare una traccia importante da seguire nella ricostruzione di possibili legami tra *testimonia*. Eppure, il passo non viene preso in considerazione in varie delle opere dedicate all'argomento¹. Questa ricerca parte quindi dal riferimento ad esso nel *dossier* esegetico dei Perati². La citazione al termine del passo è desunta da Gn. 4,10, dove si tratta della pianticella di ricino, spuntata improvvisamente dal terreno e altrettanto improvvisamente appassita, dopo che il profeta aveva approfittato della sua ombra. Il greco della *Settanta* suona³:

ὁ ἐγενήθη ὑπὸ νύκτα καὶ ὑπὸ νύκτα ἀπώλετο.

laddove il testo peratico cita⁴:

ὑπὸ νύκτα γεννώμενον ὑπὸ νύκτα ἀπολείται.

¹Il testo viene ignorato, ad es., in J.Daniélou, *Sacramentum futuri. Études sur les origines de la typologie biblique*, Paris, Beauchesne, 1950; dello stesso, *Théologie du Judéo-christianisme*, Paris, Desclée-CERF, 1991²; *Message évangélique et culture hellénistique aux II et III siècles*, Paris, Desclée & Cie edd., 1961; E.Lupieri, *Il cielo è il mio trono. Isaia 40,12 e 66,1 nella tradizione testimoniaria*, Roma, Ed.di Storia e Letteratura, 1980; O.Skarsaune, *The Proof from Prophecy. A Study in Justin Martyr's Proof-Text Tradition: Text-Type, Provenance, Theological Profile*, Leiden, E.J.Brill, 1987; M.Albl, « And Scripture cannot be broken ». *The Form and Function of the Early Christian Testimonia Collections* (Suppl.NT 96), Leiden-Boston-Köln, Brill, 1999.

²Si tratta di *elench.* 5,12-18, con particolare riferimento a 5,16-17, in M.Marcovich ed., *Refutatio omnium haeresium* (Patristische Texte und Studien 25), Berlin-New York, W.de Gruyter, 1986, 181-87; il passo su Gen.30,37-39 è alla pagina 186. Cfr. A.Magri, *L'esegesi della setta ofitica dei Perati. Analisi di Ippolito*, Haer. V,16, *Apochrypha* 14 (2003), pp.193-223; si vedano inoltre le pagine precedenti.

³Cfr. A.Rahlfs ed., *Septuaginta. II*, Stuttgart, Württembergische Bibelanstalt, 1962⁷, p.528.

⁴Cfr.M.Marcovich ed., *Refutatio omnium haeresium...*, ed.cit., p.186,30.

Quindi, mentre il greco biblico impiega due aoristi, uno passivo, il secondo medio, strutturati in una frase chiastica che ha come soggetto la pianta (espressa da un relativo all'inizio della subordinata), i Perati hanno volto tutto al presente in una costruzione che ha preferito al chiasmo il parallelismo; inoltre non abbiamo più il verbo γίγνομαι, bensì il derivato γεννάω, a sua volta al participio presente medio. Ciò implica che il racconto storico, incentrato sul ricino, diviene tra gli gnostici un testo al presente e da interpretare allegoricamente, in riferimento a chiunque non riesca ad attingere alla gnosi e quindi perda l'occasione di realizzare la propria natura spirituale, consustanziale a quella del Padre. Un altro aspetto interessante è la perdita del chiasmo, presente nel testo della *Settanta*: la *lectio*, evidentemente *facilior*, fa pensare ad una citazione semplificata a memoria, il che rende ancora meglio spiegabili le trasformazioni in cui essa è incorsa.

Tuttavia, il dettaglio più accattivante è la diversa interpretazione della preposizione ὑπὸ. Il greco della *Settanta* la usa in senso temporale, in quanto l'accusativo ben esprime la durata¹: d'altronde, i due aoristi hanno valore intransitivo. Il testo dei Perati sembra invece piuttosto passivo, con la preposizione intesa in senso di complemento di causa efficiente.

Prima di proseguire è bene infine richiamare l'attenzione sulla metafora dell'aborto. Come è noto, e come sarà meglio spiegato sotto², gli antichi ritenevano che esso risultasse dal seme femminile, la materia mestruale, non sufficientemente formata dal principio formale e razionale contenuto nello sperma maschile; quest'ultimo era portatore anche del *logos* a livello individuale. Perciò, ben a ragione i Perati trasponavano la similitudine a livello soteriologico e universale: senza la formazione proveniente dal *logos* personale, che trasmette la realtà pneumatica del Padre, i credenti non avrebbero potuto essere spiritualmente "fecondati", né raggiungere la maturità spirituale, per cui sarebbero rimasti prigionieri della materia, dell'oscurità, della "notte", vittime poi dell'annientamento³. D'altro lato, la fecondazione da parte del *Logos* è attiva sia in senso discendente (cosmologico), sia ascendente, come recupero del seme spirituale (soteriologico). La setta dei Perati è pertanto forse quella che sfrutta nella maniera più completa e coerente la serie d'immagini derivate dall'ambito sessuologico.

Quindi, i Perati concepiscono la triade divina come consistente in Padre, Figlio, materia; il Figlio-*Logos*, identificato col serpente e capace di trasmettere il movimento dal Padre (motore immobile) alla ὕλη, le trasmette anche le idee ("potenze" in quanto dotate di potenzialità) in base alle quali essa deve essere modellata. Questa trasmissione delle idee appare come un evento misterioso, parimenti al concepimento degli esseri viventi nel grembo della madre. Questo è il processo creativo (anche se non si dà, secondo i Perati, *creatio ex nihilo*) nell'insegnamento della setta: la dottrina cosmologica trova tuttavia il proprio riflesso anche nella soteriologia, dato che, come viene affermato al termine del brano, la salvezza dell'individuo dipende dal fatto di riconoscere la propria provenienza dal Padre; in maniera squisitamente gnostica, tuttavia, egli, essendo derivato dal Padre, è consustanziale a Lui e a Lui deve ritornare. Ora, la generazione dal Padre è quella positiva, attentamente distinta da quella materiale (i Perati seguivano probabilmente tendenze enkratite⁴): essa sarebbe simboleggiata dalla nascita di capretti bianchi, laddove chi non ha parte nell'insegnamento gnostico è destinato, addirittura, alla fine dell'aborto. Il passo fa allora allusione alle due operazioni compiute da Giacobbe e riferite in *Gen.* 30,37-42: prima, egli fa moltiplicare i capretti screziati mostrando loro dei bastoni lavorati a strisce, quindi riesce a far riprodurre le pecore sane. L'estensore del brano ha confuso Mosè con Giacobbe: ciò potrebbe essere dovuto alla consuetudine di citare Mosè come autore del Pentateuco, analogamente ai numerosi passi evangelici in cui l'allusione a Mosè copre, nelle intenzioni dello scrivente, tutto il Vecchio Testamento (cfr.

¹Cfr. M.Harl et alii ed., *La Bible d'Alexandrie. Les douze Prophètes. 4-9. Joël, Abdiou, Jonas, Naoum, Ambakoum, Sophonie*, Paris, CERF, 1999, p.161: il testo masoretico si esprime con l'ebraismo « figlio di una notte », scomparso nella traduzione.

²Cfr. capitolo sull'*enkrateia*, pp.350-83.

³Cfr. il capitolo sul rapporto tra Perati ed *enkrateia*, pp.350-83.

⁴Cfr. ancora il capitolo sul rapporto tra Perati ed *enkrateia*, pp.350-83.

Rom.10,19; Mt. 22,24); ma potrebbe trattarsi pure di uno di quegli errori di attribuzione tipici proprio della fluida tradizione dei *testimonia*.

Notevole appare infine soprattutto il paragone, di stampo platonico, del Figlio con il pittore: esso ricorda la dottrina platonica del Demiurgo che plasma la Natura come un artista in conformità ad un modello (εἰκῶν, παράδειγμα: cfr. Plat.*Tim.* 29 a-b), mentre lo stoicismo si serviva di questa immagine per esporre l'attività del *Logos*. Il pensiero stoico definisce la Natura come fuoco che forma, in maniera assai più perfetta di un qualsiasi artefice umano¹.

Come si è detto, l'occorrenza di *Gen.* 30,37-39 è assai rara: l'altra testimonianza principale nella letteratura cristiana antica è data da Giustino, *dial.* 86,2 e 134,5. Franco Michellini Tocci ritiene che i Perati abbiano provveduto ad una rielaborazione neoplatonica del versetto biblico: egli rimanda in proposito a due passi di Filone (*rer.div.her.* 180-81, che impiega *Gen.* 30,42 e anche l'opposizione ἄσκημος/ἐπίσημος, analizzata sotto; *Deus.imm.* 43, sul ruolo d'impressione della rappresentazione sull'anima, paragonata ad un sigillo), in cui è recuperato il paragone di *Theaet.* 191c-d tra cera ed anima². Tuttavia, Michellini Tocci ha mancato di prendere in considerazione proprio i passi filoniani che si occupano dell'esegesi di *Gen.* 30,37-39, per cui, partiremo da questi ultimi.

L'interpretazione di Filone. La dottrina del Logos come sigillo. L'esegesi giudaica relativa

Il primo è *plant.* 110. Se teniamo presente il confronto con Giustino, *dial.* 86,2, silloge di passi incentrati sul motivo del "legno" e su di un *testimonium* relativo, osserviamo immediatamente che anche qui ci si concentra sullo stesso materiale: Giacobbe, definito in maniera interessante ἄσκητης, è detto lavorare il legno per liberarlo dalle parti variegate e scure, onde farne emergere il bianco. Ovviamente, l'interpretazione verte alla formazione dell'anima, per cui non stupisce l'appellativo di cui è gratificato il patriarca; il bene, afferma Filone, deve essere spogliato di quanto è nocivo e scuro. L'interpretazione filoniana non rispetta però del tutto l'originale: il testo greco della *Settanta*, infatti, *Gen.* 30,37, recita³:

ἔλαβεν δὲ ἑαυτῷ Ἰακωβ ῥάβδον στυρακίνην χλωρὰν καὶ καρύνην καὶ πλατάνου, καὶ ἔλέπισεν αὐτὰς

Ἰακωβ λεπίσματα λευκὰ περισύρων τὸ χλωρόν· ἐφαίνετο δὲ ἐπὶ ταῖς ῥάβδοις τὸ λευκόν, ὃ ἔλέπισεν, ποικίλον.

Giacobbe si prese un bastone verde di legno d'incenso, di mandorlo e di platano, li scortecciò, eliminando circolarmente il verde e lasciando delle parti bianche scortecciate: sui bastoni il bianco, che aveva ripulito, apparve striato.

Ma esso viene così tagliato⁴:

ῥάβδους ἔλέπισεν λεπίσματα λευκὰ περισύρων τὸ χλωρόν.

(Giacobbe) scortecciò i bastoni eliminando circolarmente il verde e lasciando delle parti bianche scortecciate.

per cui manca il riferimento al fatto che, emergendo il bianco, il legno diviene striato. Per esprimerci nei termini del commento di M.Harl:

¹Cfr. *Kunst, Der neue Pauly*, vol. VI, coll.915-19.

²Cfr. F.Michellini Tocci, *La cosmogonia dei Perati e il gregge di Giacobbe (e Dante)*, in A.Mastrocinque ed., *Omaggio a Piero Treves*, Venezia-Padova, Università di Venezia-Facoltà di Lettere e Filosofia "S.Sebastiano"-Ed.Antenore, 1983, pp.249-55, in particolare p.250, nota 6.

³Cfr. A.Rahlfs, *Septuaginta...*, ed. cit., Bd.I, p.47.

⁴Cfr. J.Pouilloux ed., *Philon d'Alexandrie. De plantatione* (Les œuvres de Philon d'Alexandrie 10), Paris, CERF, 1963, p.74.

Selon le grec, Jacob "arrache" le vert...et fait des "écorcements" blancs....le vert n'est que partiellement enlevé si bien que le blanc apparaît "bigarré"¹.

In parole povere, Filone ignora le striature e immagina dei bastoni completamente ripuliti, destino che egli ovviamente auspica all'anima. Ricordiamo allora che il testo dei Perati accenna una differenza di colori, corrispondente alle striature: i Perati si ispirano quindi della *Settanta*.

Il tema del legno in questo passo genesiaco si è però sviluppato, nell'esegesi giudaica, a partire da un altro motivo. Nel *Libro delle Antichità bibliche* 17,1-4, opera di origine haggadica e databile al I sec. d.C., si racconta l'ordalia di Mosé che, per decidere a chi assegnare il sacerdozio, avrebbe lasciato nella tenda del convegno 12 bastoni, uno per ogni tribù; l'unico che fiorì fu quello di Aronne (tribù di Levi), che divenne pertanto capostipite della stirpe sacerdotale (cfr. *Num.* 17,17-20). Il testo istituisce quindi un parallelo esplicito con quanto avvenne a Giacobbe nel nostro episodio: questi pose le verghe di mandorlo davanti agli abbeveratoi, per cui le greggi si suddivisero secondo le verghe in screziate, bianche e maculate. Si noti anche che il bastone di Aronne era di mandorlo e il medesimo di Giacobbe. In questo passo quindi, il bastone con cui il patriarca operò lo stratagemma è lo stesso che si tramandava da padre in figlio a partire da Abramo e che pervenne fino a Mosé ed Aronne: le fonti haggadiche hanno ricamato molte leggende su di esso, destinandolo addirittura, alla fine dei tempi, al Messia². Abbiamo quindi un'ulteriore conferma del fatto che il tema del bastone, così presente in *Iust.dial.* 86,2 e sviluppato nei *testimonia* cristiani, da cui hanno attinto i Perati, affonda le proprie radici nell'*haggadah* ebraica. Inoltre, il popolo ebraico viene paragonato ad un gregge di pecore, altro motivo che si ritroverà in ambito cristiano.

Molto più interessante appare l'altro testo filonico, *fug.* 8-13. All'inizio di quest'opera, Filone, traendo spunto dalla vicenda di Agar (cfr. *Gen.* 16,6-12), esordisce disquisendo sui differenti motivi di una fuga (odio, paura e vergogna). Indugia quindi sulla partenza improvvisa di Giacobbe dal territorio di Labano e quivi introduce l'episodio delle greggi fatte moltiplicare dal patriarca con l'accorgimento di presentare alla loro vista dei bastoni variegati, onde ottenerne degli agnellini pure variegati: essi, sulla base dell'accordo col suocero, sarebbero stati assegnati a Giacobbe automaticamente. Si sa che l'episodio biblico deriva infatti dalla credenza popolare secondo cui il prodotto del concepimento verrebbe influenzato dagli oggetti che la madre vede al momento del concepimento stesso³.

Ora, secondo Filone, Labano, cui spetta il gregge ἄσσημος, sarebbe identificabile con quanti, per ignoranza, plasmano la materia ἄποιος, ἀνείδεος e ἀσχημάτιστος per ricavarne idoli, ignorando la causa prima del movimento, il vero Dio. ἄσσημος è detta infatti innanzitutto la materia informe, ma anche l'anima ἀμαθής e ἀπαιδαγωγήτος dell'uomo privo di educazione e idolatra, dedito alla materialità. Al contrario, Giacobbe riconosce il ruolo del νοῦς divino che viene a conferire una forma alla materia e ordine a quanto sta nel disordine. Si noti l'uso del verbo διακοσμεῖν di cui è soggetto il νοῦς, verbo che designa l'azione di "dividere e ordinare per schiere" (cfr. *Il.* 2,476), ordinare (Anaxag. 124; Hdt. 1,100; Thuc. 2,100; Plat.*leg.* 864a ecc.); tra gli stoici, indica il ristabilimento del cosmo dopo la conflagrazione ciclica (cfr. Zeno 1,27), senza dimenticare il

¹Cfr. M.Harl ed., *La Bible d'Alexandrie. La Genèse*, Paris, CERF, 1986, cit.p.233, nota a 30,37.

²Per le complesse fonti in merito, cfr. L.Ginzberg, *Les legends des Juifs 4. Moïse dans le désert* (trad.fr. di G.Sed-Rajna), Paris, CERF-Institut A.De Rothschild, 2003, nota 600, pp.453-54.

³Cfr. M.Harl ed. *La Bible d'Alexandrie. La Genèse...*, op.cit., p.231. La tradizione ebraica haggadica ha poi smorzato il motivo dell'astuzia di Giacobbe, attribuendo la crescita miracolosa del suo gregge non allo stratagemma dei bastoni, bensì all'attività degli angeli, che spostavano le pecore di Labano nella mandria di Giacobbe, o ad altri avvenimenti miracolosi: persino le pecore malandate (si noti il significato originale dell'ebraico) dategli da Labano divennero poi prodigiosamente sane e di ottima qualità. Cfr L.Ginzberg, *Les légendes des Juifs. Abraham, Jacob* (trad.fr.G.Sed-Rajna), Paris, CERF, 1998, pp.137 e 257-58, note 209-11.

⁴Il νοῦς di Anassagora ha proprio questo ruolo ordinatore, cfr. E.Starobinski-Safran ed., *De fuga et inventione* (Les œuvres de Philon d'Alexandrie 17), Paris, CERF, 1970, p.106, nota 3.

significato più comune di “adornare”¹. Giacobbe ottiene il gregge marchiato (ἐπίσημον) e variegato (ποικίλος), attributi della forma (εἶδος), ma anche, negli uomini, del pensiero φιλομαθής ed εὐπαίδετος. Il saggio autentico si allontana dalla materialità e riconosce che la vera causa del *kosmos* è il Creatore, che agisce attraverso il suo *Logos*, il quale, a guisa di sigillo, dà forma al tutto; la forma perfetta (εἶδος) procede infatti dal *Logos* e s’imprime sugli enti fin da principio, trasmettendo loro la sua perfezione². Sono evidenti le analogie con il pensiero cosmologico e cristologico peratrico³.

Molto simile è il tono del brano già richiamato da Michelini Tocci, *rer.div.her.* 180-81. Quivi, partendo dalla distinzione tra monete contrassegnate e altre che non lo sono, Filone collega il fatto di essere ἄσημος oppure ἐπίσημος alla distinzione che Dio attua tra le cose, adatte rispettivamente agli amanti del sapere e a coloro che se ne disinteressano: il tema del segno è funzionale alla dottrina filonica della percezione, secondo la quale l’anima è quale cera soggetta alle impressioni (cfr., come abbiamo visto, *Theaet.* 191cd), malleabile allo scopo di recepirle meglio. D’altronde, la dottrina epistemologica qui esposta risente anche di un indiscutibile influsso stoico⁴. Tuttavia, si noti che Filone inserisce questo paragone in un contesto largamente influenzato dal dualismo morale, ove la relazione tra educazione e crescita spirituale è assai stretta.

Vediamo dunque che l’Alessandrino sviluppa una riflessione approfondita sul motivo del contrassegno a partire dal linguaggio della *Settanta*: per poter analizzare lo sviluppo di questo tema, è ora necessario soffermarsi sul significato di σφραγίς e delle due parole ἄσημος/ἐπίσημος.

ἄσημος/ἐπίσημος

Questi aggettivi sono caratteristici della *Settanta*, *Gen.* 30,42 (infatti il TM, apparentemente, distingue tra animali “vigorosi” e “deboli”)⁵: bisogna tuttavia premettere che l’episodio delle pecore di Giacobbe è abbastanza complesso. Infatti, prima il patriarca si occupa della riproduzione dei capri che, a imitazione dei bastoni striati, nascono screziati; quindi è la volta delle pecore e, in questo caso, Giacobbe cerca di selezionare per la riproduzione solo quelle più forti, lasciando la figliatura delle deboli a Labano. Così, nella versione greca di *Gen.* 30,42, si dice che, al momento della nascita delle pecore, Labano ricevette le pecore ἄσημα, Giacobbe le ἐπίσημα. In greco i due aggettivi indicano la presenza o meno del marchio, con un netto slittamento semantico quindi. La Harl non perde di vista gli usi tipologici cristiani di questo passo, in particolare il parallelo con Giustino, che cita *Gen.* 30,37 entro una raccolta testimoniarica incentrata sulla parola ῥάβδος; ella lascia dipendere, come è ovvio, dalla *Settanta* l’interpretazione filoniana, segnalando *rer.div.her.* 180-81⁶. Dalla traduzione greca e, quindi, dal contrasto tra i due aggettivi summenzionati, secondo la studiosa si svilupperebbe pure l’interpretazione riportata da Ireneo, *haer.* 4,21,3, da Origene in *Cels.* 4,43 e nel *comm.in Io.* 28,8, oltre a quella di un testo di Gregorio di Nissa contenente un riferimento al rito battesimale⁷. Per i cristiani, infatti, il tema del “sigillo” evocava quello del Battesimo e anche un’allusione alle sei lettere del nome di Gesù.

¹Cfr. Liddell-Scott, col.398.

²Per il testo, cfr. E.Starobinski-Safran ed., *De fuga et inventione*, op.cit., pp.106-9.

³Cfr. inoltre la parte filosofica, pp.217-45.

⁴Cfr. M.Harl ed., *Philon. Quis rerum divinarum heres sit* (Les œuvres de Philon d’Alexandrie 15), Paris, CERF, 1966, pp.252-55 e le note annesse.

⁵Pure *Gen.* 31,10-12 attribuisce il successo di Giacobbe ad un sogno, in cui l’angelo del Signore gli ha assicurato la sua protezione pure da questo punto di vista.

⁶La studiosa richiama anche *som.* 1,202, ma quivi non v’è alcuna allusione a *Gen.* 30,37, né a i due aggettivi nel senso qui studiato, bensì ad un brano di *Genesi* immediatamente successivo, al cap. 31, in cui l’accoppiamento delle pecore e capre in possesso di Giacobbe viene interpretato in maniera del tutto allegorica, come generazione di pensieri virtuosi; in questo caso, l’immagine del sigillo è comunque impiegata per tradurre l’idea di una formazione appropriata dei pensieri stessi. Quanto a *som.* 1,255, vi si rinviene una chiara allusione al nostro brano, inteso sempre in senso allegorico, ma l’unico aggettivo impiegatovi è ἄσημος.

⁷Cfr. M.Harl ed. *La Bible d’Alexandrie. La Genèse...*, op.cit., p.233.

Nel greco classico, l'aggettivo ἄσημος sta a significare quanto, oggetto o persona, è "privo di contrassegno": è spesso usato per il metallo non coniato (cfr. Hdt. 9,41; Thuc. 2,13,4), oppure per delle armi senza il distintivo del loro possessore (cfr. Eur.*Phoen.* 1112); assieme al suo contrario, ἐπίσημος, lo si trova anche nelle iscrizioni, tra cui mette conto ricordare IG 7,3171, che allude difatti a del bestiame "non marchiato". Di qui, il senso di "incomprensibile", per gli oracoli, ad esempio (cfr. Hdt. 5,92 e Aesch.*Prom.* 662), e il traslato "indistinto" (di voce, cfr. Hdt. 1,86; di grida, cfr. Soph.*Ant.* 1209), ma pure "insignificante, oscuro" (cfr. Aristot.*rhet.* 1405a35; Eur.*Ion.* 8; Antiphon 4,2,8; Strabo 8,6,15 a proposito di una città)¹. Secondo Rengstorf, l'uso della *Settanta* corrisponderebbe in pieno a quello classico, per cui l'ἄσημος di Gen.30,42 designerebbe delle pecore "deboli", di scarsa qualità, parallelamente all'ebraico². Tuttavia, è chiaro che, nella comprensione di un lettore greco poteva prevalere l'uso ellenistico di distinguere le pecore marchiate dalle non marchiate. Altre ricorrenze si trovano in Gb. 42,11 (detto di oro non coniato) e 3Mac. 1,3 (a proposito di una persona insignificante). La medesima linea sarebbe seguita da Filone (cfr. *som.* 1,255, applicato a delle greggi; *vit.Mos.* 2,164, "voce indistinta"; *virt.* 222, "una famiglia insignificante"; *migr.Abr.* 79, detto di una persona informe), ma anche da Giuseppe Flavio, che si concentra sul significato "dinastico" dell'aggettivo, designando tramite esso persone dal lignaggio oscuro (cfr. *ant.* 16,301; *bel.iud.* 1,241; 2,469), a parte un'occorrenza a proposito di metallo non coniato (cfr. *vit.* 295)³. Del resto, anche Luca mette in bocca a Paolo l'affermazione, contenente una litote, che la sua città, Tarso, è οὐκ ἄσημος, "non priva d'importanza" (cfr. *At.* 21,39), in linea con l'uso retorico del tempo⁴. Lampe non offre riferimenti per questo aggettivo: tuttavia, indica il suo corrispondente, ἀσήμωντος, che dal significato base di "non contrassegnato", ha sviluppato quello generico di "incompreso, incomprensibile, non visto o non rintracciabile"⁵.

Quanto al contrario, ἐπίσημος, da ἐπίσημον, "marchio distintivo", esso indica tutto quanto viene distinto da qualcosa, in senso positivo o negativo: denaro coniato (cfr. ancora Hdt. 9,41 o Xenoph.*Cyrop.* 4,5,40), armi con distintivo (cfr. Eur.*Phoen.* 1113), epilettici che recano i sintomi incontrovertibili della malattia (cfr. Hippocr. *morb.sacr.* 8); con l'uso della negazione, offerte prive di dedica (cfr. Hdt. 1,51). In genere, esso serve per tutto quanto è "notevole" (cfr. Soph.*Ant.* 1258; Eur. *Med.* 544; Eur.*Or.* 543; *Th.* 2,43; in caso di persone, cfr. Hdt. 2,20 "rinomato per saggezza"). Nella *Settanta* serve a designare un sito ben visibile (cfr. *IMac.* 11,37), il giorno festivo (cfr. *Est.* 5,4 e *2Mac.* 15,36), oppure un personaggio di riguardo come Eleazaro (cfr. *3Mac.* 6,1). Se dobbiamo dare retta a Rengstorf, l'aggettivo indicherebbe, a Gen. 30,42, le pecore più valide. Filone segue l'uso, speculare a quello di ἄσημος (cfr. *migr.Abr.* 79; *som.* 1,201). Giuseppe Flavio impiega il termine per i giorni di festa (cfr. *Ant.* 3,128), per il metallo coniato (cfr. *Ant.* 17,189), per i personaggi importanti (cfr. *vit.* 7; *bel.iud.* 6,38; *Ap.* 1,163) o anche di cattiva fama (cfr. *Ant.* 5,233). Esiste difatti anche un impiego in senso negativo, per persone "famigerate" (cfr. Plut.*Fab.Max.* 14), tanto che in *Mt.* 27,16 esso descrive la pessima nomea di Barabba. All'opposto, *Rom.* 16,7 designa così una coppia di cristiani ben conosciuti nella comunità. Nella letteratura subapostolica lo troviamo in *mart.Polyc.* 14,1 e 19,1: soprattutto il primo passo è degno di nota, poiché ivi l'aggettivo è attribuito dell'ariete contrassegnato per il sacrificio, metafora del martire e possibile riferimento al nostro passo genesiaco, mentre nel secondo è applicato a Policarpo quale "maestro insigne"⁶. Quanto al Lampe, oltre al significato di "coniato" e a Gen. 30,42, egli fa riferimento a

¹Cfr. Liddell-Scott, coll.255-56 e K.H.Rengstorf, ἄσημος, in *GLNT*, vol.XII, coll.185-6.

²L'autore, tuttavia, si dispensa dal discutere il rapporto con l'ebraico. Nell'originale 30,42, le pecore frutto dello stratagemma di Giacobbe sono definite *q'shurim*, mentre quelle di Labano *'thufim*. Ora il secondo aggettivo è relativo alla radice *'athaf*, che indica esaurimento, stanchezza, spossatezza; il primo a *qashar*, "rafforzare". Cfr. M.Jastrow, *A Dictionary of the Targumim, the Talmud Babli and Yerushalmi, and the Midrashic Literature*, vol. II, New York, Pardes Publishing House, 1950, coll.1063-64 e 1432.

³Cfr. K.H.Rengstorf, ἄσημος, art.cit.

⁴Cfr. K.H.Rengstorf, ἄσημος, art.cit.

⁵*GPL*, col.243, alla voce analoga.

⁶Cfr. Liddell-R.Scott, 656 e K.H.Rengstorf, ἐπίσημος, in *GLNT*, vol.XII, coll.187-89.

Origene, *comm.in Io.* 28,2, ove l'esegeta indica con le pecore marchiate quelle contrassegnate dal sigillo del battesimo come proprietà del Cristo, equiparato a Giacobbe. Giocando sul significato di "coniato", Procopio di Gaza recupera il paragone nel suo commentario di *Gen.* 30,39, secondo il quale Labano si è accaparrato la falsa ricchezza (ᾠσημος, non coniato!), rispetto a quella vera di Giacobbe (ἐπίσημος).

Ora, si noti anche che il numero sei è ἐπίσημος (ovvero "insigne") perché sei sono le lettere del nome di Gesù¹. Ireneo (cfr. *haer.* 1,14,4), nel riferire le visioni di Marco il Mago (un eretico, attivo nella valle del Rodano e a proposito del quale il vescovo di Lione doveva essere ben informato), riferisce che quest'ultimo asseriva di aver ricevuto la rivelazione sul valore del nome ἐπίσημον di Gesù, un nome, per l'appunto, noto ai soli "vocati" (evidentemente gli pneumatici) e contenente sei lettere; si ricordi che Marco era un appassionato di tali giochi aritmologici. Ciò implica che la qui menzionata potenza del nome di Gesù era collegata pure ad un valore numerico, come era uso nella gematria e in certi settori dell'esoterismo giudaico².

Daniélou individua al fondo di tale idea la concezione giudeo-cristiana del Cristo come Nome, in cui risiede la sua potenza, concezione cui i Marcosiani aggiungevano una complessa dottrina esoterica secondo cui le lettere stavano a rappresentare la struttura del Pleroma e del cosmo³. Infatti, dopo un insieme di complicati calcoli fondati sulle lettere dell'alfabeto, a 1,14,6, Ireneo afferma che il sei avrebbe una valenza particolare perché il sesto giorno l'uomo fu creato, così come Gesù fu crocifisso al sesto giorno (calcolo all'ebraica, a partire dal sabato sera: venerdì di Parasceve): l'antichità giudaico-cristiana conosceva non poche leggende che connettevano il Venerdì santo e il Cristo al giorno della creazione e ad Adamo. Non solo: Gesù fu crocifisso all'ora sesta, per cui il sei rappresenta Lui stesso, la creazione e la rigenerazione. Ora, in ebraico il numero 6 equivale alla lettera *waw* ו (*ba* in samaritano) e all'immagine del bastone, che si tratti di quello mosaico, di quello impiegato da Giacobbe o di uno qualsiasi dei "legni" tipici dei *testimonia ligni* (e cfr. ancora Giustino, *dial.* 86,2). Il padre Testa ha ragione di chiamare a raffronto il complesso documento naasseno, in cui più volte si fa allusione a verghe e simili, come quella di Ermete (cfr. *elench.* 5,7); non sono tuttavia sicura che i "sigilli" di *elench.* 5,10,2 corrispondano allo *waw*: piuttosto, queste verghe, così come nel documento peratico, incarnano il *Logos*. In ogni caso, la lettera *waw* trae il proprio valore, "forza vivificante", come afferma Testa, dalla croce⁴. Queste acrobazie aritmologiche sembrano quindi celare una tradizione ben più antica e di origine giudaico-cristiana, relativa al potere del Nome del Cristo e al valore del numero sei, nonché all'immagine della croce e

¹Evidentemente in greco : cfr. *GPL*, op.cit., col.531.

²Su questo passo cfr. J.Daniélou, *Théologie du judéo-christianisme*, op.cit., p.249.

³Cfr. J.Daniélou, *Théologie du judéo-christianisme*, op.cit., pp.249-50.

⁴Cfr.E.Testa, *La mitica rigenerazione della vita in un amuleto samaritano-cristiano del IV secolo*, *Studi Biblici Francescani* 23 (1973), pp.286-318, soprattutto pp.290-91. L'amuleto è datato dall'autore al IV sec. Nonostante l'indubbia acribia epigrafica da lui dimostrata e l'evidente presenza di un serpente su di esso, non sono certa che i paralleli con l'ofitismo tracciati da Testa siano sempre validi, anche perché rimangono poco chiari i rapporti tra Samaritani e gnostici ofiti. Inoltre, lo studioso introduce questi confronti in maniera cumulativa e acritica, senza distinguere tra le varie fonti relative all'ofitismo e tra i significati divergenti di volta in volta reperibili nell'esegesi dei passi prodotti. Infine, l'interpretazione offerta per vari brani è erronea. Ad es., nella nota 6, p.290, si richiama il brano dei Perati sui bastoni di Giacobbe (a ragione), ma si afferma che i « bastoni di Giacobbe...causarono la trasformazione degli uomini in figli di Dio ». Ora, non è il bastone in quanto tale, a operare questa trasformazione (della quale, peraltro, non si parla nel testo), bensì il bastone è immagine del *Logos* : inoltre è introdotta un'allegoria di quanto avviene nella trasmissione del seme pneumatico entro il mondo materiale Oppure, a p.303, Testa parla del Figlio che sale « sulla croce » : ma la croce non appare in tutto il brano ed è solo un'illazione dell'autore a partire dall'impiego cristologico di Gv. 3,14. Alla p.290, nota 6 è del tutto inesatto affermare che la « verga di Mosé » generò il Serpente-*Logos* : essa è il *Logos*. Così a p.291, la verga-*waw* non è il sigillo, bensì immagine e incarnazione *ante-litteram* del *Logos*. Tutto il periodo alla fine della p.303 è confuso e non si comprende quali siano i soggetti dei verbi; inoltre, l'interpretazione è, in generale, appesantita da connessioni logiche gratuite e che non corrispondono allo spirito del testo peratico, bensì a un maldestro sincretismo operato dall'autore tra fonti gnostiche di varia origine.

del legno, tutte sullo sfondo dell'esegesi di *Gen.30,37-42* e dei vocaboli, come ἐπίσημος, ivi impiegati. Inoltre, l'associazione di creazione e rigenerazione fa pensare a tematiche pasquali¹. Infine, anche negli *Oracoli Sibillini* si istituisce un preciso rapporto tra la parola ἐπίσημος e la croce, attraverso il fatto che il numero ἐπίσημον è il sei, equivalente al nome del Cristo, allo waw e alla croce stessa. Il passo si trova in 8,244-47, all'interno di un libro integralmente cristiano, composto verosimilmente nel II sec. (all'epoca dei Perati, quindi) e che prevedeva la fine del mondo sotto Marco Aurelio; una buona parte di esso, come dimostra il celebre acrostico *Iesus, Kristos, Theou Uios, Soter Stauros*, è incentrata proprio sulla figura del Cristo e sulla croce². Nel passo si prevede che, negli ultimi tempi, un segno apparirà nel cielo per tutti gli uomini (cfr. *Ap. 12*), la croce, σφραγίς ἐπίσημος, "sigillo insigne", il legno, "vita degli uomini pii", quindi anche albero della vita.

Il motivo del sigillo

Il motivo del *Logos*-sigillo, secondo la Starobinski, rievocherebbe un parallelo platonico: ella cita *polit.258c*, ove però il verbo ἐπισφραγίζω compare in maniera del tutto estemporanea ed opaca³. In ogni caso, la formazione spirituale dell'individuo è parallela all'azione cosmologica dello Spirito: il ragionamento filoniano procede in maniera del tutto analoga a quello dei Perati, che inoltre, come vedremo, presuppongono una metafora di carattere sessuologico per implicare l'attività del *Logos*-sperma come formatore, sia della materia, che delle anime⁴.

Il sigillo era un oggetto di importanza incalcolabile per gli antichi e diffusissimo nella vita comune e nella pratica giuridica. Sui sigilli antichi erano sovente impresse figure di divinità, donde l'attribuzione a questi oggetti di un'energia magica, specie allorché l'immagine era divenuta enigmatica; inoltre, l'uso di sigillare oggetti di culto o addirittura le vittime dei sacrifici ne accentuava il valore sacrale, tanto che l'uso di sigillare l'adepto a fuoco con un marchio si diffuse tra gl'iniziati ai misteri dionisiaci, frigi, mitraici. Soprattutto Filone pare avere sviluppato i sensi metaforici del termine: come il sigillo riproduce una forma costante innumerevoli volte, così l'opera plasmatrice di Dio continua in eterno pur nella sua immutabilità, grazie all'impronta delle potenze divine (cfr. *spec.leg.* 1,47); di qui, il termine viene a significare nell'opera dell'Alessandrino le idee secondo le quali è plasmata la materia (cfr. *op.mund.* 129). La σφραγίς per eccellenza che dà vita alla creazione, specie all'uomo, il suo "archetipo", è quindi il *Logos* (cfr. *op.mund.* 25). Secondo Fitzer, questa immagine del sigillo non viene invece mai impiegata da Platone⁵.

Nel giudaismo, anche la circoncisione fu definita sigillo (cfr. *P.R.El.* 10; *Ex.r.* 19,5), in quanto segno di riconoscimento del fedele a Dio, simbolo di appartenenza a lui e di protezione dal male. Analogo è l'uso in *Rom.* 4,11, dove la medesima circoncisione è intesa quale comprova della giustificazione, come segno di una più intima azione divina nel credente; di qui l'idea di sigillo come segno di proprietà divina: cfr. *2Cor.* 1,22 ed *Ef.* 1,13 e 4,30 (ove il soggetto è lo Spirito). Una relativa importanza possiede questa famiglia lessicale nel senso di "convalidare" pure nell'opera giovannea: in *Gv.* 3,33 e 6,27, l'immagine di sigillo si pone in relazione alla testimonianza sull'opera del Figlio da parte del Padre. Il vocabolo scivola quindi verso una maggiore forza metaforica (e cfr. anche *Barn.* 9,6-7, dove la circoncisione serve alla misteriosa tipologia cristologica): un impiego analogo riguarda i contrassegnati da Dio nell'*Apocalisse* (cfr. 7,3-8), sua proprietà e meritevoli di essere protetti così dal male.

¹Ne *Barn.* 9,8, leggiamo la gematria tradizionale del nome di Gesù, ricavata dal brano di *Gen.* 17,27, ove Abramo circoncide 318 uomini: 18 = IH, mentre 300 = T (la T greca, dato che il *taw* ebraico vale 400). Cfr. P.Prigent ed., *Épître de Barnabé* (SC 172), Paris, Cerf, 1971, p.147.

²Cfr. C.Moreschini-E.Norelli, *Storia della letteratura cristiana antica greca e latina I. Da Paolo all'età costantiniana*, Brescia, Morcelliana, 1995, pp.322-23.

³Cfr. E.Starobinski-Safran ed., *De fuga et inventione...*, ed.cit., p.108, nota 3.

⁴Si veda il capitolo sull'*enkrateia*, pp.350-83.

⁵Cfr. G.Fitzer, σφραγίς, in *GLNT*, vol. XIII, coll.377-418.

Già fin dall'epoca subapostolica, forse sulla scia dell'impiego analogo per la circoncisione, si diffonde l'idea che il Battesimo è un sigillo, come in *2Clem.* 7,6 (laddove, in 8,6 si alluderebbe al sigillo dello Spirito) e, soprattutto, in *Herm.sim.* 9,16,3-7 e 17,4: l'acqua, che non può sigillare di per sé, è, però, materia di quel sacramento che contraddistingue i cristiani; secondo Fritzer, questo impiego metaforico, benché vivo anche prima, diventerebbe corrente alla fine del II sec., né gli sarebbe estranea una sfumatura di mistero ricca di densità escatologica¹.

Questi usi inducono a rievocare la già citata giudeo-cristiana teologia del "Nome", espressione semitica che, in questa corrente del cristianesimo antico, venne a rappresentare ciò che Giovanni rende con la parola *Logos*, quindi il Figlio. Nel Medio Oriente il nome corrisponde alla persona e alla sua essenza: il Cristo è il Nome di Dio non meno che il *Logos*². A commento di un brano desunto dagli *Excerpta Theodoti* (86,2) e in cui Clemente, ispirandosi all'autore gnostico, afferma che ogni fedele è detto recare l'iscrizione del "Nome di Dio" e l'effigie dello Spirito, Daniélou osserva pertinentemente che

*L'image est celle d'une pièce de monnaie.*³

Lo stesso passo ricorda il motivo del sigillo, ricevuto al momento del Battesimo. Ora, recuperando alcuni risultati di Dinkler, Daniélou ricorda come l'espressione lucana βασιτάζειν τὸν σταυρόν potrebbe rifarsi all'uso antico di segnare i fedeli in fronte con una croce. L'espressione parallela βασιτάζειν τὸν ὄνομα non dovrebbe quindi che rimandare ad una serie di equivalenze ovvie: la croce poteva identificarsi con l'antico *tau*, il marchio di YHWH (Tetragramma), di cui si parla in *Ez.* 9,4 (ma cfr. pure *Ap.* 7,2), che ben può equivalere al Cristo, "Nome" di Dio; il *tau*, segno del Tetragramma e del Nome divino, viene così applicato al Cristo e alla croce⁴. In questa maniera il cristiano porta il contrassegno più tipico della sua fede. Daniélou rileva a ragione anche l'importanza che questo motivo possedeva presso gli eterodossi, dato che il Nome di Dio possedeva una potenza di cui essi cercavano di appropriarsi⁵. Vorrei rilevare pure lo stretto legame sussistente tra questa dottrina e il contesto battesimale.

Lo stesso impiego caratterizza gli *Atti apocrifi* (es. *Act.Pl. et Thecl.* 25, per il battesimo della santa). Gli *Atti di Tommaso* impiegano la definizione di sigillo per una gran quantità di atti distintivi cristiani: battesimo, unzione battesimale, imposizione delle mani, catechesi, parola di Dio. Appare molto indicativo quanto il re Gundaforo e Gad chiedono all'apostolo: di ricevere il "sigillo", cioè il battesimo, poiché esso contraddistingue le pecore di Dio (cfr. 26, versione siriana). Il greco parla di "sigillo della parola", che distingue pur sempre il gregge di Dio. Alla luce della *Settanta*, l'allusione a *Gen.* 30,37-42 mi pare ovvia: però rimane comunque una netta differenza liturgica tra le due versioni. Il siriano descrive chiaramente una scena di battesimo, che si prolunga nel par.27 in un'unzione prebattesimale con olio (il termine sigillo non viene più impiegato e il testo afferma esplicitamente che il gruppo non è stato ancora battezzato). Il greco invece, parlando pur sempre di sigillo per le pecore di Dio, non fa alcun riferimento all'acqua, bensì all'olio, con cui i personaggi vengono unti nel corso di una celebrazione eucaristica; successivamente, al par. 27, il greco parla di un "controsigillo del sigillo", quindi Giuda Tommaso invoca lo Spirito Santo e opera una seconda unzione sugli astanti. Pertanto il siriano presenta l'olio come unzione prebattesimale e il sigillo come battesimo; il greco invece considera il sigillo come la parola, quindi l'unzione (prebattesimale? postbattesimale? il testo non è chiaro su questo punto), cui si aggiunge un

¹Cfr. G.Fitzer, σφραγίς, art.cit.

²Cfr. A.Grillmeier, *Le Christ dans la tradition chrétienne. De l'âge apostolique au concile de Chalcedoine (451)*, (nouv.éd. corrigée, fondata sulla 3 ed. tedesca, Freiburg, Herder, 1990), Paris, CERF, 2003, pp.216-19. Grillmeier fa notare il brano di *Herm.Sim.* 9,14,6, secondo cui il Nome del Figlio di Dio βασιτάζει, "sostiene" il mondo, nonché Filone, *Conf.*146, dove il *Logos* è definito Nome di Dio.

³Cfr. J.Daniélou, *Théologie du judéo-christianisme*, op.cit., cit.p.242. La teologia del Nome occupa le pagine 235-51.

⁴Cfr. J.Daniélou, *Théologie du judéo-christianisme*, op.cit., pp.242-43.

⁵Cfr. J.Daniélou, *Théologie du judéo-christianisme*, op.cit., p.245.

controsigillo, ovvero una seconda unzione, in un contesto verosimilmente post-battesimale. Analogamente, al par.49, il siriano parla di battesimo, mentre il greco di imposizione delle mani; in modo coerente, 131-32 accenna ancora ad un sigillo, ma in modo che esso designi il battesimo e l'unzione post-battesimale. Il par. 131 fa comunque ancora riferimento alla necessità di questo sigillo per accedere al novero delle greggi di Cristo.

Il greco (specie a 26-27) è piuttosto caotico e soggetto a discussione da tempo: soprattutto non si comprende quale sia il significato dell'espressione "controsigillo", per non parlare delle oscillazioni del termine "sigillo" nelle varie traduzioni e del quadro liturgico contraddittorio che emerge dai due scritti¹. Ho comunque l'impressione che il siriano sia la versione originale e difatti, secondo l'opinione prevalente tra gli studiosi, l'opera su Tommaso fu scritta in siriano (la nostra versione non è l'originale, ma è più prossima ad essa di ogni altra traduzione) e tradotta più volte in greco: tuttavia la traduzione a nostra disposizione risale ad una versione siriana anteriore alla nostra². A prescindere comunque dalla discussione sulla natura del sigillo, questi testi presuppongono in maniera abbastanza scoperta un riferimento a *Gen. 30,37-42*, per cui il cristiano è assimilato alla pecora contrassegnata (in qualsiasi modo ciò avvenga) con il sigillo di Cristo, il che rimanda ovviamente al contrasto tra ἐπίσημος ε ᾽σημος, originatosi nella lingua greca e trasmessosi al cristianesimo primitivo a partire dalla *Settanta*.

A partire da questa concezione di base, il sigillo può identificarsi con la gnosi: si veda l'*Inno dei Naasseni* in Ps.Hipp.*elench.* 5,10,2, ove il Salvatore porta i "sigilli" nel mondo, quindi la salvezza attraverso il contrassegno per quanti appartengono al mondo pneumatico.

In questi testi gnostici del II e III secolo sono manifestamente ripresi temi giudeo-cristiani riguardanti la segnatura di coloro che appartengono a Dio; il battesimo è stato così incluso nell'ambito concettuale del sigillo, come era avvenuto nel giudaismo per la circoncisione. Ma nella gnosi il sigillo è qualcosa di più: è il mezzo misterioso che protegge lo gnostico nel suo viaggio attraverso le varie zone ed eoni.

Una versione magica del battesimo e del sigillo come equivalente di esso è percepibile nei rituali mandaici, in cui le potenze invocate al momento del lavacro fungono da protettori del battezzato, con funzione apotropaica.

*Il sigillo differenzia, distingue gli uni dagli altri; perciò come è un mezzo qualificante per gli iniziati dei culti misterici, tale è anche per ogni cerchia di adepti che abbia carattere esoterico ...In questi vari settori, in cui si avverte l'influsso della gnosi, sono presenti soprattutto i temi dell'appartenenza, della protezione, ed anche quello del segno di un'altra potenza e di un altro mondo; e, per connessione, anche il tema dell'arcano e del misterioso.*³

Conclusioni provvisorie

Quindi, riassumendo: il passo di *Gen. 30,37-42* ha dato adito a varie speculazioni di carattere platoneggiante, a partire soprattutto da Filone, per cui l'atto di far riprodurre i capretti del colore voluto impressionando la vista delle madri con dei bastoni della tinta corrispondente richiamava l'azione del *Logos* che trasmette le idee e le forme alla materia a partire da Dio. Inoltre, il bastone impiegato da Giacobbe all'uopo ha immediatamente favorito il collegamento con i *testimonia ligni*, e con i materiali haggadici analoghi. Infine, la traduzione della *Settanta* del versetto 42 con gli aggettivi ᾽σημος / ἐπίσημος (in relazione alle pecore forti di Giacobbe e a quelle deboli di

¹Bibliografia elementare sulla questione in L.Moraldi ed., *Apocrifi del Nuovo Testamento II. Atti degli Apostoli*, Casale Monferrato, Piemonte, 1994, p.338.

²Cfr. L.Moraldi ed., *Apocrifi del Nuovo Testamento II. Atti degli Apostoli*, op.cit., pp.338-40 per il passo discusso e p.307 per il testo.

³Cfr. G.Fitzler, σφραγίς, art.cit., cit.pp.416 e 418.

Labano) ha creato le basi per lo sviluppo del motivo del carattere e del sigillo battesimali nella letteratura cristiana; senza dimenticare che *episemos* è anche il nome di Gesù, su cui il giudeo-cristianesimo ha sviluppato una complessa riflessione e che, contenendo 6 lettere, rimandava alla lettera *waw* dell'alfabeto ebraico, ritenuta equivalente alla croce, quindi una volta di più in grado di stabilire un legame con i *testimonia crucis*. Vediamo ora la letteratura cristiana esegetica su questo brano: l'analisi dei suoi sviluppi ci permetterà di risalire più agevolmente al contesto entro cui esso veniva letto all'epoca dei Perati.

L'interpretazione battesimale

Sulla linea di sviluppo del legno possiamo collocare il cursorio accenno di Clemente Alessandrino in *paed.* 3,50,3. Quivi, l'autore non fa nessuna allusione alle greggi, ma, nell'ambito di un'esortazione generale al lavoro e ad impiegare utilmente il tempo, allude al bastone di Giacobbe, mediante il quale quest'ultimo attuava il proprio dominio sulla natura. Anche questo breve passo può quindi fornire un'indizio del fatto che, agli occhi di numerosi cristiani dei primi secoli, il punto focale dell'episodio era offerto dal bastone, oggetto ligneo, come segno di potere e, di conseguenza, della croce, secondo una linea già sviluppata in ambito ebraico, haggadico e filoniano.

Un po' di tempo più tardi, Gregorio di Nissa, nel sermone battesimale *In diem luminum* 232,16, riprende il nostro brano in un contesto in cui, curiosamente, ricorrono qua e là elementi del *dossier* di Giustino. Ad esempio, a 237,10 viene richiamato *Sal.* 1,3, il celebre versetto sui giusti paragonati ad alberi fiorenti; mentre a 226,12 è ricordato il bastone di Mosé (cfr. *Es.* 7,1, seguito da un riferimento al legno della croce). Il brano è molto interessante anche perché segue la ripresa del motivo di Cristo-pietra, un altro celebre denominatore di *testimonia* cristologici antichi¹. L'allegoria di Gregorio è esplicita: Labano rappresenta il diavolo e Giacobbe il Cristo; tramite il Battesimo (è sottinteso pertanto il tema del sigillo), Cristo sottrae tutte le pecore al nemico. Si noti che Gregorio non ha neanche bisogno di esplicitare il legame che intercorre tra il sigillo battesimale e l'aggettivo ἐπίσημος: segno che il motivo era ormai corrente e comune. In conclusione, nonostante che l'esegesi di Gregorio possa sottintendere un'interpretazione larvatamente dualista (come nel caso del contrasto tra il popolo di Dio e quello del diavolo), egli dipende tuttavia chiaramente dalla tradizione dei *dossiers* battesimali cui dovrebbe rifarsi anche Giustino. Infatti, non solo il versetto è richiamato in un sermone riguardante tale soggetto, ma quest'ultimo lascia intravedere qua e là lacerti della tradizione testimoniarica cristologica antica rinvenibile pure in Giustino. Infine, Gregorio sembra ripercorrere un tema del tutto tradizionale: quello del Battesimo come sigillo, che contraddistingue le "pecore" del Cristo (è sottintesa la sua qualifica come pastore²) e che opera una distinzione all'interno del genere umano. Questa distinzione si radica però entro una tradizione ancora più antica, già giudaica ed embrionalmente dualista, secondo la quale Giacobbe, patriarca fondatore della stirpe ebraica, aveva, con questo stratagemma, introdotto una separazione tra il popolo d'Israele, simboleggiato dalle pecore, e gli altri.

Su questa linea di sviluppo si pone anche Ambrogio, che però fa evolvere il tema del carattere battesimale, assimilabile al marchio delle greggi di Cristo, in senso morale. Nella sua *Epistola* 4,15, il vescovo milanese infatti, dopo aver esortato a oltrepassare le "acque dell'Eufrate", ovvero la grazia battesimale, e a porsi conseguentemente sulla via della conversione, afferma³:

In ea est grex ille insignis diversarum virtutum, quem Iacob sibi elegit. Omnis enim sine signo anima indocta et inerudita est, disciplinarum nescia, quae autem insignita, eadem dives operum et gratiarum opima.

¹I *testimonia* di Cristo-pietra sono discussi da M. Albl, « *And Scripture cannot be broken* » ..., op.cit., pp.265-85.

²Tale tema potrebbe presupporre quello giovanneo di Cristo Buon Pastore e Porta (cfr. *Gv.* 10), in collegamento con una fitta costellazione di temi giovannei già reperiti nel nostro testo: si veda il capitolo relativo, pp.197-213.

³Cfr. G.Banterle ed., *Lettere (1-35)* (Opera Omnia di S.Ambrogio 19), Milano, Biblioteca Ambrosiana-Roma, Città Nuova Editrice, 1988, p.58.

Questa interpretazione, di tono prettamente filoniano, traduce il contrasto della *Settanta* tra ὄσκηρος ed ἐπίσκηρος con i termini latini *sine signo* ed *insignitus*; siamo anche qui in presenza di due gruppi umani, stavolta considerati in un'ottica allegorico-morale, ma sviluppata integralmente a partire dall'antico motivo del carattere battesimale, fonte di grazie.

L'idea viene ripresa in *De fuga saeculi* 4,22¹:

Addito igitur thensauro sapientiae variarum ovium sibi instituit gregem, sed illum rationabilem, virtutum plurimarum diversitate fulgentem.

Questa volta, tuttavia, Ambrogio si appoggia di più ad un'interpretazione positiva delle greggi screziate, in linea con la tradizione patristica in merito, anche se ancora una volta in senso più tipicamente morale: la screziatura dei capretti di *Gen.* 30,37-39 starebbe infatti a significare la molteplicità delle virtù, un'estrema evoluzione del motivo dei pagani-fedeli di nuovo conio, assimilati alle greggi variegate del patriarca, tipo del Cristo. Difatti, il vescovo insiste qui sull'appartenenza spirituale ad esse. L'idea viene poi ribadita in forma più ampia in *De Iacob et vita beata* 2,4,19-5,20. Vediamo quindi che il motivo battesimale evolve in queste pagine in senso etico, onde distinguere le pecore di Cristo, da lui contrassegnate e dotate di numerose virtù, da tutte le altre; la riflessione del vescovo lascia intravedere sfumature di tono filoniano e potenzialmente dualistiche, il che corrisponde pure ad un'altra linea, tradizionale e ben conosciuta dai Padri, secondo i quali il contrassegno, come già osservato nel Nisseno, separava il popolo cristiano dal resto dell'umanità, o anche solo la Chiesa dalla Sinagoga. È una conseguenza del motivo battesimale applicato all'esegesi di *Gen.* 30,37-39, che andiamo subito ad osservare.

I due popoli

Abbiamo visto che già nella *haggadah* giudaica (Ps.Filone) le greggi di Giacobbe possono rappresentare Israele. I cristiani identificano quindi sovente i differenti gruppi di animali con popoli diversi. Tuttavia, la contrapposizione tra le mandrie di Labano e quelle di Giacobbe deve aver portato ben presto ad un contrasto abbastanza netto tra un gregge e l'altro: una tipologia potenzialmente "dualistica", ovviamente a livello morale. È possibile che tale prospettiva sia stata aiutata dall'atmosfera dualistico-morale tipica del giudaismo d'età neotestamentaria². Comunque, la versione affermata tra i cristiani ribalta la prospettiva giudaica e vede nel gregge di Giacobbe la Chiesa e in quello di Labano il popolo d'Israele ripudiato, un motivo, questo, evidentemente indebitato con l'atmosfera suscitata dalle guerre giudaiche e dal distacco definitivo tra Chiesa e Sinagoga. Tuttavia, è impossibile scindere questo sviluppo dal contemporaneo affermarsi, sulla scorta della *Settanta*, del motivo del "contrassegno", evolutosi, come si è visto, in direzione battesimale, segno che permette la salvezza e l'appartenenza al gregge buono di Giacobbe.

Il caso più lampante si trova in Giustino. In *dial.* 86,2 egli fa riferimento ad un episodio di *Genesi* in cui Giacobbe è in grado di far concepire le pecore mediante i bastoni: credo proprio che si tratti di 30,37-39. Quest'ultimo passo è ripreso in maniera più estesa solo in *dial.* 134,3-5, dove l'autore postpone il commento di questo brano immediatamente dopo la tipologia di Lia e Rachele, delle quali l'una è figura della Sinagoga, l'altra della Chiesa³. Infatti, se Giacobbe ha servito per le greggi

¹Cfr. G.Banterle ed., *La fuga dal mondo* (Opera Omnia di S.Ambrogio 4), Milano, Biblioteca Ambrosiana-Roma, Città Nuova Editrice, 1980, p.96.

²Si vendano i capitoli su Caino ed Esaù, pp.90-142.

³Rachele e Lia sono al centro del brano biblico immediatamente precedente (prima parte del capitolo 30 di *Genesi*), per cui il legame tra i due episodi è già attestato a livello scritturistico. L'allusione a Lia e Rachele come tipi rispettivamente della Sinagoga e della Chiesa ricorre, per non citare che un esempio, nei *Testimonia ad Quirinum* di Cipriano (1,20), entro una successione di tipi cristologici e di matriarche sterili, in concorrenza con altre più feconde.

macchiettate¹, il Cristo si è acquistato col suo sangue uomini di ogni razza. Non a caso, Giustino continua ritornando sulla contrapposizione tra Lia e Rachele e su quella tra Esaù e Giacobbe: questo odio non sarebbe, secondo lui, che la figura di quello nutrito da parte dei giudei e del resto dell'umanità per i cristiani. Il brano testimonia con evidenza l'appartenenza dei nostri versetti agli sviluppi più arcaici del tema del confronto tra Chiesa e Sinagoga: anzi, esso sembra il motivo portante della sua diffusione in ambito cristiano, anche se Giustino evita di contrapporre in maniera dualistica animali di diversi colori e preferisce radunarli nell'unico gregge di Cristo (senza contare che la Sinagoga e la Chiesa, nella figura di Lia e Rachele, sono oggetto delle medesime cure da parte del Salvatore, che è detto avere servito per entrambe).

Fa una breve allusione al tema Ireneo, in *haer.* 4,21,3, laddove, rievocando la vicenda di Giacobbe come tipo cristologico, afferma²:

Variae oves, quae fiebant huic Jacob merces: et Christi merces, qui ex variis et differentibus gentibus in unam cohortem fidei convenientes fiunt homines....

Il Cristo è quindi colui che raccoglie greggi da ogni latitudine, per riunirle in quello unico della Chiesa. Ireneo si pronuncia pertanto come Giustino e la loro menzione del versetto fa eco alla diffusione universale del Vangelo. Ma il riferimento più interessante si ritrova in Origene.

In *Cels.* 4,43, l'Adamanzio fa infatti riferimento a questa tipologia antica e affermata, per cui l'episodio è detto essere figura delle vicende dei cristiani. Origene, sulla scorta della *Settanta*, insiste soprattutto sul "contrassegno" (come, più tardi, il Nazianzeno) che contraddistinguerebbe le pecore di Giacobbe rispetto a quelle di Labano. Ora, l'Alessandrino, dopo aver menzionato l'interpretazione erronea di Celso, cita *1Cor.* 10,11 per introdurre il concetto di lettura tipologica e afferma che presso i cristiani i vari popoli "hanno il segno", in quanto simboleggiati dalla pecore marchiate e passati sotto il governo del *Logos*, rappresentato da Giacobbe. Anche in questo caso, pertanto, il motivo sacramentale del "sigillo" diviene fonte di un'allegoria ecclesiologica, per cui il Cristo, assimilato all'antico patriarca, contraddistingue le sue pecore mediante il segno; queste pecore, d'altronde, derivano dal mondo gentile. In nuce possiamo già avvertire la possibilità di un confronto negativo con il popolo ebraico, che ha rifiutato di prendere parte a queste mandrie. Un altro passo origeniano piuttosto interessante è *comm.in Io.* 28,8, dove sono menzionate le pecore destinate a divenire quelle di Giacobbe proprio col termine della *Settanta*, ἐπίσημα. Ma l'esegeta non si dilunga oltre.

Anche se il testo non è molto chiaro e dipendiamo solo da una traduzione georgiana redatta a partire dell'originale greco, pure Ippolito *De Cantico* 7,4 sembra appartenere alla serie degli autori che identificano le greggi con il popolo d'Israele in contrasto con quello pagano³. Difatti, nel corso del commento, in cui la Sulamite è figura della Chiesa e del popolo dei fedeli, sulla scorta di *Ct.* 1,8 ("pascola i tuoi capretti"), essa è invitata a seguire il Cristo e a non attardarsi tra i capri, dato che il Salvatore si scelse le pecore (cfr. *Mt.* 25, 33-34); quindi, Ippolito intreccia a quest'esegesi, che insiste sul motivo della pastorizia, *Gen.* 30,37-42. L'esegeta attribuisce poi (invertendo l'ordine della tipologia tradizionale!) il gregge candido e monocoloro a Giacobbe e quello striato (o, addirittura, scabbioso) al suocero Labano. L'equivoco è nato chiaramente dal significato attribuito al greco ὄσσημος / ἐπίσημος, che la traduzione latina di quella georgiana, fatta da Garitte, rende con *obsignatus* (=ἐπίσημος, nel senso di "contrassegnato"), laddove il georgiano appare più fedele al

¹Il lessico di questo passo non è derivato dalla *Settanta*, come rilevato da Bobichon: non solo θρέμματα (che proverrebbe forse da *Gv.* 4,12, altro brano incentrato su Giacobbe), sostituisce πρόβατα, ma πολύμορφος rimpiazza διάλευκος, assieme a ῥαντός; si noti che poco dopo, l'aggettivo ποικίλος sempre impiegato per le greggi, ricorda in Giustino la varietà delle genti convertite al Cristo. Cfr. Ph.Bobichon, *Justin Martyr. Dialogue avec Tryphon. Édition critique, traduction, commentaire*, Fribourg, Academic Press, 2003, p.902.

²Cfr. A.Rousseau ed., *Irénee de Lyon. Contre les hérésies. Livre IV, to. II* (SC 100), Paris, CERF, 1965, pp.682-3.

³Per il testo della traduzione latina, cfr. G.Garitte ed., *Traité d'Hippolyte sur David et Goliath, sur le Cantique des cantiques et sur l'Antéchrist*, CSCO 264 (Scriptores Iberici), Louvain, 1965, p.32.

sensu originario del greco (ἐπίσημος = “insigne, di buona qualità”)¹. Ora, il passo di Ippolito, a partire dal termine *nota* (presente almeno nella traduzione latina) che è attribuito della Sulamite in *Ct.* 1,8², utilizza quest’ultimo come *fil rouge* della sua interpretazione e come aggettivo che dovrebbe caratterizzare le pecore di Giacobbe. Ciò coincide con uno dei significati della parola ἐπίσημος: ma la *Settanta* aveva impiegato un tale aggettivo per far capire che le pecore erano “insigni, notevoli”, cioè forti, diverse da quelle deboli di Labano, non tanto nel senso classico di “contrassegnate”. Quindi, dato che solo quanto è “segnato” è “noto” e riceve un significato positivo, a tale aggettivo si attribuisce il valore positivo di “monocolore, candido” (senza dimenticare che i capretti di Giacobbe, in realtà, erano striati!). Inoltre è possibile che l’esegeta giocasse sul valore dell’abito bianco dei catecumeni, introducendo così nella sua interpretazione un ulteriore spunto battesimale³. È questo gregge candido che viene affidato alla Sulamite-Chiesa: cioè, come si afferma esplicitamente poco dopo, si tratta dei gentili convertiti, in contrasto con Israele che, ormai, ha perso il proprio pastore. Anche se la formulazione della traduzione latina è confusa, appare chiaro comunque che, in questo contesto, il gregge di Giacobbe assume un significato positivo e viene identificato con la Chiesa proveniente dal paganesimo.

La simbologia delle greggi come popolo dei fedeli sottostà anche a Gregorio Nazianzo *or.* 43,71. In questo contesto di lode a Basilio, viene istituito un paragone tra il vescovo e Giacobbe: per molti versi, il primo supera il patriarca biblico e, riguardo all’episodio da noi studiato, a fronte dell’abilità mostrata da Giacobbe nella cura delle greggi, Basilio riesce ad accumularne un maggior numero di “marchiate” che di “non marchiate” (ἐπίσημα contro ἄσημα), cioè di battezzati e fedeli rispetto a quanti non lo sono (una velata allusione a delle “pecore nere”, poco rispettose del loro Battesimo?). Di sicuro, le greggi marchiate rappresentano, come sempre, il successo pastorale dei fedeli convertiti, perfettamente in linea con quanto precede. Si noti che il contesto riepiloga la storia della salvezza facendo riferimento a vari episodi biblici di solito inclusi in raccolte di *testimonia*: il sacrificio di Isacco (tema pasquale), il paragone Rebecca-Chiesa, la benedizione di Giacobbe a scapito di Esaù (tema dei due popoli), la scala di Giacobbe (*testimonium ligni*) e la sua lotta con Dio a Penuel, la stele unta d’olio dal patriarca (*testimonium* della pietra). Anche in *or.* E 26,4 (234,14), Gregorio segue la medesima metafora e parla di sé come pastore e delle sue pecore come “contrassegnate”: ritengo verosimile che, in questi brani, l’autore reimpieghi l’antica tipologia che faceva delle pecore contrassegnate i fedeli cui era stato impresso il carattere battesimale. È sottintesa quindi (ma neanche tanto) la distinzione rispetto a quanti non lo sono.

Entro questa categoria, ma forse più in consonanza con la riflessione sulla figura del pastore, possiamo collocare anche il passo di Gregorio di Nissa, *Contra Apollinarium* 131,21-32,7. È singolare trovare il riferimento al nostro episodio biblico proprio all’inizio dell’opuscolo, come sviluppo della domanda: “Se il Cristo ha paragonato i falsi profeti a coloro che si presentano come lupi in veste di pecore (cfr. *Gv.* 10,1-18, ma soprattutto *Mt.* 7,15), come possiamo riconoscerli?”. Il Vangelo consiglia: dalle loro opere. Quindi, l’azione di Giacobbe viene presa come termine di paragone della predicazione del buon profeta: egli fa moltiplicare e abbondare il gregge dei fedeli, come fece Giacobbe (laddove il falso profeta provoca divisione); anche qui, l’aggettivo ἐπίσημος indica il gregge dei convertiti. S’intende che questa elaborata metafora d’inizio è tutta ad uso e consumo di Apollinare.

Infine, dal punto di vista iconografico, l’episodio compare molto di rado e la sua resa sembra influenzata da due brani: Aug. *quaest.hept.* 1,93 e Ugo di S.Vittore (citato nella parte su Esaù)⁴.

¹Ringrazio il prof.Franz Mali di Friburgo per avere controllato il testo georgiano e per avermene confermato il contenuto. Non è escluso che il georgiano abbia allargato il significato del suo aggettivo a quello tipico del greco classico, cioè ἐπίσημος = contrassegnato.

²In realtà, la *Settanta* definisce la Sulamite come “bella”: la sua fama è forse una traduzione a senso e ampliamento di Ippolito.

³Devo questo spunto ancora al prof.Franz Mali, di Friburgo.

⁴Cfr. *Jacob* in L.Réau, *Iconographie de l’art chrétien. Tome II Iconographie de la Bible, I Ancien Testament*, Paris, Presses Universitaires de France, 1956, pp.142-55, specie p.149 e C.M.Kaufmann, *Jakob*, in *LCI*, vol.II, coll.370-83.

S.Agostino

Vorrei concludere con S.Agostino, che ci porta in direzioni quanto mai diverse, stimolato dalle sue variegatissime curiosità intellettuali. I riferimenti al nostro brano nell'opera dell'Ipponense conducono infatti a interpretazioni del tutto insolite ed inattese, almeno in confronto con la tradizione imperante.

Nelle *Retractationes* 2,55,1, Agostino fa riferimento alle *Quaestiones in Heptateuchum*, e sostiene di aver trattato la spiegazione del passo in maniera non del tutto esauriente¹. Infatti il brano è rintracciabile nelle *quaest.gen.* 93 e 95, dove il vescovo spiega l'episodio biblico con un aneddoto, secondo cui una donna, sospettata di adulterio per aver partorito un bambino molto bello e non somigliante al padre e ai parenti, fu prosciolta allorché il medico ritrovò, nella camera di lei, un'immagine simile al neonato. Eppure, Agostino non riesce a spiegarsi perché il patriarca abbia dovuto servirsi di ben tre rami, provenienti da alberi diversi, per moltiplicare le pecore striate: quindi, indulge all'allegoria, secondo il ben noto principio del *defectus litterae*. Giacobbe agì da profeta, non per frode; tant'è vero che non ripeté l'operazione una volta che le pecore avevano già partorito. Tuttavia Agostino tralascia, proprio qui, di riferire quale sia l'allegoria del brano. Nel par.95, Loc. 2,2 e *trin.* 3,8,15 e 11,2,5, l'Ipponense usa l'episodio per negare qualsiasi facoltà creatrice ad altri che a Dio; l'anima ha impressionato, a seguito della percezione della cosa vista, i corpi teneri degli embrioni secondo una norma stabilita dalla Sapienza divina. Ma la cosa più interessante è che questa discussione è incastonata entro un riferimento a *Es.* 7,11 (il bastone di Mosé e dei maghi), mentre, poco dopo, si ritrovano riferimenti al serpente di bronzo, alla verga di Aronne ed alla pietra di Giacobbe (usualmente inscritta entro un *testimonium* cristologico su Cristo=pietra). È evidente che Agostino sta seguendo la falsariga di un *testimonium ligni*, probabilmente perché il libro III è dedicato alla creazione, quindi ad un soggetto dall'argomentazione tradizionale; pertanto il vescovo può avere preso spunto dalla tematica antica dell'intervento di mediazione del Verbo nella creazione. L'episodio era comunque suscettibile di impiego soprattutto laddove erano implicate questioni "genetiche": probabilmente, se Agostino fosse vivo oggi, ricorrerebbe ad esso per intervenire nel dibattito d'attualità sull'ingegneria genetica.

Ritroviamo un accenno alla medesima argomentazione nel *civ.D.* 12,25: non possiedono la qualifica di creatore né l'agricoltore, né la terra, né gli angeli, né la madre di un feto, ma solo Dio, in quanto causa prima della creazione e delle norme che la informano e secondo cui gli esseri mutano o nascono. Perciò, neanche la perizia di Giacobbe nel prendere partito dalla situazione prestabilita dal Creatore può dirsi creazione:

*Et quamvis anima sic vel sic affecta praegnantis valeat aliquibus velut induere qualitatibus fetum, sicut de virgis variatis fecit Iacob, ut pecora colore varia gignerentur: naturam tamen illam, quae gignitur, tam ipsa non fecit, quam nec ipsa se fecit.*²

¹In primo autem libro, ubi agitur de virgis variatis quas ponebat Iacob in aqua, ut in conceptu positae oves eas viderent cum biberent et varios fetus parerent, non bene a nobis exposita est causa, cur iterum concipientibus non ponebat, id est cum alios fetus conciperent, sed in priore conceptu. Nam quaestionis alterius expositio, ubi quaeritur cur dixerit socero suo Iacob: "Et decepisti mercedem meam decem agnabus", satis veraciter enodata demonstrat istam, sicut solvi debuit, non solutam. Cfr. *Retractationes* 2,55,1, in G.Madec-U.Pizzani edd., *Le ritrattazioni* (Opere di Sant'Agostino 2), Roma, Città Nuova, 1994, p.226. Si noti che il testo della *Vetus Latina* impiegato da Agostino è considerevolmente differente dalla Vulgata e più affine alla *Settanta*.

²Cfr. D.Gentili-A.Trapé edd., *La Città di Dio*, vol. II (libro XI-XVIII) (Opera di Sant'Agostino 5/2), Roma, Città Nuova, 1988, p.208.

E, sempre a proposito di questioni genetiche, in *civ.D.* 18,5, l'Ipponense invoca l'esempio fornito da questo passo per evocare la peculiarità dell'egiziano bue Apis, adorato in Egitto per il fatto di essere screziato, come se questa fosse una particolarità divina¹.

Infine, in maniera abbastanza inattesa agli occhi di noi moderni, il vescovo si appoggia al medesimo brano per giustificare il passaggio del peccato originale di padre in figlio nella sua polemica contro Giuliano (cfr. *c.Iul.* 5,14,51): se il colore delle verghe ha impressionato l'animo delle pecore madri e da qui si è comunicato ai teneri embrioni degli agnellini, a maggior ragione, constatato che il peccato si è manifestato in tutta l'umanità, è lecito postulare un passaggio di esso dai padri ai figli².

Siriaci

I riferimenti all'episodio delle greggi di Giacobbe e allo stratagemma da lui impiegato per farle riprodurre sono rari nella letteratura siriana. A parte una breve menzione nell'Inno *De fide* di Ephrem 53,1³, nell'inno *Epiph.* 7,1-2 (*De Nativitate*), le verghe adoperate da Giacobbe non sono altro che tipo della croce, mentre le pecore indicano le anime: il passo deve sicuramente riflettere un'esegesi molto antica, a conferma di quanto reperito in Giustino e negli altri Padri. Si noti inoltre che l'inno in questione è battesimale e che rievoca altri passi biblici caratteristici della tipologia battesimale, come il passaggio del Mar Rosso, la Samaritana ecc.⁴. Sempre in Ephrem, questa volta in un inno dedicato ad Abraham Kidunaya (cfr. 3,13-15) si trova un riflesso del fatto che, come nel testo peratco, i bastoni trasmisero alle pecore le loro proprietà pur senza diminuzione della propria sostanza⁵: sembra un argomento filosofico in consonanza con il medio-platonismo del II sec. e impiegato, qui come nei cristiani, per comprendere l'irradiazione dell'opera del Padre. D'altro lato, il motivo dà adito ad un'allegoria, in cui le anime sono assimilate alle pecore riceventi l'impressione: le anime vengono così arricchite ad imitazione dell'esempio celeste (i bastoni), come gli animali che recepivano l'immagine. Quivi gioca il paragone abituale tra pecore e cristiani, mentre si avverte anche un certo influsso della concezione relativa al potere della croce, simboleggiata dalle verghe. Questi riferimenti di Ephrem, in ogni modo, risalgono ad un'esegesi arcaica, di cui è spesso possibile rinvenire le tracce nella letteratura siriana.

Nel commentario di Iso'dad di Merv sulla *Genesi*⁶, gli abbeveratoi rappresentano il Battesimo, le pecore i popoli, mentre quelle nate per effetto dei rami, le persone battezzate, che rimangono "striate" (non integralmente bianche) se in loro persiste parzialmente il peccato dopo la grazia del lavacro (laddove le altre mandrie, nate prima dello stratagemma del patriarca, starebbero a significare i giusti della prima Alleanza). Un dettaglio curioso: stando al commentatore, alcuni (non viene specificato chi) riterrebbero che sui bastoni era inciso il nome di YHWH. Se Iso'dad rifiuta questa interpretazione come ingenua, dato che all'epoca di Giacobbe l'alfabeto non era stato ancora inventato, a partire dalla conoscenza di un testo come quello dei Perati, in cui, ad esempio, Caino è

¹*Quo bove mortuo quoniam quaerebatur et reperiebatur vitulus coloris eiusdem, hoc est albis quibusdam maculis similiter insignitus, mirum quiddam et divinitus sibi procuratum esse credebant. Non enim magnum erat daemonibus ad eos decipiendos phantasiam talis tauri, quam sola cerneret, ostentare vaccae concipienti atque praegnantī, unde libido matris attraheret, quod in eius fetu iam corporaliter appareret; sicut Iacob de virgis variatis, ut oves et caprae variae nascerentur, effecit.* Cfr. D.Gentili-A.Trapé edd., *La Città di Dio*, ed.cit., vol. II, pp.656-8.

²*Nam colores virgarum quas variavit Iacob, afficiendo transierunt in animas pecorum matrum, atque inde rursus eadem affectione transeundo apparuerunt in corporibus filiorum....Sic et vitia cum sint in subiecto, ex parentibus tamen in filios, non quasi transmigratione de suo subiecto in subiectum alterum...sed, quod non intellegis, affectione et contagione pertranseunt.* Il passo si avvale anche di un riferimento alle Categorie aristoteliche sulla teoria del soggetto e delle qualità in rapporto ad esso: cfr. *Contra Iulianum* 5,14,51 in N.Cipriani ed., *Polemica contro Giuliano. I* (Opere di Sant'Agostino 19/1), Roma, Città nuova, 1985, pp.836-8.

³Cfr. CSCO 155, series syriaca 74, p.141.

⁴Cfr. CSCO 187, series syriaca 83, p.151.

⁵Cfr. CSCO 323, series syriaca 141, p.9.

⁶Cfr. CSCO 156, series syriaca 75, p.206-7. Un rapido commento si trova anche nel manoscritto Diyarbakir (cfr. CSCO 484, series syriaca 206), par. 21, pp.129-30, che, tuttavia, non aggiunge niente di nuovo.

ritenuto portare sulla fronte il Tetragramma¹, possiamo ben pensare che il legno, immagine della croce e del Cristo, fosse ritenuto recare il nome divino in qualche oscuro meandro dell'*haggadah* oppure dell'esegesi cristiana antica. Il particolare rispecchia quindi una tradizione molto arcaica e sembra rispecchiare l'appartenenza di questo versetto ad un *dossier* testimoniale cristologico (probabilmente giudeo-cristiano), in cui ogni oggetto di legno era immagine della croce e del Cristo. La stessa sopraccitata teologia del Nome potrebbe avere portato a questo sviluppo. Inoltre, questi materiali assai arcaici confermano ulteriormente lo stretto legame tra l'esegesi di questo versetto e la liturgia battesimale.

Conclusione

Concludendo, abbiamo individuato sullo sfondo dell'esegesi di un passo biblico impiegato tutto sommato piuttosto di rado una storia interpretativa piuttosto ricca: *testimonium ligni, crucis* e cristologico, legato alla teologia giudeo-cristiana del Nome, ma anche alla liturgia battesimale, quindi alla controversia tra Chiesa e Sinagoga, tra Israele e popolo gentile convertito, *Gen. 30,37-42* è anche servito, a partire da Filone, per disquisire sul tema platonico della trasmissione delle idee da Dio alla materia. In questo senso, presumibilmente popolare nel corso del II sec., è stato impiegato dai Perati. Quindi questi ultimi l'erano a contatto con del materiale testimoniale comprendente i versetti summenzionati: e lo dimostra il fatto che questo *testimonium* rientri pure nell'insieme di Giustino *dial.* 86,2, con cui il testo peratico rivela numerose consonanze. Pertanto, tutti gli sviluppi qui esaminati e che proseguono negli autori cristiani posteriori al II sec., come Origene ed i Cappadoci, rientrano anche nel retroterra culturale dei Perati stessi, un dato questo tanto più sicuro, quanto più il brano appare di rado nell'esegesi cristiana antica a noi rimasta. Si affaccia quindi come sempre più valida l'ipotesi che il documento peratico abbia tratto ispirazione da uno di carattere liturgico cristiano, verosimilmente pasquale, in cui erano toccati temi quali il legno, l'acqua, la croce, l'Esodo, il *Logos*. In definitiva, tutto lascia pensare finora, che i Perati fossero dei cristiani, a conoscenza di tradizioni giudaiche ed haggadiche.

¹Si veda il capitolo su Caino, pp.91-120.

Il serpente di bronzo, i *testimonia ligni et crucis*, la Pasqua quartodecimana e i Perati

Nella parte precedente abbiamo cominciato ad analizzare la complessità dell'esegesi peratica. Data la centralità del motivo del serpente di bronzo, in questo capitolo approfondiremo la sua vicenda esegetica per comprendere lo sfondo che ha ispirato i Perati.

D'altro lato, tra i cristiani, tale episodio rientra tra i celebri *testimonia crucis et ligni*; questi ultimi, come già osservato, sono più volte presenti alla creatività dei nostri settari. Per questo, all'atto di abordare la parte cristiana della vicenda esegetica del serpente di bronzo, sarà necessario occuparsi anche dei *testimonia*, soprattutto degli intrecci che essi formano e dei possibili collegamenti tra essi, la letteratura cristiana e la dottrina peratica.

Questi *testimonia*, a loro volta, rimandano però ad un contesto liturgico ben preciso, quello pasquale, e forse proprio a quello pasquale quartodecimano. Quest'ultimo potrebbe rivelarsi particolarmente interessante per situare i Perati, dato che essi, come vedremo meglio oltre, accordano una grande importanza al Vangelo giovanneo.

Storia dell'esegesi del serpente di bronzo

Esegesi giudaica-Il testo biblico

Risaliamo innanzitutto al testo biblico. Sappiamo che *IIRe* 18,4 cita il celebre *Nehustan*, un serpente in bronzo, distrutto nel corso della riforma di Ezechia perché venerato dagli Israeliti (che bruciavano incenso in suo onore) e ritenuto dal pio re un pericolo idolatrico, nonostante che la tradizione scritturistica lo dicesse costruito per volere di Mosé¹.

Perdura ancora la discussione se il testo di *Numeri*, tradizionalmente ritenuto frutto dell'incrocio tra le fonti J ed E (anche se la ripartizione resta ardua), preceda *IIRe* o viceversa: di solito prevale l'ipotesi che *Numeri* sia più che sufficiente per giustificare l'esistenza del *Nehuštan*. Koenen, ad es., ritiene fondata l'esistenza di un nocciolo originario nel racconto di *Numeri*, dato che esso conserva la discontinuità lessicale tra *nahas*, che allude al *Nehuštan*, e *saraf*, un rettile del tutto diverso (dal

¹*Nehuštan* potrebbe derivare sia dall'ebraico *nahaš*, « serpente », sia da *nehušet*, « bronzo »: in ogni caso, è il nome di un idolo bronzeo. Cfr. K.R. Joines, *Serpent Symbolism in the Old Testament. A Linguistic, Archeological, and Literary Study*, Haddonfield, New Jersey, Haddonfield House, 1974, p.62.

nome ormai oscuro già per gli antichi)¹. I problemi esegetici però abbondano: ad es., è difficile capire come mai Mosé abbia apparentemente violato il precetto aniconico². Occorre notare pure l'assonanza tra il *nahaš*, il *nes* (il palo cui esso è attaccato) e il *nehušet*, la lega metallica (bronzo o rame) di cui è costituito l'artefatto, assonanza che ha motivato anche l'etimologia popolare del *Nehuštan*. Il passo si distingue pure per contorni paurosi e mitici che vi assume il deserto, tratti cui i Perati non dovrebbero essere rimasti insensibili³.

Il passo ha invitato poi al confronto tra ebraismo e culture circonvicine, nonché con la storia delle religioni. Maneschg ritiene con sicurezza che *Num.* 21,4-9 avesse finalità eziologiche in rapporto al *Nehuštan* del Tempio, il quale, a sua volta, doveva provenire dalla religione cananaica, perché fu distrutto da Ezechia assieme a idoli di quel tipo⁴. Anche secondo Duprez, il brano sul serpente di bronzo fu concepito per legittimare una pratica idolatrica probabilmente cananaica e legata alla fertilità⁵. Koenen seleziona, nell'ampia gamma di valori attribuiti al serpente, quelli a suo avviso prevalenti in questa sezione: l'uso apotropaico, l'intenzione di nuocere, i legami con la fertilità e l'immortalità. Tale animale è sempre rimasto estraneo al culto di YHWH, ma potrebbe essere stato il totem di una divinità cananaica (come Reschef), il cui santuario sarebbe poi passato agli Israeliti: il simulacro avrebbe allora assunto, ai loro occhi, funzioni apotropaiche e valenze ampie, spazianti dalla vita alla guarigione⁶. Asurmendi pensa che l'artefatto, prima pagano (forse madianita), sia stato introdotto nel culto jahvistico proprio da Mosé e che sia sopravvissuto fino al suo rigetto sotto Ezechia, per il quale la sopravvivenza del simulacro nel Tempio era divenuta ormai inaccettabile. L'autore osserva giustamente che il racconto di *Numeri*, nato allorché l'artefatto era ormai stato estromesso dal Tempio, non può essere concepito come una giustificazione eziologica del *Nehustan*, altrimenti il suo rinnegamento sarebbe stato totale, come avvenuto per il vitello d'oro; di qui s'inferisce che la narrazione non è fittizia, ma contiene un nucleo veritiero⁷. Secondo Frey, doveva trattarsi di un oggetto di culto attratto nell'orbita jahvistica, somigliante ad analoghi manufatti fenici, issati su aste e colonne; il testo ebraico di *Numeri* sarebbe stato composto quando il *Nehuštan* non costituiva più un pericolo, quindi dopo Ezechia; in ogni caso, il redattore cercò di evitare ogni connessione magica⁸.

¹Cfr. K.Koenen, *Eherne Schlange und goldenes Kalb. Ein Vergleich der Überlieferungen*, *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* 111 (1999), pp.353-73.

²Sulle questioni relative e sul testo, cfr. H.Maneschg, *Die Erzählung der ehernen Schlange (Num 21,4-9) in der Auslegung der frühen jüdischen Literatur. Eine traditionsgehistorische Studie*, Frankfurt-Bern, P.Lang, 1981, pp.59-100; S.Beyerle, *Die « Eherne Schlange ». Num 21, 4-9: synchron und diachron gelesen*, *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* 111 (1999), pp.23-44; K.Koenen, *Eherne Schlange und goldenes Kalb...*, art.cit., specie 355. Beyerle insiste sul fatto che la narrazione colloca l'episodio subito dopo *Num.*20, momento a partire dal quale l'autorevolezza di Mosé appare indebolita dal dubbio, il che concorderebbe parzialmente con la scarsa ortodossia del manufatto. Koenen argomenta però non a torto che l'estensore deuteronomista deve aver ritenuto l'azione di Mosé inattaccabile e di valore storico, altrimenti l'avrebbe taciuta perché in contrasto con la sua prospettiva: ha così preferito integrarla entro una *Murrsgeschichte*, storia di mormorazione di Israele contro Dio. D'altro lato Mosé aveva realizzato l'oggetto non per il culto, bensì solo per l'intercessione. Il parallelo con il vitello d'oro di *Es.* 32 s'impone, ma bisogna ricordare che, mentre il vitello sembra meglio corrispondere ad un immaginario cananaico, per il serpente di bronzo risultano più significativi dei paralleli egiziani. Sottolinea il valore apotropaico, originatosi in Egitto, del manufatto anche G.Garbin, *Le Serpent d'Airain et Moïse*, *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* 100 (1988), pp.264-67, in un articolo per altro reso un po' confuso da troppo numerose ipotesi (Mosé sarebbe ad esempio un taumaturgo vissuto all'epoca di Davide).

³Cfr. H.Maneschg, *Die Erzählung der ehernen Schlange...*, op.cit., p.83.

⁴Cfr. H.Maneschg, *Die Erzählung der ehernen Schlange...*, op.cit., pp.77-79.

⁵Cfr. A.Duprez, *Jésus et les dieux guérisseurs. A propos de Jean, V* (Cahiers de la Revue Biblique 12), Paris, Gabalda, 1970, p.108.

⁶Cfr. K.Koenen, *Eherne Schlange und goldenes Kalb...*, art.cit., p.359.

⁷Cfr. J.Asurmendi, *En torno a la serpiente de bronce*, *Estudios bíblicos* 46 (1988), pp.283-94.

⁸Cfr. J.Frey, „Wie Moses die Schlange in der Wüste erhöht hat...“. *Zur frühjüdischen Deutung der „ehernen Schlange“ und ihrer christologischen Rezeption in Johannes 3,14f.*, in M.Hengel-H.Löhr edd., *Schriftauslegung im antiken Judentum und im Urchristentum* (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 73), Tübingen, Mohr & Siebeck, 1994, pp.153-205, in questo caso, p.156. L'analisi del testo interessa le pagine 154-59.

K.Joines documenta l'abbondanza e l'estrema estensione, geografica e cronologica, dei rinvenimenti di serpenti in bronzo in Palestina, specie in aree ad uso cultuale, senza contare il resto del Medio Oriente¹. In tale regione geografica, un manufatto del genere non poteva che possedere un significato di fecondità: l'autrice ne deduce che il *Nehuštan* gerosolimitano non fosse altro che un idolo cananaico, cooptato dagli Israeliti nel tempio di Gerusalemme per rappresentare il potere vitale e fecondante di YHWH stesso, per cui è perfettamente comprensibile che esso fosse divenuto oggetto di venerazione. In effetti, l'età monarchica fino ad Ezechia (ed anche oltre, nonostante i ripetuti richiami dei profeti) è segnata da un profondo sincretismo tra culto jahwistico e baalismo, come confermano i reperti archeologici².

K.Joines sottolinea però nel racconto l'importanza della magia simpatetica: gli Israeliti potranno salvarsi dal veleno dei rettili nel deserto grazie ad una loro riproduzione artistica. I migliori paralleli di questa pratica si rinvencono nella cultura egiziana. Ella reperisce infatti un uso apotropaico di manufatti serpentiformi solo in Egitto, dove essi erano indossati da vivi e defunti (sulle mummie) per tenere lontani i rettili che infestavano la terra e, come si credeva, l'aldilà. Non per nulla, il dio Horus era raffigurato sovente sui talismani nell'atto di vincere scorpioni e serpenti³. Il racconto di *Numeri* potrebbe non essere altro che una giustificazione del *Nehuštan*, tuttavia, se anche è improbabile che quest'ultimo sia da identificare col vero manufatto di Mosé, non appare assurdo che il profeta si sia realmente servito di un serpente di bronzo in una situazione difficile, perché ciò corrisponde perfettamente all'uso egiziano. Alla base della vicenda biblica ci sarebbe allora una tradizione autentica, abbellita poi mediante le valenze cananaiche della venerazione per il rettile; il *Nehustan* sarebbe stato adottato nel Tempio forse fin dagli inizi e dall'epoca davidica, magari per influenza dei Gebusei, da poco scacciati dalla zona che David avrebbe poi eretto a sua capitale⁴.

Il bastone - cobra di Mosé

Una sorta di *pendant* al brano sul serpente di bronzo (sia nel *dossier* peratrico, che nell'originale contesto biblico) è l'episodio della trasformazione del bastone di Mosé in serpente (cfr. *Es.* 4,2-5; miracolo reiterato dinnanzi al Faraone con il bastone di Aronne in *Es.* 7,8-14). Vari studiosi hanno sottolineato l'importanza del significato simbolico dell'episodio: non solo il profeta ebraico si mostra in grado di dominare un ambito tradizionalmente ascrivito alla magia egiziana (in tale contesto, l'atto di afferrare i serpenti era piuttosto comune; i maghi egiziani si vantavano anche di essere in grado, stando alle fonti locali, di mutare un oggetto in un animale), ma, addirittura, dimostra la superiorità del Dio ebraico sui maghi del Faraone, i cui serpenti vengono divorati. Il cobra possedeva infatti in Egitto una densità simbolica fortissima, dato che la sua pericolosità induceva gli abitanti a ritenerlo dotato di poteri apotropaici e soprannaturali, associato com'era, attraverso la figura dell'ureo, al potere regale faraonico: esso si ergeva sul diadema del principe ed era creduto conferirgli poteri magici⁵. La ripresa di questo materiale egizio potrebbe perciò

¹Cfr. K.R.Joines, *Serpent Symbolism in the Old Testament...*, op.cit., pp.62-63. Talora, esso compare in mano ad un dio.

²Cfr. K.R.Joines, *Serpent Symbolism in the Old Testament...*, op.cit. L'autrice ipotizza l'introduzione del *Nehustan* all'epoca di Davide o di Salomone; il fatto che esso sia stato trattato con maggior rispetto del toro (inteso quale piedestallo di Dio, non tanto quale sua epifania animale) sarebbe dovuto al fatto che quest'ultimo totem era stato promosso, come già accennato, dalle tribù del Nord, distaccatesi da Giuda sotto Geroboamo.

³Infatti, il morso di questi animali era ritenuto in grado di impedire allo spirito divino di rianimare il corpo: cfr. K.J.Joines, *The Bronze Serpent in the Israelite Cult*, *Journal of Biblical Literature* 87 (1968), pp.245-56 e, della stessa, *Serpent Symbolism in the Old Testament...*, op.cit., pp.87-89 e *infra*, il capitolo sul serpente, pp.247-92.

⁴Cfr. K.R.Joines, *Serpent Symbolism in the Old Testament...*, op.cit., pp.90-93. L'autrice ricorda l'esistenza di una pietra del Serpente e di una fonte del Serpente a Gerusalemme (cfr. *IRe* 1,9 e *Neh.*2,13).

⁵Cfr. P.Galpaz-Feller, *The Hidden and Revealed in the Sign of the Serpent (Exodus 4 :2-5 ; 7 :8-14)*, *Biblische Notizen* 114/115 (2002), pp.24-30. L'autrice vede nel mutamento lessicale da *nahas* a *tannim* il segno che il secondo vocabolo fa riferimento al coccodrillo, altro animale venerato e temuto in Egitto. L'identificazione è, a mio avviso, possibile, ma non sicura. È contrario J.D.Currid, *The Egyptian Setting of the « Serpent »*. *Confrontation in Exodus 7,8-13*, *Biblische*

possedere un intento polemico: il bastone di Aronne, mutato in rettile, divora il più temuto simbolo del potere reale¹.

La Galpaz-Feller, del resto, si mostra molto sensibile anche al valore simbolico del bastone, emblema di potere e regalità, in quanto il sovrano era considerato il pastore del suo popolo: tale oggetto si trova sovente tra le mani di vari dei e talora è ritenuto conferire poteri magici o addirittura il dominio sulla natura. Mosé stesso, non a caso, è ritratto come un pastore².

La Settanta e l'esegesi qumranica

La *Settanta* traduce *nes* (נֶס è il vocabolo del TM che indica l'asta cui il serpente bronzeo è appeso) con σημεῖον, forse un termine di carattere militare ("insegna")³, indicante un oggetto visibile segno di una realtà invisibile e che sarà poi molto amato da Giovanni: infatti, in *Is.* 11,10-12 il medesimo vocabolo indica il germoglio di Iesse, segno sotto cui si riuniscono gli esuli d'Israele. Perciò, il legno stesso cui è appeso il serpente bronzeo è un segno⁴. *Nes* è difatti un termine che ricorre spesso nei testi profetici per il "segno" che servirà a riunire il popolo d'Israele: tra l'altro, così è definito l'altare eretto dopo la vittoria su Amalek in *Es.* 17,15⁵. Tale traduzione facilita quindi l'insistenza sul motivo della conversione e della fede⁶; l'ebraico tardivo ha poi conferito a *nes* anche il senso di "miracolo"⁷.

In tal senso al serpente di bronzo forse allude l'*Inno d'azione di grazia 4* di Qumran (IV,5-40): secondo Geza Vermes, il protagonista sarebbe il Maestro di Giustizia, personaggio di spicco della comunità ed edotto nelle Sacre Scritture, il quale si autoconsiderava un "segno per gli eletti della giustizia", sulla scia dell'episodio biblico e dell'interpretazione progressivamente prevalsa riguardo al termine *nes*⁸.

Sapienza 16,6-7

Il libro della *Sapienza* 16,5-14 offre un *midrash* di questo episodio in forma compatibile con il monoteismo e in ambito giudeo-ellenistico. Il contesto è quello della riflessione sull'uscita d'Israele dall'Egitto, del confronto tra giusti (Israeliti) e iniqui (Egiziani), nel quadro dell'azione della Sapienza divina nella storia del popolo eletto⁹. Perciò esso tenta di risolvere il problema provocato dalla sua *allure* magica e di sottolineare al contrario l'azione del Signore: il manufatto bronzeo diviene allora un segno di salvezza non solo per la straordinaria misericordia di Dio, ma anche in quanto richiamo alla Sua Legge; *nes* è tradotto con σύμβολον, σύμβολον σωτηρίας e il serpente stesso non viene menzionato direttamente, onde evitare ogni deriva idolatriva e far capire che

Zeitschrift 39 (1995), pp.203-24, specie pp.206-7. In effetti, il Faraone è chiamato *tannim* nel passo di polemica antiegitiziana di *Ez.* 29,3. Per una discussione dell'etimologia del termine, cfr. M.L.Mayer Modena, *Il tabù linguistico e alcune denominazioni del serpente in semitico*, *Acme* 35 (1982), pp.173-90 (184-86).

¹Cfr. J.D.Currid, *The Egyptian Setting of the « Serpent »...*, art.cit. Si ricordi il potere del cobra di entrare in catalessi, così da apparire un bastone.

²Cfr. P.Galpaz-Feller, *The Hidden and Revealed...*, art.cit., 26-27, con materiale abbondante.

³G.Dorival, *La Bible d'Alexandrie. 4 Les Nombres*, Paris, CERF, 1994, p.166 ; per il commento al testo, cfr.pp.397-401.

⁴Cfr. F.Manns, *L'Evangile de Jean à la lumière du Judaïsme*, Jerusalem, Franciscan Printing Press, 1991, pp.115-16; F.-M.Braun, *L'Évangile de Saint Jean et les grandes traditions d'Israël*, *Revue Thomiste* 60 (1960), pp.165-84 (176-78); É.Cothenet, *L'arrière-plan vétéro-testamentaire du IVE Évangile*, in A.Marchadour ed., *Origine et postérité de l'Évangile de Jean. XIIIe Congrès de l'ACFEB, Toulouse (1989)* (Lectio divina 143), Paris, CERF, 1990, pp.43-69; per il brano del serpente di bronzo, cfr.pp.57-59.

⁵Cfr.H.Maneschg, *Die Erzählung der ehernen Schlange...*, op.cit., p.68; per il motivo del segno, cfr.pp.299-302.

⁶Cfr. E.Cothenet, *Typologie de l'Exode dans le IVE Évangile*, in *Exégèse et liturgie II* (Lectio divina 175), Paris, CERF, 1999, pp.179-91.

⁷Cfr. J.Frey, „*Wie Moses die Schlange...*“, art.cit., pp.159-60.

⁸Cfr.G.Vermes, *Quelques traditions de la Communauté de Qumran*, *Cahiers Sioniens* 9 (1955), pp.25-58, specie p.50.

⁹Cfr. H.Maneschg, *Die Erzählung der ehernen Schlange...*, op.cit., pp.101-91.

l'oggetto rimanda immediatamente all'azione di Dio. Il fuoco del commento è quindi tutto sulla lode per Dio salvatore, ovviamente a scapito del serpente di bronzo, che deve restare in sordina². Secondo Frey, si compie così un ulteriore processo di astrazione, per cui serpente ed asta divengono un tutt'uno, segno di una realtà spirituale superiore; l'unica fonte del prodigio è Dio, cui i fedeli devono ἐπιστρέφειν, "volgersi", per rendere l'atto di conversione umana parola di Dio³.

Secondo Norelli, questo brano è molto importante per comprendere la successione dei motivi esegetici ora cristiani, ora giudaici: esso appartiene infatti alla corrente sapienziale da cui sicuramente dipendono sia *Giovanni*, sia i primi gnostici, e presenta alcuni paralleli con le tradizioni targumiche, come *Tg.J.I.Num* 21,9, dove riemerge il motivo del "volgere lo sguardo" al manufatto e il cuore a Dio per ottenere la vita. Inoltre, proprio questo targum afferma che è il Verbo di Dio a portare la vita (*memrah*), mentre *Sap.16,6* riferisce la salvezza alla parola di Dio: *Giovanni*, il cui fuoco è sul *Logos*, segue pertanto questa confluenza di motivi⁴.

Targumim

Anche i *targumim* sviluppano la linea secondo cui la guarigione deriva dalla preghiera e dalla fede in Dio. Come già osservato, *Ps.Jonathan* specifica, al luogo indicato, che chi voleva essere salvato doveva dirigere il cuore verso il Nome e la Parola del Signore. Un'altra tradizione targumica (quella di *Neophyti*, *Num.* 21,6 e *Gen.3,14*) collega l'episodio a *Gen.3,14* mediante il principio della *gezerah shawah*, fondata sulla parola *nahaš*, per cui, mentre gli Ebrei si lamentano del loro cibo, la manna, il serpente dell'Eden, obbligato a mangiare la polvere, obbedisce senza discutere⁵; Dio decise quindi di punire i ribelli proprio mediante il serpente⁶.

Filone e l'associazione tra Num.21,8 e Gen.3,22

Il primo abbinamento esplicito e databile tra Eden e serpente di bronzo si trova però in Filone. Il secondo rappresenta nell'Alessandrino la καρτερία e l'ἐγκράτεια ("forza d'animo" e "padronanza di sé", cfr. *Agric.* 94-99). In questo brano, l'autore istituisce un'opposizione fra il serpente di Eva e il manufatto del deserto: l'uno seduce la prima donna e si comporta come un mostro, adottando, da animale, una voce ed un comportamento umani; l'altro arreca invece la salvezza; l'uno rappresenta il piacere che seduce, strisciante, tortuoso, subdolo; il serpente di bronzo raffigura all'opposto l'autodominio, dato che il bronzo è un materiale rigido. Il dominio di se stessi assicura, afferma Filone al par. 100, l'immortalità dell'anima e il "bene perfetto", mentre il piacere conduce alla morte.

In forma più particolareggiata, in *leg.all.* 3,78-81, passo rimasto celebre, Filone, a partire da *Gen.3,1*, assimila l'uomo all'intelletto, la donna alla sensibilità e il serpente al piacere che li unisce,

¹Cfr. H.Maneschg, *Die Erzählung der ehernen Schlange...*, op.cit., pp.124-25.

²Cfr. H.Maneschg, *Die Erzählung der ehernen Schlange...*, op.cit., pp.129-30 ; È.Cothenet, *Typologie del 'Exode...*, art.cit.; M.Morgen, *Le Fils de l'Homme élevé en vue de la vie éternelle (Jn 3,14-15 éclairé par diverses traditions juives)*, *Recherches des Sciences Religieuses* 68 (1994), pp.5-17, specie p.10.

³Cfr. J.Frey, „*Wie Moses die Schlange...*“, art.cit., pp.160-64.

⁴Cfr. E.Norelli, *Due testimonia attribuiti a Esdra*, *Annali di Storia dell'Esegesi* 1 (1984), pp.231-82.

⁵Cfr. R.Le Déaut, *The Message of the New Testament and the Aramaic Bible (Targum)*, Rome, Biblical Institute Press, 1982 (ed. riv. e trad. ingl.; ed. orig. fr. 1965), pp.38-40; F.Manns, *L'Evangile de Jean à la lumière du Judaïsme...*, op.cit., pp.111-122, in questo caso p.117. La *gezerah shawah* è un'analogia fondata sulla presenza della stessa parola in due passi distinti: cfr. pp.314-15.

⁶Cfr. J.V.Lindez, *Sabiduria*, Estella (Navarra), E. Verbo divino, 1990, p.413. Sulle versioni targumiche del racconto, cfr. H.Maneschg, *Die Erzählung der ehernen Schlange...*, op.cit., pp.285-384; su *Neophyti* in particolare, pp.302-21.

⁷In questo caso, Morgen individua un accordo di Filone con le versioni targumiche di *Gen.49,16-18*, dove è questione del serpente cui è paragonato Dan: cfr. M.Morgen, *Le Fils de l'Homme...*, art.cit., pp.13-14. L'autore intravede dei contatti anche con il passo giovanneo.

piacere che rende possibile l'intellezione attraverso la percezione¹. Il rettile, allegoria delle tortuosità del piacere, si arrotola intorno ai cinque sensi, ma provoca quello più intenso mediante il rapporto sessuale, donde la generazione, γένεσις. L'Egitto rappresenta allora il corpo, con la sua molteplicità di vie aperte al senso ed alla dilettazione; il numero eccessivo dei piaceri porta alla morte spirituale provocata dal vizio e raffigurata dai serpenti: urge allora erigere un serpente contrario a quello di Eva, in bronzo, per rappresentare la σωφροσύνη. Filone elabora quindi una complessa riflessione intorno al termine "serpente", nutrita anche di motivi targumici e sulla scia esegetica che arriverà anche a Giovanni². Sicuramente, il legame tra *Num.* 21,8-9 e *Gen.* 3,22, oltre all'allegoria Egitto=corpo e alla svalutazione della γένεσις sono argomenti sufficienti per ritenere che i Perati si siano ispirati proprio a Filone³.

Giovanni 3,14

Appare subito evidente l'importanza del brano di Gv.3,14, in cui viene applicata un'esegesi cristologica all'immagine del serpente di bronzo. Se *Sapienza* pone al centro della narrazione il ruolo divino, Giovanni sviluppa questo dato passando addirittura alla tipologia ed all'identificazione del Cristo-Dio crocifisso col serpente stesso⁴; perciò, il Quarto Vangelo può ormai fare a meno di preoccuparsi della legge deuteronomica aniconica.

L'allusione al brano biblico è inquadrata entro il noto discorso di Gesù con Nicodemo, che trova la sua unità nella catechesi battesimale e il suo fuoco nell'innalzamento del Cristo, unico Salvatore e Rivelatore e nella necessità di seguire il suo esempio di amore ed abnegazione⁵. Il passo possiede tuttavia anche un valore fortemente iniziatico ed elitario: un incontro, notturno e segreto, tra Gesù e Nicodemo, in cui si dispiega il discorso sul passaggio dalle cose terrene a quelle celesti (cfr. Gv.3,12)⁶, il che può spiegare la fama che esso ha rivestito tra gli gnostici¹. Gesù ingiunge al

¹Secondo Callahan l'equivalenza serpente-piacere risalirebbe alla leggenda secondo cui dal midollo di un morto nasceva un serpente; in realtà, attraverso il midollo, che ha forma di serpente, passa, secondo la fisiologia antica, lo sperma, per cui è possibile una spiegazione ben più naturale e meno lambiccata. Cfr. J.F.Callahan, *The Serpent and H RACIA in Gregory of Nissa, Traditio* 24 (1968), pp.17-41, in special modo pp.27-30 e la parte sull'*enkrateia*, pp.350-83.

²Cfr. G.Dorival ed., *La Bible d'Alexandrie. IV: les Nombres*, op.cit., pp.397-98; M.Morgen, *Le Fils de l'Homme...*, art.cit.; J.Frey, „*Wie Moses die Schlange...*“, art.cit., pp.164-65.

³Cfr. la parte sull'*enkrateia*, pp.350-83.

⁴Per un'analisi testuale, cfr. H.Manesch, *Die Erzählung der ehernen Schlange...*, op.cit., pp.385-426, che osserva quanto poco la letteratura rabbinica sia stata rievocata in proposito; C.Saayman, *The Textual Strategy in Joh 3:12-14: Preliminary Observations, Neotestamentica* 29 (1995), pp.27-48; per l'approfondimento della struttura retorico-contenutistica del brano, cfr. J.H.Neyrey, *John III- A Debate over Johannine Epistemology and Christology, Novum Testamentum* 23 (1981), pp.115-27 e, inoltre, G.Gaeta, *Il dialogo con Nicodemo. Per l'interpretazione del capitolo terzo dell'evangelo di Giovanni* (Studi biblici 26), Brescia, Paideia, 1974, pp.78-80 e 90-94, dove l'autore, nonostante la centralità del motivo dell'innalzamento, afferma che il serpente rappresenta il peccato e la realtà di morte attraverso cui il Figlio dell'uomo deve passare. Sull'esegesi cristiana del passo, cfr. A.Orbe, *La teologia dei secoli II e III: il confronto della Grande Chiesa con lo gnosticismo* (trad.it.), Casale Monferrato/Piemme-Roma/Editrice Pontificia, 1995 (ed.orig. spagnola Roma, Ed.Pontificia Università Gregoriana, 1987), vol.II, pp.292-93. Schnackenburg, negando valore a questi paralleli, ritiene la tipologia giovannea come "unica" e frutto della meditazione esclusiva dell'evangelista: cfr. R.Schnackenburg ed., *Il Vangelo di Giovanni. Parte terza* (trad.it.), Brescia, Paideia, 1981 (ed.orig. Freiburg in Brsgau 1975), p.564, nota 136. La profonda intuizione teologica di quest'ultimo non si discute, ma è comunque assai verosimile che il tema circolasse (anche se entro cornici assai diverse) in raccolte testimoniali precostituite e nel dibattito esegetico, che sarebbero serviti a Giovanni non più che come spunto.

⁵Cfr. E.Cothenet, *Typologie de l'Exode...*, art.cit., soprattutto pp.184-85; É.Cothenet, *L'arrière-plan vétéro-testamentaire...*, art.cit.

⁶Su questo aspetto si diffonde a lungo C.Saayman, *The Textual Strategy...*, art.cit. Secondo l'autore Gesù tralascia di approfondire le « realtà celesti », quindi passa ad un altro argomento, quello della propria elevazione: a mio avviso, e secondo un paradosso tipico iscritto nello stile di Giovanni, le realtà celesti sono proprio l'elevazione e la crocifissione, il che nessuno potrebbe aspettarsi.

sinedrista di rinascere ἄνωθεν, al che l'uomo equivoca, pensando che il significato dell'avverbio sia « di nuovo »; in realtà, Gesù gli sta intimando di rinascere « dall'alto » (ambiguità lessicale tipicamente giovannea), preparando così il tema dell'elevazione, ignoto a *Numeri*, ma non ai targumim ed alla letteratura rabbinica, dove, come già osservato, si insiste sulla necessità di “elevare” sguardo e cuore a Dio, tramite il segno innalzato nel campo israelita.

*Regarder le serpent y devient l'équivalent d'une conversion du cœur pour écouter la parole de Dieu.*²

Per sottolineare l'aspetto relativo allo sguardo di fede, Giovanni impiega qui un'*hapax* sintattico, il verbo ὁρᾶν costruito con la preposizione εἰς, sul modello di πιστεύειν εἰς³. Da questo punto di vista, egli evolve il tema targumico dello sguardo verso Dio, per cui la fede perfeziona la contemplazione visiva; di qui si passerà all'elevazione del Cristo stesso, che attira tutti gli sguardi a Sé, così come Egli viene a sostituirsi alla Legge di Sap. 16,6 quale fonte di salvezza.

Malgrado l'insistenza sull'elevazione e anche se viene di solito respinta l'idea di una tipologia diretta “serpente = Cristo”, è però vero che i due pali, quello eretto nel deserto e la croce, si corrispondono e sono entrambi segni di salvezza. La struttura del versetto è infatti comparativa ed istituisce un paragone tra il Cristo innalzato ed il manufatto bronzeo, nonché richiama espressamente la vicenda salvifica esodica; inoltre, il passo tratto da *Numeri* appare centrale nello sviluppo dell'argomentazione ed impiega un simbolo “ambiguo”. Sostiene Manns,

*Le serpent est source de mort et symbole de fécondité, le désert est également lieu de mort et d'origine. Les images johanniques demeurent ambiguës.*⁴

Tuttavia: *Jean semble rejeter l'interprétation symbolique du serpent d'airain en tant que serpent. Il transfère le symbolisme du serpent sur l'élévation.*⁵

In tal senso, scompaiono, almeno in parte, il serpente ed il legno cui esso era appeso. Il fuoco di Giovanni è completamente concentrato sul Cristo e sulla sua elevazione, segno di morte e vita ad un tempo: il punto di contatto tra il simulacro serpentiforme ed il Cristo risiede solo nella maniera dell'innalzamento, che, in entrambi i casi, ha come scopo la vita dei credenti. D'altro lato, la forma comparativa adottata dal periodo evangelico ed il verbo δεῖ indicano con chiarezza la conformità del destino di Gesù con il piano divino, percorso nell'episodio mosaico: già nel brano del Pentateuco è l'esplicita volontà di Dio a salvare il passo dal suo colore magico-apotropaico⁶. Cristo porta alla salvezza ed alla vita eterna: da questo punto di vista, Egli è posto sullo stesso piano del Padre.

Il piano divino trova la sua completa realizzazione nel convergere di crocifissione e glorificazione, di estrema umiliazione e paradossale innalzamento del Cristo.

Essere crocifisso è, per il Vangelo di Giovanni, venir innalzato nel senso tipologico del serpente vetero-testamentario e insieme venir accolto nel cielo in virtù della croce.

¹Cfr. G. Filoramo, *Il Vangelo di Giovanni fra gnosi e gnosticismo*, in R. Penna ed., *Il giovannismo alle origini cristiane. Atti del III convegno di studi neotestamentari, Ricerche storico-bibliche 2* (1991), pp.123-45, che situa Gv. 3 tra i passi del Quarto Vangelo più amati dallo gnosticismo.

²Cfr. R. Kieffer, *Le monde symbolique de Saint Jean* (Lectio divina 137), Paris, CERF, 1989, pp.46-48; cit. 47; M. Morgen, *Le Fils de l'Homme...*, art.cit., p.12.

³Cfr. É. Cothenet, *L'arrière-plan vétéro-testamentaire...*, art.cit., p.66. Sull'importanza del tema visivo connesso alla fede, cfr. H. Maneschg, *Die Erzählung der ehernen Schlange...*, op.cit., pp.405-8.

⁴Cfr. F. Manns, *L'Evangile de Jean à la lumière du Judaïsme...*, op.cit., cit. nota 16, p.113.

⁵Cfr. F. Manns, *L'Evangile de Jean à la lumière du Judaïsme...*, op.cit., cit. p.119. Sullo sviluppo della tipologia ofidica nei Padri e nei commentatori moderni, cfr. H. Maneschg, *Die Erzählung der ehernen Schlange...*, op.cit., p.409.

⁶Cfr. M. Morgen, *Le Fils de l'Homme...*, art.cit., in questo caso p.9.

Giovanni recupera allora tutto il bagaglio messianico veterotestamentario per rappresentare la gloria del Figlio, partecipe del trono del Padre in una prospettiva nettamente escatologica¹. Frey ha molto insistito su questo aspetto. Secondo lo studioso, questo brano rappresenta una sorta di acme, in quanto per la prima volta nel Vangelo si esplica la vera natura della missione salvifica del Cristo, una missione che passa attraverso la croce. Tuttavia, viene sottolineata anche la qualità di Gesù di unico rivelatore delle realtà celesti e prefigurata la sua gloria al momento del ritorno al Padre. In tal senso, l'episodio del serpente di bronzo è tipo della crocifissione, pure se solo gli Apologisti svilupperanno davvero la tipologia della croce.

Ora, per comprendere la forte convergenza attuata da Giovanni tra crocifissione e glorificazione, bisogna ricordare che il testo mette in atto un gioco di parole fondato sul doppio significato del verbo ὑψοῦν. Secondo Frey, il testo però non si limita al gioco fonetico, ma si amplia mediante un'associazione di idee, che va ben al di là delle assonanze foniche². Il contrappunto di umiliazione ed innalzamento si trova già nel cantico del Servo sofferente di Is.52-53, senza contare il sopracitato Is.11,1, dove il *nes* non è altro che il germoglio della radice di Iesse, segno di gloria per Israele: soprattutto i *targumim* ne hanno sottolineato il lato messianico³. Giovanni presuppone però evidentemente anche *Sapienza*, soprattutto il suo insistere sul motivo soteriologico, anche se, tuttavia, il Cristo sostituisce la *Torah*⁴.

H.Hollis ha comunque reperito una spiegazione lessicale piuttosto affascinante per il gioco di parole aramaico sottinteso al verbo greco ὑψοῦν. Egli propone infatti l'ebraico **אָשַׁן**, che nella storia di Giuseppe di Gen. 40 gioca appunto sul diverso destino dei due interlocutori-sognatori: l'uno sarà innalzato ad onori più grandi dal Faraone, l'altro invece vedrà innalzata la sua testa, cioè sarà giustiziato. In tal senso, l'aramaico può quindi rendere sia il concetto di crocifissione, sia quello di glorificazione. D'altronde, il medesimo verbo descrive l'esaltazione del Servo in Is. 52,13 (tradotto nella *Settanta* per l'appunto con ὑψόω). La radice ebraica è inoltre spesso inserita in passi messianici⁵. Nel linguaggio veterotestamentario questo verbo, a differenza del greco classico, è molto frequente e viene progressivamente diffuso sia per quanto riguarda Dio che per i suoi inviati ed il suo popolo: solo l'Altissimo può infatti innalzare dopo aver umiliato e questo è segno della sua salvezza, di liberazione, per cui l'alternanza stessa tra abbassamento ed elevazione è tipica della vicenda salvifica. Nel giudaismo ὑψοῦν è antitetico a ταπεινοῦν, dato che l'umiliazione davanti agli uomini è sinonimo di esaltazione innanzi a Dio⁶. Questa prospettiva si trasmetterà al giudaismo giudaismo ellenistico e si radicalizzerà nel Nuovo Testamento, dove eccelle in particolare nel passo di Fil. 2,9: essa riflette il nocciolo fondamentale dell'insegnamento evangelico delle origini, basato sull'esaltazione del Cristo attraverso la sua morte di croce. Questa insistenza sull'elevazione scomparirà poi dall'esegesi cristiana antica.

L'evangelista gioca quindi sull'ossimoro e sul doppio significato, materiale e metaforico, dell'innalzamento, seguendo la tradizione giudaica e muovendosi entro il medesimo orizzonte teologico dell'inno di Fil. 2,6-11 (che impiega il medesimo verbo)⁷. Il tema è approfondito da

¹Cfr. G.Bertram, ὑψόω, in *GLNT*, vol. XIV, coll.797-811, cit.coll.805-6.

²Cfr. J.Frey, „Wie Moses die Schlange...“, art.cit., p.187, che elenca anche le soluzioni linguistiche proposte da vari studiosi.

³Cfr.J.Frey, „Wie Moses die Schlange...“, art.cit., p.190; H.Maneschg, *Die Erzählung der ehernen Schlange...*, op.cit., pp.299-302 e 424

⁴Cfr. J.Frey, „Wie Moses die Schlange...“, art.cit., pp.196-99.

⁵Cfr.H.Hollis, *The Root of the Johannine Pun – ΥΨΩΘΗΝΑΙ*, *New Testament Studies* 35 (1989), pp.475-78. Torrey propone invece l'Hitpael della radice SLQ in C.C.Torrey, „When I am Lifted Up from the Earth,” *John 12 32*, *Journal of Biblical Literature* 51 (1932), pp.320-22. Sul motivo dell'esaltazione del Cristo in Giovanni, cfr. A.Vergote, *L'exaltation du Christ en croix selon le quatrième Evangile*, *Ephemerides Theologicae Lovanienses* 28 (1952), pp.5-23.

⁶Norelli nota pure in margine che ὑψοῦν è usato in *IRe* 26,9 per tradurre *shahat*, il verbo impiegato per l'immolazione dell'agnello in *Es*.12.

⁷Cfr. E.Norelli, *Due "testimonia"...*, art.cit., p.242. Lupieri ha dimostrato che il passo di *Filippesi* è caratterizzato da un tipico movimento discendente e poi ascendente: il Figlio passa dalla gloria all'estrema umiliazione della croce e poi,

Manzi in un ampio articolo che dimostra come la struttura, i motivi e la riflessione teologica dell'inno paolino di *Filippesi* riprendano lo sviluppo del "quarto canto del Servo" del Deuteroisaia (Is. 52,13-53,12) e come, in entrambi i passi, il motivo dell'esaltazione successiva all'umiliazione sia centrale; ne consegue l'adorazione universale (*Fil.*2,10).

*Secondo la concezione cosmologica di allora, ogni creatura vivente, a qualsiasi sfera dell'universo appartenga, è coinvolta attivamente in questa immensa adorazione.*¹

Prima di proseguire con l'esposizione, vorrei richiamare in relazione a questi temi alcuni fatti piuttosto importanti che emergono dal brano esegetico peratico: innanzitutto, esso fa una breve allusione proprio all'inno di *Filippesi* (cfr. *elench.* 5,16,14-15), da cui sembra aver tratto lo spunto per la tripartizione del cosmo in realtà "celesti, terrene ed inferi"; in secondo luogo, questa citazione concerne il versetto che proclama il dominio universale del Figlio, il che combacia con il ruolo cosmologico attribuito dai Perati al *Logos*. Credo che la presenza di questo testo nel *dossier* peratico assieme a quelli giovannei (*Prologo* compreso), in particolare in congiunzione con *Gv.* 3,14, non possa essere casuale. I Perati sembrano dunque essersi mossi su di una linea di "glorificazione eccessiva" del Figlio, elaborando il tema dell'elevazione e misconoscendo invece il sacrificio: anche se un *argumentum ex silentio* è arrischiato, la presenza di *testimonia ligni*, ma l'assenza della croce vera e propria da *elench.* 5,16, fa pensare ed induce a prendere in considerazione tendenze docete della setta. Norelli intravede una traccia di questa tematica dell'innalzamento sul legno pure in *Mel. pasch.* 95 (quartodecimano) e conclude che essa si è diffusa in ambiente quartodecimano². Essa deve però avere avuto un notevole successo pure nei circoli gnostici: nel caso dei Perati, essi hanno forse perso di vista la differenza tra incarnazione autentica e tipologia, salvaguardata dal testo evangelico e, su questa scia, esagerato il concetto di elevazione e svilito quello d'Incarnazione³. L'importanza del tema esodico può offrire forse altri "fili" di collegamento tra ambiente giovanneo e setta peratica.

In *Giovanni* il riferimento alla Bibbia è integrale, intessuto di fitti rimandi incrociati tra letteratura profetica, sapienziale e Pentateuco: il Cristo offre quindi la chiave interpretativa di questo tutto, colto nella sua complessità ed integralità⁴. Vorrei però attirare ulteriormente l'attenzione sulla grande importanza che *Esodo*, tra tutti i libri veterotestamentari, possiede per questo evangelista. Innanzitutto, il Quarto Vangelo istituisce un parallelo evidente tra Gesù e Mosè: l'estensore era infatti cosciente del fatto che il messianismo a lui contemporaneo si attendeva una replica del grande legislatore. Giovanni risponde però a questa esigenza in maniera del tutto originale, evidenziando come Gesù oltrepassi il grande Profeta⁵. Sostiene Manns⁶:

L'activité de l'école johannique se manifeste dans l'approfondissement de l'Écriture, en particulier du livre de l'Exode, qu'elle propose aux lecteurs...En effet, puisque les Juifs attendaient une libération messianique semblable à celle de l'Exode, le fait de montrer en Jésus l'accomplissement des signes opérés par Moïse équivalait à le définir comme Messie.

proprio grazie a questa umiliazione, di nuovo all'esaltazione: cfr. E.Lupieri, *La morte di croce. Contributi per un'analisi di Fil.2,6-11*, *Rivista biblica* 27 (1979), pp.271-311.

¹Cfr. F.Manzi, *La dipendenza letteraria diretta di Fil.2,5-11 da Is.52,13-53,12*, *Rivista Biblica* 47 (1999), pp.277-360. La citazione è desunta dalle pagine 297-98.

²Sull'esegesi posteriore di questo passo offre ben poco M.Mees, *Das 3. Kapitel des Johannes-Evangeliums in frühchristlicher Sicht*, *Laurentianum* 27 (1986), pp.121-37, in special modo p.131.

³Cfr.capitolo filosofico, pp.217-45.

⁴Cfr. É.Cothenet, *L'arrière-plan vétéro-testamentaire...*, art.cit., p.68.

⁵Cfr. F.-M.Braun, *L'Évangile de saint Jean...*, art.cit.; É.Cothenet, *L'arrière-plan vétéro-testamentaire...*, art.cit.

⁶Cfr. F.Manns, *L'Évangile de Jean et la Sagesse* (*Analecta Studium Biblicum Franciscanum* 62), Jerusalem, Franciscan Printing Press, 2003, cit.pp.25, 26 e 27.

Sempre secondo Manns, il Vangelo di *Giovanni* presenta una tipologia dell'Esodo che lascia apparire l'escatologia realizzata in Gesù come la realizzazione definitiva del percorso biblico¹. D'altronde, il libro esodico è stato ritenuto spesso costituire una sorta di palinsesto per la struttura stessa dello scritto². La tipologia esodica principe è di certo quella dell'agnello pasquale:

La mort de Jésus est ainsi mise en relation avec l'événement fondateur de l'histoire d'Israël: l'Exode.

Ora, data la centralità del motivo esodico nel *dossier* peratrico, che indulge molto non solo sul tema del serpente di bronzo, ma anche su quello del passaggio del mar Rosso, non è inutile sottolineare la predilezione che la scuola giovannea nutriva per tale libro biblico e per la sua esegesi: come infatti verrà qui dimostrato, è più che probabile una derivazione dei Perati da questa comunità³.

Esegesi rabbinica

L'esegesi rabbinica sull'episodio del serpente di bronzo è stata studiata da vari ricercatori, come Manson, Daniélou, Frey, Maneschg. Degno di nota è il commentario rabbinico *Num.r.19*, che intende *nes* come "miracolo": forse un'interpretazione alternativa, di cui però esistevano, come si è osservato, delle possibili avvisaglie. Ma è soprattutto interessante il fatto che i due passi di *Num* 21,8-9 ed *Es.* 17,94 (vittoria su Amalek) che, come vedremo, costituiscono un binomio costante per i primi autori cristiani, appaiono associati anche nella letteratura rabbinica, come nella *Mishnah*, *Rosh Hashanah* 3,8, dove il comune denominatore dell'esegesi è dato dalla fede in Dio e dalla necessità di levare l'animo a Lui. Come abbiamo visto, è questa la linea spiritualizzante già affermata nel giudaismo ellenistico e nei *targumim*, dovuta alla necessità di eliminare ogni pericolo di derive magiche nell'interpretazione. Nella *Mekhilta di R.Ismael. Es.* 17,11 l'esegesi assume lo stesso tono: in più, vi si aggiunge il motivo dell'agnello pasquale (cfr. *Es.* 12): un'associazione studiata per i cristiani da Norelli. La *Mekhilta di Simeon b.Yohai* attribuisce questa esegesi a R.Eliezer b.Hircanus, vissuto attorno al 90 d.C., nella linea della tradizione di R.Akiba (II sec. d.C.). Sembrerebbe quindi che questi passi siano stati al centro di un vivo dibattito esegetico fra giudei e cristiani al volgere del I sec., dibattito comunque fondato su materiale più antico⁴.

Daniélou, riprendendo le argomentazioni di Manson, formula due ipotesi: o i cristiani hanno riutilizzato i raggruppamenti rabbinici, o i rabbini hanno organizzato una polemica anticristiana sulla base di materiali cristiani (quest'ultima è l'opinione di Manson stesso). Daniélou osserva che in ogni caso ci troviamo in una fase esegetica propria della comunità cristiana primitiva, che accordava preferenza a temi già prediletti dal giudaismo, indirizzandoli però verso la tipologia⁵.

¹Cfr. F.Manns, *L'exégèse de Justin dans le "Dialogue avec Tryphon, témoin de l'exégèse juive ancienne*, in *Essais sur le Judéo-christianisme*, Jerusalem, Franciscan Printing Press, 1977, pp.130-52 (140-41).

²I riflessi veterotestamentari sono abbondanti e alcuni certi (come il motivo della manna dietro la moltiplicazione dei pani oppure l'agnello pasquale come tipologia della Passione); l'applicazione della tipologia all'intero Vangelo resta comunque discussa e ha dato adito a varie ipotesi, spesso non del tutto condivisibili: cfr. J.J.Enz, *The Book of Exodus as a Literary Type for the Gospel of John*, *Journal of Biblical Literature* 76 (1957), pp.208-15; R.H.Smith, *Exodus Typology in the Fourth Gospel*, *Journal of Biblical Literature* 81 (1962), pp.329-42, che, nonostante l'ammirevole sforzo di dare una sistematicità ai paralleli, costringe il Vangelo nella cornice piuttosto artificiale delle dieci piaghe d'Egitto: resta apprezzabile l'idea che Gesù è protagonista della rivelazione definitiva, precorsa da quella mosaica, nonché la revisione metodologica del lavoro dei suoi predecessori. Molto più valido, E.Cothenet, *Typologie de l'Exode...*, art.cit.

³Cfr. tutta la parte dalla pagina 489 in poi.

⁴Cfr. T.W.Manson, *The argument from Prophecy*, *Journal of Theological Studies* 46 (1945), pp.129-36, in particolare pp.130-32.

⁵Cfr. J.Daniélou, *Sacramentum futuri. Études sur les origines de la typologie biblique*, Paris, Beauchesne, 1950, p.144.

Anche secondo Frey, si tratta di materiale esegetico giudaico antico, recuperato dai cristiani per la loro riflessione sulla croce¹.

Infine, un tema molto importante è l'associazione haggadica tra serpente di bronzo e rettile genesiaco: la si reperisce in *Pirqe R.Eliezer* 53, *Num.r.* 19,22, ma anche in *Ex.r.* 3,12, il che fa pensare che Filone potrebbe avere raccolto un tema già presente nell'aria e più antico di lui².

¹Cfr.J.Frey, „*Wie Moses die Schlange...*“, art.cit., p.190.

²Su queste tematiche, cfr. in particolare H.Maneschg, *Die Erzählung der ehernen Schlange...*, op.cit., pp.192-284.

La croce e il legno ed i loro testimonia

Il passaggio alla vicenda cristiana dell'esegesi sul serpente di bronzo si complica a causa degli intrecci con quella dei *testimonia ligni et crucis*. Questa parte sarà dedicata quindi all'uso, da parte dei Perati, di *testimonia* sul legno e sulla croce, cui ho già accennato più volte¹. Tuttavia, i passi in cui questi brani si ammassano l'uno sull'altro sono numerosi e tutti potrebbero essere utili a comprendere lo sfondo in cui si situava la setta peratica: sarà dunque bene passarli in una breve rassegna e offrirne lo schema delle citazioni.

L'uso di *testimonia* in opere provenienti dallo gnosticismo è già stato osservato da M.Scopello per *l'Esegesi dell'anima*, in cui ella ha rinvenuto delle raccolte che ruotano intorno al tema dell'anima peccatrice e della conversione². Nel caso dei Perati, il motivo centrale è quello del legno(ξύλον), che sottintende ovviamente la croce e la sua prefigurazione vetero-testamentaria. L'esempio più interessante è il già menzionato Iust. dial. 86 che, come si è già visto, presenta varie coincidenze con il *dossier* peratico. Esistono vari altri brani della letteratura cristiana primitiva incentrati su questo motivo e cui farò un rapido riferimento. Inoltre, come vedremo tra breve, questo insieme si collega alla raccolta riunita intorno al lemma ῥάβδος, bastone, nonché al motivo dell'albero di vita. In grassetto, sono i brani impiegati dai Perati.

Ignazio, Tr. 11,2

Esortando i suoi ascoltatori a fuggire le cattive piante parassite che sono gli eretici, Ignazio afferma che, se esse fossero piante del Padre, sarebbero dei rami della croce e avrebbero frutti non letali, bensì incorruttibili. Questa dovrebbe essere la prima occorrenza dell'immagine cristiana della croce come albero di vita: credo che essa derivi dall'attribuzione del motivo ecclesiale della vite, appartenente sicuramente alla tradizione e non solo a *Giovanni*, alla croce stessa, per cui essa è immaginata possedere molti rami in una sorta di metafora continuata³. Ignazio, lo si ricordi, apparteneva all'ambiente asiatico: non si dimentichi che un primo testimone importante del tema dell'albero di vita è *Ap.2,11*.

Paralipomeni di Geremia ed Oracoli Sibillini

La testimonianza dei *Paralipomeni di Geremia* appare piuttosto significativa poiché questo apocrifo, riscrittura cristianizzata di materiale giudaico (la cosiddetta *Storia*) e databile a poco dopo la seconda guerra giudaica (135), contiene al par. 9,14, all'interno della profezia di Geremia sulla venuta del Cristo, il paragone di questi con l'albero di vita. Il passo risulta parallelo a quello di Ignazio, ed appare molto interessante la possibilità di datazione di questo tema verso l'epoca della seconda guerra giudaica⁴.

Un'altra testimonianza apocrifa, ma cristiana sul tema è quella desunta nel libro VIII (cristiano) degli *Oracoli sibillini*, testo che riflette il cristianesimo del II sec.⁵. Il libro VIII esalta infatti il *Logos*, il suo potere creatore, nonché motivi cristologici legati al tema dei *testimonia ligni*.

¹Cfr. A.Magri, *L'esegesi della setta ofitica dei Perati. Analisi di Ippolito*, Haer. V,16, *Apochrypha* 14 (2003), pp.193-223, *passim* e il capitolo relativo, pp.65-90.

²Cfr. M.Scopello, *Les « Testimonia » dans le traité de « L'exégèse de l'âme » (Nag Hammadi, II,6)*, *Revue de l'Histoire des Religions* 191 (1977), pp.159-71.

³Appare tra l'altro paradossale che questo passo di Ignazio utilizzi la metafora della croce come albero di vita proprio per contrapporre i rami alle piante parassite che sono gli eretici doceti: cfr. P.Th.Camelot ed., *Ignace d'Antioche, Lettres* (SC 10), Paris, CERF, 1969, p.103.

⁴Cfr. P.Sacchi ed., *Apocrifi dell'Antico Testamento*, vol. III, Brescia, Paideia, 1999, pp.237-304, sulla complessa problematica inerente l'apocrifo; per il testo, cfr.p.329.

⁵Cfr. A.Grillmeier, *Le Christ dans la tradition chrétienne. De l'âge apostolique au concile de Chalcedoine (451)*, (nouv.ed. corrigée, fondata sulla 3 ed. tedesca, Freiburg, Herder, 1990), Paris, Cerf, 2003, pp.240-41.

Giustino, Iapol. 60

In un altro celebre passo di Giustino, *Iap.* 60,3, non solo il Cristo è *anima mundi*, ma a Lui è applicato il noto tema del X di Platone, *Tim.* 36b-c, per cui l'*anima mundi* si manifesta come un X che attraversa il cielo, che corrisponde ovviamente, nel pensiero dell'Apologeta, alla croce. Proprio a questo punto, Giustino cita il brano del serpente di bronzo, definendolo però un τύπος σταυροῦ, « tipo della croce » e senza menzionare il rettile. È allora facile ipotizzare che Giustino abbia volutamente taciuto il vocabolo ὄφις, perché esso era troppo legato non solo al ricordo del « serpente antico », seduttore di Eva, ma probabilmente anche a paralleli astronomici di dubbio gusto per un cristiano. Infatti, ciò avrebbe invitato a identificare il Cristo con una delle due costellazioni serpentiformi del cielo boreale, il Dragone, da alcuni eretici ritenuto equivalere al rettile edenico e sito proprio nei pressi del Polo, alla confluenza dell'X. Già Asensio aveva difatti ipotizzato che il brano alludesse agli Ofiti in maniera velata¹. Giustino sembra dunque perfettamente consapevole della possibilità di esegesi aberranti nel suo ambiente, quale quella peratica che analizzeremo oltre². Un brano simile, che ricorda le quattro dimensioni della croce e la sua portata cosmica è Ireneo, *haer.* 5,17,4, *epid.* 1,34, ma anche Ign.*Eph.* 9,1: è ovvia la relazione con *Ef.* 3,18.

Barnaba 11-12

Il capitolo 11-12 dell'*Epistola di Barnaba* è integralmente dedicato ai *testimonia* sull'acqua e sul legno³. Schematizzando, abbiamo:

- ✓ (cap. 11) *Ger.* 2,12-13b + *Is.* 16,1b-2a (significato salvifico dell'acqua).
- ✓ *Is.* 45,2-3a+ 33 e 16-17° e 18° (*idem*).
- ✓ *Ger.* 2 (polemica anti giudaica).
- ✓ *Sal.* 1,3-6 (*testimonium crucis et aquae*).
- ✓ Citazione incomprensibile, ma che pare rievocare *Ez.* 47,1-12, e l'Eden di *Gen.* 3,22 (interpretazione battesimale).
- ✓ (cap. 12) citazione anonima, simile a *4Esdr.* 5,5 (*testimonium ligni*).
- ✓ Amalek (*Es.* 17,8-14) (*testimonium crucis*)
- ✓ *Is.* 65,2 (*testimonium crucis*)
- ✓ *Num.* 21,8, serpente di bronzo (*testimonium crucis et ligni*) antitipo dell'intervento del serpente in *Gen.* 2-3.

L'autore si sofferma sull'apparente contraddizione tra il divieto deuteronomico della fabbricazione di immagini e l'operato di Mosé, quando il simulacro viene innalzato nel deserto. La serie è chiaramente connessa ai *testimonia* liturgici. Seguono infine Giosuè (tipo del Cristo), *Sal.* 110,1 (passo messianico) e *Is.* 45,1 (passo messianico)⁴.

Norelli ha analizzato il gruppo di *testimonia* di *Barn.* 12, 5-7 e *Iust.Dial.* 112,1 che presentano le seguenti coincidenze tematiche:

- a) Nonostante l'ordine divino di non fabbricare idoli, Dio comanda a Mosé di realizzare il simulacro: segno questo che il proposito non era idolatrico, bensì tipologico e cristologico.
- b) Stranamente, il serpente è pure l'animale a causa del quale è avvenuto il peccato originale.
- c) La salvezza è condizione della fede nutrita dal popolo nei confronti del mezzo di guarigione usato da Dio.

¹Cfr. F.Asensio, *Tradición sobre un pecado sexual en el Paraíso?*, *Gregorianum* 31 (1950), pp.362-90, specie p.365.

²Si veda il capitolo astrologico, pp.294-312.

³Per il testo e il commento, cfr. P.Prigent-R.A.Kraft edd., *Èpître de Barnabé* (SC 172), Paris, CERF, 1971, pp.158-75.

⁴Sulla relazione tra i *testimonia* e l'*Epistola di Barnaba*, cfr. R.A.Kraft, *Barnabas'Isaiah Text and the "Testimony Book" Hypothesis*, *Journal of Biblical Literature* 79 (1960), pp.336-50, che sottolinea la grande variabilità di raggruppamento delle varianti, dovuta ad un ambiente scolastico: secondo l'autore, *Barnaba* rappresenterebbe una fase di passaggio tra raccolte testimoniali giudaiche e cristiane *stricto sensu*, dato che una larga parte di esse, specie quelle anticulturali, potrebbe avere avuto origine già in certi settori del giudaismo avversi al culto del Tempio.

d) Questo mezzo è il segno del serpente.

In *Barn.* 12, troviamo una vera parafrasi di *Num.* 21,8, con relativa introduzione del termine ξύλον al posto del σημεῖον della *Settanta*: quindi l'attenzione si sposta dalla tendenza spiritualizzante giudaica alla tipologia cristiana. Martin individua in questo brano un sicuro ricorso all'allegorismo e all'esegesi filoniani¹: tra l'altro, vi si ritrova l'opposizione tra serpente di bronzo e tentatore di *Gen.* 3. Anche questa convergenza, già haggadica e presente pure tra i Perati, potrebbe essere estremamente antica, più di Filone. Se quindi Barnaba ha impiegato materiale analogo a quello dei Perati, la sua datazione (antecedente comunque il 140) e il suo luogo d'origine (oggi si propende sempre di più per l'Asia Minore o la Siria ovest, nonostante la riconosciuta presenza di motivi filoniani)², non possiedono un rilievo trascurabile per la localizzazione del gruppo peratico stesso. Ci troviamo in ogni caso di fronte al ricorso a *testimonia*, a *une exégèse antérieure et de caractère archaïque*³.

Ireneo, *epid.* 79

Ireneo cita quivi vari versetti applicati tradizionalmente alla crocifissione, ma non coincidenti con il testo peratico :

- *Is.* 65,2 (*testimonium crucis*),
- *Sal.* 21,15-21 (*testimonium crucis*),
- *Sal.* 118,120 e 85,14 (*testimonium crucis*)
- *Dt.* 28,66. (*testimonium crucis*).

***Ps.Ippolito, In sanctum Pascha* 50-51**

Il testo contrappone il legno della croce a quello dell'albero del peccato di *Gen.* 3 e impegna pure *Dt.* 28,66 (la vita appesa). Colpisce molto l'ultima frase del par.50, nutrita di antigudaismo, ma non solo:

Tu, Israele, non potesti mangiarne, mentre noi ne mangiammo ricevendone la gnosi spirituale indistruttibile e mangiando non muoriamo.

L'albero di vita della croce è quindi anche fonte di gnosi spiritualee di salvezza, in contrasto con la conoscenza del bene e del male scaturita dal peccato edenico. È ovvio che associazioni del genere, per quanto radicate nella pratica sacramentale cristiana, possono avere stuzzicato la fantasia gnostica e sollecitato a vedere nel legno un mezzo per addivenire alla gnosi.

Il par.51 è una lunga lode di tono litanico dell'albero di vita, assimilato pure all'*axis mundi*, "sostegno dell'universo, appoggio della terra tutta", che attraversa l'intero cosmo, il che ricorda il tema del X platonico adattato da Giustino (si noti pure l'adozione del motivo della scala di Giacobbe, cfr. *Gen.* 28,12-13). L'idea che il Cristo-Logos sostiene l'universo e che la sua croce è simbolo del suo ruolo pure cosmologico di *anima mundi* é un presupposto fondamentale, lo vedremo, del pensiero peratico⁴. L'ambiente di questa omelia è notoriamente quartodecimano.

¹Cfr. J.P.Martin, *L'interpretazione allegorica nella lettera di Barnaba e nel giudaismo alessandrino*, *Studi storico-religiosi* 6 (1982), pp.173-84.

²Cfr. C.Moreschini-E.Norelli, *Storia della letteratura cristiana antica greca e latina I. Da Paolo all'età costantiniana*, Brescia, Morcelliana, 1995, p.192.

³Cfr. J.Daniélou, *Théologie du Judéo-christianisme*, Paris, Desclée/CERF, 1991², in particolare pp.136-145; cit.p.145.

⁴Cfr. la parte filosofica in merito, pp.217-45; per il testo dello *Ps.Ippolito*, cfr. G.Visonà ed., *Pseudo-Ippolito, In Sanctum Pascha. Studio edizione commento*, Milano, Università Cattolica del Sacro Cuore, 1988, pp.298-303 per il testo, pp.464-78 per il commento. Visonà ipotizza che il testo comprenda una punta antignostica nel riferimento alla gnosi, cfr.p.465.

Tert. Marc. 3,18-19

- *Dt. 21,23 (testimonium ligni, la maledizione per chi pende dal legno).*
- *Akedah di Isacco che porta il legno (testimonium ligni et Passionis, Gen. 22).*
- **Giuseppe tradito dai fratelli** (come Cristo dai giudei, possibile *testimonium Passionis*, sicuramente anti giudaico)
- Benedizione di *Gen. 49,5-6 (testimonium crucis, motivo delle corna).*
- *Es. 17,10-13 (Amalek, testimonium crucis)*
- **Num.21,8-9** (*testimonium crucis*) con accenno alla contraddizione relativa al divieto di costruire immagini.
- *Sal. 95,10 (testimonium ligni: Dio regnerà dal legno).*
- *Is. 9,5-6 (testimonium crucis).*
- *Ger. 11,19 (testimonium ligni).*
- *Sal. 21,17-22 (testimonium crucis).*

Tert. Adv.Jud. 13,11-19¹

- *Is.65,2 (testimonium crucis).*
- *Sal.21,17-18. (testimonium crucis).*
- *Sal.68,22 (aceto, connessione con il motivo della Passione).*
- *Sal.95,10 (testimonium crucis, cui si lega Sal. 66,7-8, estraneo al contesto).*
- *Sal. 1,3 (testimonium ligni).*
- *Dt. 28,66 (breve allusione, testimonium crucis).*
- *Es. 15,25 (con chiaro riferimento al Battesimo)*
- *Ger. 2,10-13 (testimonium anti giudaico che permette anche di definire il Cristo « fonte d'acqua di vita », con riferimento implicito a Gv. 4,10-11).*
- *Is. 65,13-15 (altro testimonium anti giudaico).*
- *2Re. 6,3-6 (la scure di Eliseo, testimonium ligni).*
- **Gen. 3,22** (riferimento all'albero dell'Eden).
- Il legno della *Akedah* di Isacco (*Gen.22*).

Cipriano, Test. 2,20-22

Cipriano assembla materiali spesso eterogenei con scrupolo pressoché erudito ed ignora il concetto di *testimonium ligni* tradizionale presso gli altri autori cristiani²: indico quindi i testi relativi alla croce, che riuniscono pure le allusioni all'atto di crocifiggere (ad.es., in *Is. 65,2* Dio è detto allargare le braccia al suo popolo per tutto il giorno, con ovvio riferimento indotto alla postura del crocifisso, ma senza alcuna allusione al legno).

- *Is. 65,2 (testimonium crucis).*
- *Ger. 11,19 (testimonium ligni).*

¹La parte dell'*Adversus Iudaeos* a partire dal cap.IX si ritrova identica nell'*Adversus Marcionem*. Nella prima opera Tertulliano vuole dimostrare come mai i gentili abbiano sostituito i giudei nell'adempimento delle promesse con l'aiuto delle profezie; il cap.X si occupa quindi di quelle sulla Passione (ove si segue lo stesso ordine dell'omelia di Melitone). Il cap.XIII si serve dei *testimonia* sul legno, ma argomenta pure che il popolo d'Israele è stato proscritto: lega quindi al tema del legno quello anti giudaico. In definitiva, Tertulliano dipende dalla medesima tradizione giudeo-cristiana degli altri autori di cui sopra, ma preferisce (salvo casi speciali, in cui rispetta i versetti nella forma tradizionale in cui li ha ricevuti, con tagli, fusioni ecc.) restaurare la dizione corretta secondo la *Settanta*.

²Sulla libertà con cui Cipriano accumula i suoi materiali, cfr. A.Quacquarelli, *Note retoriche sui Testimonia di Cipriano, Vetera Christianorum* 8 (1971), pp.181-209; su Cristo-pietra p.196; sulla croce, pp.197-98. Sulle modalità di raccolta di Cipriano, cfr. *supra*, p.69.

- Dt. 28,66 (*testimonium crucis et ligni*).
- Sal. 21,17-23 (*testimonium crucis*).
- Sal. 118,120 (*testimonium crucis*).
- Sal. 140,2.
- Sof. 1,7.
- Zac. 12,10 (*testimonium crucis*).
- Sal. 87,10 (*testimonium crucis*).
- Num. 23,19 (*testimonium crucis*, direttamente legato da Cipriano al seguente).
- **Num.21,8-Gv. 3,14-15** (*testimonium crucis et ligni*).
- Ab. 3,3-5 (*testimonium crucis*, motivo delle corna)
- Is. 9,5 (*testimonium crucis*: il versetto accenna agli omeri del promesso).
- Es. 17,9-14 (*testimonium crucis et ligni*: nell'episodio di Amalek si fa riferimento anche al bastone di Mosé).
- Ez. 9,4-6.
- Es.12,13 (*testimonium pasquale*).
- Ap.14,1 e 22,13-14 (*testimonia cristologici*).

La realtà liturgica e teologica sullo sfondo dei testimonia

La grande diffusione di queste raccolte sulla croce e sul legno ci permette di comprendere l'importanza straordinaria che tale motivo possedeva per i cristiani delle origini. Il *dossier* doveva essere antico: nella sua fase primitiva di sviluppo, era incentrato sulla croce e connesso ad una teologia ancora arcaica, tipica degli esordi della Chiesa. Successivamente ciascuno dei versetti presentati nella raccolta di *testimonia* avrebbe però assunto altri significati più complessi (ad es., l'arca di Noé divenne simbolo della Chiesa oppure il bastone dello Spirito Santo)¹.

Osserva H.Rahner:

....The Cross is a mystery because it expresses all the basic laws of cosmic events- but in a form so simple as to be almost contemptible...

Infatti, la croce contiene l'intero mistero della Redenzione e della creazione e tutto, nell'antico Testamento, annuncia la croce e il suo potere, ovvero ogni oggetto ligneo; ma, soprattutto,

...Between the tree of life in paradise and the tree of life in the heaven to come, the early Christian beheld a tree of life on which the fate of the race of Adam was decided: the Cross...The tree of paradise is only a prefiguration of the Cross, and the Cross is the center of the world and of the human drama of salvation. It rises from Golgotha to heaven, embracing the cosmos, it is erected in the same place where Adam was once created, where he lies buried, where at the same day and hour the second Adam was to die...

...The Cross is everywhere: in the figure of the human body when a man holds out his arms in prayer; in the flight of birds; in agricultural implements; in the masts of ships, crossed by their yards...

Né si dimentichi che l'eclittica e l'equatore, incontrandosi, formano una croce, il che ha permesso il celebre recupero da parte di Giustino del già menzionato tema platonico del X².

¹Per la discussione cristiana dei *dossiers* sulla croce, cfr. A.Orbe, *La teologia dei secoli II e III...*, op.cit., vol.II, pp.269-301; sui *testimonia crucis*, cfr. da M.Albl, « *And Scripture cannot be broken* ». *The Form and Function of the Early Christian Testimonia Collections* (Suppl.NT 96), Leiden-Boston-Köln, Brill, 1999, pp.101-106.

²Cfr. H.Rahner, *The Mystery of the Cross*, in H.Rahner, *The Christian Mystery and the Pagan Mysteries*, in J. Campbell (ed.), *Pagan and Christian Mysteries; Papers from the Eranos Yearbooks*, New York, Harper Torchbooks, 1955,

Già la Bibbia associa sovente le immagini di acqua, legno e pietra nelle sue pagine, soprattutto quelle dell'*Esodo*, fino a creare una sorta di struttura che attraversa e dona coesione alle varie fonti e si ripercuote in altri passi della Bibbia¹. In età cristiana, tale legame sopravvive nel contesto più idoneo, la cerimonia pasquale, durante la quale venivano celebrati anche i battesimi: il legno esprime infatti "la virtù della croce", mentre l'associazione con l'acqua discende dal fatto che essa, come materia del sacramento battesimale, viene santificata grazie al legno della croce, che le trasmette la virtù divina durante la cerimonia della veglia².

Accanto a questo *dossier* sulla croce, Daniélou ne ipotizza un altro sul lemma ῥάβδος, "bastone", inteso come tipo del Cristo. Infatti, in Ireneo, *epid.* 59 (ma cfr. pure *Iren.haer.* 3,21,8), che cita a lungo il brano sul germoglio della radice di Iesse (cfr. *Is.* 11,1-10), il bastone di Mosé (cfr. *Es.* 7,12) è tipo dell'incarnazione e simbolo del potere del Cristo, nato dalla radice di Iesse³. Come M.Dulaey sottolinea, appare quivi molto importante pure il motivo della disfatta delle potenze avverse (rappresentate dai serpenti del Faraone) da parte del Figlio (e cfr. pure *Iust.dial.* 79,4; *Ps.Hipp.pasch.* 35), per cui il bastone esprime il suo potere⁴.

D'altronde, il bastone, già nell'Antico Testamento, era simbolo di potenza ed autorità: quello di Mosé è segno di un potere delegatogli direttamente da Dio, di cui il legislatore è solo strumento obbediente e che dà luogo a segni rivelatori⁵. D'altro canto ciò corrisponde ad un tema diffusosi indifferenziatamente in tutto il Mediterraneo pagano e riflesso nelle simbologie più varie, come quella del caduceo (specie di Hermes), del bastone mantico, di quello asclepiadeo ecc.⁶. La tematica è tutt'altro che assente pure dal giudaismo, dove già esistevano dei *testimonia* sul bastone: per esempio, nel *Libro delle Antichità* 17,1-4 (I sec.d.C.) si rinviene l'associazione specifica tra la verga di Aronne e quella di Giacobbe, segni di potenza⁷. Non bisogna dimenticare anche l'importanza della testimonianza artistica: nell'arte catacombale, l'iconografia del Cristo riprende di solito quella di Mosé, soprattutto di Mosé col bastone⁸. Nei sarcofagi del IV sec. si mostra la cosiddetta *virga thaumaturgica*, che Gesù impugna nel corso di un miracolo: essa appare, ad esempio, nel bassorilievo della resurrezione di Lazzaro, conservato ai Musei Capitolini⁹.

Prigent antepone invece lo sviluppo delle raccolte sul legno a quelle della croce. Tuttavia, è bene respingere una categorizzazione troppo rigida: l'accorpamento dei materiali, infatti, avveniva spesso in maniera libera, per associazioni d'argomento¹⁰.

Le tipologie della croce vennero reimpiegate quindi dagli gnostici a partire da *testimonia* giudeo-cristiani, a causa del legame tra croce, bastone e potenza (forse una certa *allure* magica, a dispetto

pp.146-21, 369-87, cit.pp.380, 382 e 377, che richiama in proposito *Iust.lapol.*55. Sull'importanza di questo passo per l'astrologia peratica, cfr. il capitolo relativo, pp.294-312.

¹Cfr.F.H.Polak, *Water, Rock, and Wood: Structure and Thought Pattern in the Exodus Narrative*, *Journal of the Ancient Near Eastern Society* 25 (1997), pp.19-42

²Cfr.J.Daniélou, *La théologie du judéo-christianisme*, Paris, Desclée/Proost France, 1991², pp.327-53 e Justin martyr, *Oeuvres Complètes*, "Bibliothèque" Migne, Paris, Brepols, 1994, p.237, nota 261.

³Per il testo, cfr. A.Rousseau ed., *Irénee de Lyon. Démonstration de la Prédication Apostolique* (SC 406), Paris, CERF, 1995, pp.168-71.

⁴Per la storia dell'esegesi di questi brani, cfr. M.Dulaey, *Le bâton transformé en serpent l'exégèse augustinienne d'Ex 4,2-4 et Ex 7,8-12, Augustiniana* 41 (1991), pp.723-37.

⁵Cfr. Johnson Lim Teng Kok, *The Sin of Moses and the Staff of God. A Narrative Approach* (Studia Semitica Neerlandica 35), Assen, Van Gorcum, 1997, pp.156-63. In rari casi, questo potere si manifesta anche in assenza di Mosé, come in *Num.* 17,17.

⁶Cfr. soprattutto F.J.M.De Waele, *The magic Staff or Rod in Graeco-Italian Antiquity*, Erasmus, Gent, 1927 e la parte sul serpente e il bastone nel capitolo su Asclepio, pp.247-92.

⁷Cfr. Justin martyr, *Oeuvres Complètes*, op.cit., p.237, nota 262.

⁸Cfr. E.R.Goodenough, *Early Christian and Jewish Art*, in J.Gutmann ed., *No Graven Images. Studies in Art and The Hebrew Bible*, New York, Ktav Publishing House, 1971, pp.185-200, specie p.191.

⁹Cfr. E.Dinkler, *Christus und Asklepios. Zum Christustypus der polychromen Platten im Museo Nazionale Romano* (Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-historische Klasse 1980/2), Heidelberg, C.Winter-Universitätsverlag, 1980, pp.13 e 35.

¹⁰Su questo aspetto insiste a ragione A.Quacquarelli, *Note retoriche sui Testimonia di Cipriano*, art.cit.

dei rabbini, non era del tutto assente). Potrebbe quindi non essere estranea allo sfondo del passo peratico la teologia tipicamente giudeo-cristiana della croce come segno di gloria, studiata da Daniélou¹ e per cui essa diviene una sorta di essere vivente che accompagna ovunque il Cristo nella sua gloria ed è privata di ogni materialità. In effetti, ne troviamo traccia negli *Atti di Giovanni*, apocrifo ricollegabile all'ambiente asiatico: nei parr. 98-100 viene descritta una concezione della croce assai vicina a quella peratica, dato che essa non è l'oggetto in legno su cui il Cristo ha consumato la sua Passione, bensì un mistero di luce e gloria, lo spartiacque tra il mondo celeste e quello inferiore (la "natura", voluta dal diavolo). Identificata con il *Logos*, il Figlio, il Cristo, la via, la porta e vari altri titoli giovannei, in tal senso essa riceve dall'anonimo estensore non solo il ruolo di ὅπος rinvenibile anche tra i Perati, ma pure un'importanza cosmica, dato che essa abbraccia, consolida e tiene insieme, nonché delimita, il tutto. Ma non è finita: attraverso la croce, le realtà appartenenti al Figlio e disperse nel mondo ritrovano la via verso la sfera celeste, secondo una prospettiva squisitamente soteriologica che incontreremo più volte e scopriremo analoga per il *Logos* dei Perati.

In Ireneo, *haer.* 1,4,1 (Valentiniani), il Cristo deve "distendersi" sulla croce per conferire una forma alla sofferente Acamoth: il motivo resta però marginale. Una lode molto ampia della croce, vista nella sua dimensione cosmica di fondamento del mondo e in grado di tutto comprendere, nonché di vincere il maligno, è contenuta in *act.Andreae* 46 (o *martyrium Andreae* 19). Altri due documenti risultano però degni di interesse nel confronto con i Perati, anche se non potrò occuparmene in forma estesa per ragioni di spazio. Innanzitutto, *Testimonium Veritatis* 47-49 raduna varie allusioni esplicite a versetti e brani biblici legati ai *testimonia ligni*: *Gen.* 3, sull'albero di vita come albero di gnosi; *Es.* 7,8, sul bastone di Mosé, vittorioso contro i maghi; infine proprio il serpente di bronzo, *Num.* 21,4-9, che i settari identificano con il Cristo. Appare evidente come questi gnostici, forse valentiniani, riprendano connessioni tradizionali e governate dall'immagine del serpente e dell'albero; forse potrebbero non essere molto lontani proprio dai Perati, magari (dato il maggiore sviluppo del gruppo valentiniano) potrebbero discenderne.

Un altro testo da analizzare approfonditamente sarebbe quello sui Naasseni (*elench.* 5,1-11) in cui oggetti lignei o comunque di carattere verticale costituiscono una sorta di trama che garantisce in qualche modo l'unità di questo documento così disparato: tali gnostici arrivano al punto di connettere tale simbologia persino al fallo. Purtroppo non è stato tuttavia possibile dilungare troppo la ricerca in questa direzione per limiti di spazio e tempo, anche se il *dossier* naasseno pare rifarsi ai medesimi principi ispiratori dei Perati.

L'insieme testimoniale di Es. 12, Es.17, Num.21.

In questo ambito di ricerca, Norelli ha richiamato l'attenzione su di un particolare raggruppamento di *testimonia*: *Num.* 21,8 è infatti normalmente connesso con *Num.* 13,16 (Giosué, il cui nome è tipo di Cristo²) e, soprattutto, con l'episodio della vittoria contro Amalek (*Es.* 17,8-15, presente sia in *Barn.* 12 che *Iust.dial.* 90-91 e 111,1), in cui la tipologia della croce è espressa dalle braccia levate di Mosé durante la battaglia. Giustino s'interessa pure all'unicorno della benedizione di Giuseppe in *Dt.* 33,13-17, altra tipologia della croce. Pure *Iren.haer.* 4,24,1 ripropone il legame tradizionale tra serpente di bronzo e vittoria su Amalek, intesi come tipologie cristologiche. Quanto al tema pasquale, esso riemerge in *dial.* 97 e 111-12 (mentre manca in *Barn.* 12), con un riferimento alla morte di Gesù avvenuta a sera, in quanto la tradizione quartodecimana identificava il Cristo con l'agnello, immolato alla sera della Pasqua. *Es.* 12 era centrale nella tradizione pasquale

¹Cfr. J.Daniélou, *La théologie du judéo-christianisme*, op.cit., loc.cit.

²Sulla tipologia di Giosué, cfr. G.Otranto, *La tipologia di Giosué nel "Dialogo con Trifone ebreo" di Giustino, Augustinianum* 15 (1975), pp.29-48. L'episodio di Amalek è commentato dalla pagina 42 in poi. Si noti che anche questa tipologia è segnata dalla rivalità con il giudaismo, dato che Giosué è stato esaltato come tipo del Cristo in contrapposizione con Mosé.

quartodecimana, in quanto testo biblico legislativo di base sulla celebrazione caratterizzato da vari motivi tipici, come Cristo=agnello, la portata salvifica del sangue, la salvezza ecc.
Il collegamento fondamentale sarebbe quindi, secondo Norelli tra:

Amalek-serpente di bronzo-agnello pasquale.

Questi testi avevano però in comune anche il loro sapore magico. Norelli conclude che la connessione tra di essi esisteva già nel giudaismo del I. sec.d.C., dove la loro possibile interpretazione magica aveva suscitato non pochi problemi esegetici e dato vita ad un dibattito animato: i testi giudaici replicavano infatti a questa difficoltà sottolineando l'importanza della preghiera e della fede o accentuando il valore simbolico dell'episodio di *Num.*21,8-9. Sul versante cristiano, prevalse invece l'approccio cristologico-tipologico: anche Tertulliano, *idol.* 5,3, proprio nell'attaccare le immagini idolatriche, ripete che l'eccezione costituita da *Num.*21,8 al comandamento aniconico si riferiva alla redenzione operata dalla morte di Cristo, che riscatta gli esseri umani dai serpenti, ovvero dai demoni.

L'episodio del serpente di bronzo rientrava quindi in un insieme corrente nel contesto pasquale quartodecimano, da dove è probabile che i contemporanei Perati lo abbiano desunto per la loro esegesi: la connessione con il contesto pasquale, quindi, già suggerita dalla presenza nel loro *dossier* di *testimonia crucis et ligni*, si stringe ulteriormente. Data la discussione d'attualità, non è però impossibile che proprio il sapore magico di questa raccolta abbia attirato l'attenzione dei settari. La centralità di segni e tipi da rivelare, volti a sollecitare la ricerca della verità negl'interessati, deve aver attirato l'attenzione della setta, incline all'esoterismo.

Norelli conclude il suo studio avanzando l'ipotesi che la patria di questo *dossier* di versetti potrebbe essere o l'Asia Minore o, ancora prima, la Palestina di fine I.d.C. all'epoca della comunità primitiva, la cui tradizione sarebbe continuata in quella quartodecimana. La data proposta è dal 135 d.C. in poi (dopo la guerra giudaica), fino al *Dialogo* di Giustino (160 ca.). Abbiamo quindi una piena coincidenza con le date proposte per il testo peratico, che attesta l'utilizzo degli stessi *testimonia* in una fase contemporanea¹.

Il riferimento al passaggio del Mar Rosso

Ma esiste forse anche un ulteriore legame tra i Perati e la celebrazione pasquale. Il par. 5,16 del loro testo dona largo spazio alla rievocazione, in chiave allegorica, del passaggio del Mar Rosso: l'episodio viene visto, in chiave filonica, come una liberazione dalla materia e dai vizi, rappresentati dall'Egitto e dall'acqua. Secondo Cantalamessa, *Es.*12, testo base della festa, si concentra sul sacrificio dell'agnello e sull'importanza teologica dell'azione salvifica divina; di qui deriva anche quella del dato rituale; al contrario, *Dt.* 16 insiste di più sulla memoria dei fatti relativi all'Esodo ed alla liberazione dalla schiavitù. I due testi risalgono a momenti di sviluppo differenti dell'ebraismo: *Es.*12 riflette l'epoca nomadica ed un culto di tipo familiare, mentre *Dt.*16 la fase istituzionalizzata, allorché Israele è riunito in un solo Stato. Questa differenza si perpetuerà nello stacco sussistente tra la Pasqua palestinese, dove il rito ed il carattere teologico prevalgono, e quella della Diaspora, che predilige un approccio morale ed allegorico, volto piuttosto a leggere nel passaggio del Mar Rosso la conversione dal peccato al bene².

I primi due secoli di sviluppo della Chiesa sono dominati dalla tradizione pasquale asiatica, di orientamento cristologico, memoriale della Passione del Cristo, per cui *Pascha*=*Passio*. Si tratta della Pasqua poi detta quartodecimana, in cui risulta assai vivace la polemica anti giudaica,

¹Cfr. E.Norelli, *Due testimonia...*, art.cit.

²Cfr. R.Cantalamessa, *La Pasqua nella Chiesa antica*, Torino, SEI, 1978, p.XVI: il libro offre un'ampia panoramica sul tema.

...caratteristica di ambienti in cui i cristiani celebravano la Pasqua alla stessa data dei giudei e sentivano perciò ancora più forte il bisogno di distinguersi da questi nei contenuti della Pasqua.¹

La tradizione alessandrina invece, testimoniata da Clemente e Origene agli inizi del III sec., insiste sull'equazione *Pascha* = δῖαβασις, ovvero "passaggio": corrisponde quindi alla prospettiva pasquale allegorico-morale profilata da Filone (cfr. *spec.leg.* 2,147) e corrente nel giudaismo ellenistico. La vita dell'uomo viene pertanto interpretata alla luce del passaggio del Mar Rosso, come simbolo della conversione umana a Dio; il dato storico perde parte della sua importanza e diviene altamente simbolico². Lo gnosticismo, specie peratrico riflette proprio questo approccio³. Si noti anche che, tipologicamente, il motivo del passaggio si lega più al sacramento del Battesimo che a quello dell'Eucarestia.

La Pasqua e l'Esodo. I temi quartodecimani presenti nel testo peratrico

È possibile ipotizzare allora che il testo dei Perati abbia tratto spunto da un documento liturgico pasquale. Facciamo ora un altro passo oltre utilizzando lo studio di Norelli sui *testimonia*⁴:

1) La catechesi pasquale quartodecimana (seguendo tradizioni già ebraiche) comprendeva il rimando alla distruzione di Gerusalemme in funzione anti giudaica ed alla polemica contro i Giudei, eco dei drammatici fatti del 70. Nel *dossier* peratrico essa potrebbe fare capolino grazie al rovesciamento di certi personaggi nemici del giudaismo, così come grazie a *Gen.* 30,37-39.

2) L'omiletica appartenente all'antica Pasqua cristiana ricalca il metodo esegetico ed i contenuti della pratica haggadica; tuttavia l'esegesi cristiana è trasformata dalla tipologia. Abbiamo visto infatti che il materiale haggadico è assai presente tra i Perati, così come una forma di tipologia che li trasforma.

3) Inoltre, come sottolinea Déaut, i temi esodici sono sempre legati a tematiche pasquali⁵. Ma data la forte presenza, nell'esegesi peratica, di motivi desunti dall'*Esodo* (soprattutto, la centralità del passaggio del Mar Rosso), ne possiamo dedurre che i Perati hanno utilizzato materiale proveniente dalla liturgia pasquale, anche se nella forma tipica della Diaspora giudaica, molto attaccata al motivo del passaggio ed all'interpretazione allegorico-morale di quest'ultimo (che, d'altro canto, potrebbe anche rimandare a tendenze docetiche, avverse all'interpretazione *Pasqua=Passio*; in effetti, la setta presenta alcune sfumature in tal senso⁶).

4) Nella fattispecie, Norelli ritiene legato alla catechesi pasquale quartodecimana l'insieme testimoniale di *Es.* 12 (l'agnello), *Es.* 17 (la vittoria su Amalek), *Num.* 21,4-9 (il serpente di bronzo). L'importanza fondamentale di quest'ultimo passo tra i Perati è lapalissiana, per cui è ipotizzabile che essi siano venuti in contatto proprio con ambienti quartodecimani.

¹R.Cantalamesa, *La Pasqua...*, op.cit., cit.p.XXV.

²L'interpretazione è diversa da quella tradizionale ebraica che vedeva nel « passaggio » quello di Dio al di là degli ebrei in preghiera, onde risparmiarli dal castigo riservato agli egiziani: cfr. R.Cantalamesa, *La Pasqua...*, op.cit., pp.5-6. Per l'importanza del motivo del passaggio del Mar Rosso nella Diaspora giudaica, specie egiziana, cfr. M.Hadas-Lebel, *À propos des miracles: la traversée de la Mer Rouge dans la littérature judéo-alexandrine et chez Flavius Josèphe*, in G.Freudenthal-J.-P.Rothschild-G.Dahan, *Torah et science: perspectives historiques et théoriques. Études offertes à Charles Touati* (Collection de la Revue des Études juives 23), Leuven, Peeters, 2001, pp.27-36. Cfr. l'esempio dei Terapeuti (*vit.cont.* 86-87; a 78 sono detti coltivare l'esegesi allegorica), *migr.Abr.* 188-94; *Abr.* 68 e 89; *spec.leg.* 2,147; *quaest.in Ex.* 1,11-13. Per il motivo dell'uscita dall'Egitto in Filone, cfr. *migr.Abr.* 23-25, *rer.div.her.* 192 e *sacr.* 63.

³R.Cantalamesa, *La Pasqua...*, op.cit., pp.XX-XXI.

⁴Cfr. E.Norelli, *Due testimonia...*, art.cit.

⁵Si veda l'approfondita analisi di R.Déaut, *La Nuit pascale: essai sur la signification de la Pâque juive à partir du Targum d'Exode II 42* (Analecta biblica 22), Roma, Istituto biblico pontificio, 1963.

⁶Cfr. il capitolo filosofico, pp.217-45.

5) L'associazione tra il peccato dell'Eden e la Passione del Cristo è tipica della liturgia pasquale, specie quartodecimana (cfr. Ps.Hipp. *pasch.* 50, Melit.*pasch.*56; Iren.*haer.*5,17,4¹). La riflessione quartodecimana sulla Redenzione deve infatti avere fatto i conti ben presto con motivi risalenti ai primordi della storia dell'umanità: ciò deve avere arricchito la connessione già tradizionale tra serpente edenico e *Nehustan* (presente già in Filone e nell'esegesi giudaica). La vicenda genesiaca è del resto centrale in tutto lo gnosticismo, così come tra i Perati.

6) Culturalmente, l'Asia Minore è lo sfondo di tali tematiche, la cui culla era stata d'altronde la Palestina della fine del I sec.d.C.². Ora, come si vedrà più volte, l'Asia Minore è l'ambiente più adeguato all'evoluzione dei Perati³.

Quindi, proprio in connessione con il tema pasquale si devono essere incontrate le tematiche sopra indicate: croce, legno, tipologia cristologica, polemica anti giudaica, temi esodici, *haggadah*, liturgia battesimale (rimasta defilata, in quanto i Perati erano avversi all'elemento liquido, simbolo della materia). Del resto, come Cantalamessa osserva, ai primordi della vita cristiana, la Pasqua era tutto: non a caso, per molti scritti dell'epoca apostolica e subapostolica si è supposta un'inquadratura pasquale⁴. Quest'avvenimento centrale e il suo memoriale era d'altronde tale da scuotere gli animi e e suscitare reazioni ancora assai vive, come testimonia la polemica anti giudaica. Tutte queste coincidenze dovrebbero rimandare a contatti con l'ambiente quartodecimano da parte della setta peratica.

¹Cfr. J.Daniélou, *Études d'exégèse judéo-chrétienne (Les Testimonia)*, Paris, Beauchesne, 1966, pp.53-75.

²Cfr. E.Norelli, *Due testimonia...*, art.cit., p.254.

³Cfr. *infra*, pp.412-19.

⁴Cfr. l'approfondito studio di R.Cantalamessa, *La Pasqua nella Chiesa antica*, op.cit., specie p.XIII.

Citazioni giovannee nel testo sui Perati

È ora bene soffermarsi sulle citazioni ed allusioni giovannee presenti all'interno del testo dei Perati. Esse sono piuttosto numerose ed importanti ed aiutano anche a datare il testo trasmessoci dall'*Elenchos*: infatti, come è noto, la datazione generalmente accettata per il Quarto Vangelo è il 90-100, per cui il testo peratico non può che essere successivo, pur essendosi verosimilmente confrontato con una fase ancora abbastanza fluida della trasmissione testuale dello stesso¹. Non è inutile ricordare le parole di Norelli a proposito dell'origine del Vangelo giovanneo, perché esse lo situano in un contesto ben preciso, con cui è necessario che lo studioso di gnosticismo faccia i conti :

...Conviene notare che il Vangelo porta indubbiamente i segni di una lunga elaborazione all'interno di una comunità cristiana la cui origine è interna al giudaismo, ma che è espulsa dalla sinagoga...nell'ambito di un processo che si lega alla ricostruzione e al consolidamento del giudaismo palestinese negli anni 90...

Il dibattito sulla zona d'origine rimane vivo e, oltre alla tradizionale Asia Minore, esso guarda alla Siria e alla Trasgiordania a causa dell'importanza, nella redazione, di tratti giudaici risalenti al I sec.². Probabilmente è da pensare ad una tradizione *in fieri* che, nel lasciare la Palestina, ha attraversato tutti questi ambienti in successione. Tuttavia, oggi tra gli studiosi si afferma sempre di più la provenienza microasiatica del Quarto Vangelo³.

Le citazioni giovannee nel testo peratico

Vediamo ora la sequenza delle citazioni o allusioni:

¹Può rimanere peraltro il dubbio se i Perati abbiano conosciuto piuttosto materiali redazionali dello stesso, una domanda che sarà affrontata nel seguito.

²Cfr. C.Moreschini-E.Norelli ed., *Storia della letteratura cristiana antica. I Da Paolo all'età costantiniana*, Brescia, Morcelliana, 1995, cit.pp.131-32.

³Cfr.T.Nagel, *Die Rezeption des Johannesevangeliums im 2. Jahrhundert. Studien zur vorirenäischen Aneignung und Auslegung des vierten Evangeliums in christlicher und christlich-gnostischer Literatur (Arbeiten zur Bibel und ihrer Geschichte 2)*, Leipzig, Evangelische Verlaganstalt, 2000, che ha dimostrato come Giovanni sia molto utilizzato in Asia Minore, nonché la lunga e dettagliata dimostrazione di P.Trebilco, *The Early Christians in Ephesus from Paul to Ignatius* (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 166), Tübingen, Mohr-Siebeck, 2004, pp.241-63.

1. Un primo riferimento è presente in *elench.* 5,12,7 e si tratta di una citazione composita (o ripresa da una tradizione convergente) di *Gv.* 3,17+ 12,47¹.
2. All'inizio del brano di *elench.* 5,14,1, detto *Proasteioi*, sulla generazione dei vari eoni dal Demiurgo, troviamo una possibile allusione a *Gv.* 1,23, un detto del Battista².
3. Tutto il passo 5,16 reimpiega, come si è visto più volte, *Num.* 21,8 sul serpente di bronzo; quest'ultimo versetto è ripreso esplicitamente in *Gv.* 3,14 come tipo della glorificazione del Cristo mediante la sua crocifissione. Il brano evangelico è citato esplicitamente a *elench.* 5,16,11³.
4. La citazione senza dubbio più importante è quella del Prologo sul *Logos*, *Gv.* 1,1-4, che troviamo a *elench.* 5,16,12⁴.
5. Sempre a *elench.* 5,17, questa volta in 5,17,7, si rinviene una citazione parziale tratta dal celebre passo, così discusso in relazione allo gnosticismo, di *Gv.* 8,44.
6. Infine, *elench.* 5,17,8 menziona l'identificazione metaforica tra Cristo e la porta desunta da *Gv.* 10,7-9⁵; il motivo possiede un'ampia rielaborazione in ambito gnostico.

Innanzitutto, è necessario soffermarsi sulle formule introduttive di ciascuna di queste citazioni o riprese.

1. A *elench.* 5,12,7, *Gv.* 3,17+ 12,47 è introdotto con la formula: τοῦτό ἐστι, φησί, τὸ εἰρημένον.
2. La presunta allusione a *Gv.* 1,23 in *elench.* 5,14,1 è cucita all'interno del testo gnostico citato dallo Ps.Ippolito, per cui manca la formula introduttiva.
3. *Gv.* 3,14 è inserito in *elench.* 5,16,11 con l'identica formula di *elench.* 5,12,7: τοῦτό ἐστι, φησί, τὸ εἰρημένον.
4. La citazione dal Prologo giovanneo 1,1-4 è preceduta analogamente dalla frase: περὶ τούτου, φησί, εἴρηται.
5. *Gv.* 8,44 è introdotto in *elench.* 5,17,7 da ὅταν δε λέγη.
6. *elench.* 5,17,8 cita *Gv.* 10,7-9, introducendolo con la formula consueta: τοῦτό ἐστι, φησί, τὸ εἰρημένον.

Quindi, ogni volta che il Quarto Vangelo è ripreso entro il testo peratice, viene introdotto come « detto », esclusivamente con verbi di « dire ». Ciò appare tanto più notevole in quanto non mancano formule introduttive che fanno riferimento alla qualità di Scrittura di altri testi biblici, sia vetero- che neotestamentari. Infatti, la frase paolina di *1Cor.* 11,32 in *elench.* 5,12,7 è qualificata come « Scrittura », per cui è introdotta con la formula: ὅταν δε ἡ γραφὴ λέγη. Inoltre, allorché, a 5,16,8, si parla del serpente di bronzo, si afferma: γέγραπται, φησὶν, ἐν βίβλῳ Μωσέως, il che qualifica espressamente il Pentateuco come scrittura e “libro”. Anche in 5,6,11 la citazione esplicita su Nimrod è introdotta dalle parole: περὶ τούτου, φησί, γέγραπται. Particolarmente significativo appare che, immediatamente prima della citazione di *Gv.* 1,1-4, si asserisca, riguardo al grande principio (il *Logos*-serpente) che “è stato scritto”, in ferma opposizione con il “detto” del Prologo. Sembra quindi che la percezione dei due insiemi di opere sia differente: ancora legata alla trasmissione orale e alla viva voce (si ricordi la testimonianza di Papia, in Eus. *hist.eccl.* 3,39,4) quella di *Giovanni*, mentre le epistole paoline paiono già entrate nell'aura di scrittura codificata che riveste l'Antico Testamento (forse una conferma indiretta della loro diversa datazione).

¹Cfr. M. Marcovich ed., *Refutatio omnium elenchesium* (Patristische Texte und Studien 25), Berlin-New York, W. de Gruyter, 1986, p.174,33-34.

²Cfr. M. Marcovich ed., *Refutatio omnium elenchesium*, ed.cit., p.177,2.

³Cfr. M. Marcovich ed., *Refutatio omnium elenchesium*, ed.cit., p.184,63-65.

⁴Cfr. M. Marcovich ed., *Refutatio omnium elenchesium*, ed.cit., p.184,69-72.

⁵Cfr. M. Marcovich ed., *Refutatio omnium elenchesium*, ed.cit., p.187,42.

Tuttavia, a 5,17,7, il verbo λέγειν introduce Mt. 7,11, mentre anche Col. 1,19 è definito in 5,12,5, τὸ λεγόμενον¹; inoltre, a 5,16,3-4, lo stesso verbo “dire” introduce le citazioni da Omero ed Eraclito; infine, a 5,6,15, anche i riferimenti ad Arato sono introdotti col verbo “dire” (εἰπεῖν). Queste ultime osservazioni relativizzano quanto affermato sopra e inducono a ricordare che, come nel caso di Omero o di altri autori ormai classici, la fruizione del testo potesse ancora avvenire tramite esposizione orale (magari in un quadro scolastico). Si possono allora fare varie osservazioni: probabilmente, gli stessi Omero ed Eraclito, appartenenti già all’origine ad una forma di cultura orale, continuavano ad essere fruiti pure in questa maniera, oltre che con la lettura; Arato scrisse un poema didascalico, forma letteraria pure adatta alla recitazione, anche se concepita in un ambiente legato alla cultura letteraria scritta quale quello d’età ellenistica. Il Vangelo di Matteo, di poco antecedente quello giovanneo (80 ca d.C.²) appartiene alla linea di sviluppo dei “detti del Signore”, che esso elabora in vari insiemi di discorsi; l’epistola dei Colossesi è ritenuta più tarda e spuria. Infine, come è ovvio, non ci si può aspettare una coerenza “scientifica” dell’impiego dei verbi “dire” e “scrivere” in riferimento alle citazioni, per quanto la loro analisi induca ragionevolmente ad alcune osservazioni. Si può dunque concludere che esiste una sfumata tendenza a distinguere tra Scrittura e tradizione orale nella ripresa dei testi neotestamentari e che il Quarto Vangelo pare ancorato ad una fruizione orale, in cui frasi particolarmente significative della redazione finale possono ancora diffondersi come “detti”.

1) In *elench.* 5,12,7 abbiamo, stando a Marcovich, un insieme di **Gv. 3,17+12,47**. Il versetto recita:

οὐ γὰρ ἦλθεν ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου εἰς τὸν κόσμον ἀπολέσαι τὸν κόσμον, ἀλλ’ἵνα σωθῇ ὁ κόσμος δι’αὐτοῦ.

Le due pericopi indicate suonano infatti così (in grassetto sono indicate le coincidenze; la prima frase è sempre il testo peratrico):

οὐ γὰρ ἦλθεν ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου εἰς τὸν κόσμον ἀπολέσαι τὸν κόσμον, ἀλλ’ἵνα σωθῇ ὁ κόσμος δι’αὐτοῦ.

(Gv.3,17) οὐ γὰρ ἀπέστειλεν ὁ θεὸς τὸν υἱὸν εἰς τὸν κόσμον ἵνα κρίνῃ τὸν κόσμον, ἀλλ’ἵνα σωθῇ ὁ κόσμος δι’αὐτοῦ.

οὐ γὰρ ἦλθεν ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου εἰς τὸν κόσμον ἀπολέσαι τὸν κόσμον, ἀλλ’ἵνα σωθῇ ὁ κόσμος δι’αὐτοῦ.

(Gv.12,47b in prima persona, detto di Gesù) οὐ γὰρ ἦλθον ἵνα κρίνω τὸν κόσμον, ἀλλ’ἵνα σώσω τὸν κόσμον³.

Nel primo caso, la coincidenza è molto ampia: innanzitutto, ricorre la formula introduttiva οὐ γάρ, del resto condivisa anche con l’altra pericope; inoltre, il fuoco sia dell’enunciazione peratica che di quella giovannea è il “Figlio”, soggetto della frase nel primo caso, oggetto nel secondo. Però, mentre il testo peratrico è centrato sul “Figlio dell’uomo” (soggetto), il Quarto Vangelo esprime la

¹Colossesi appartiene notoriamente alle epistole pseudepigrafe di Paolo, anche se viene ritenuta a lui ancora prossima per comunanza d’interessi: cfr C.Moreschini-E.Norelli, *Storia della letteratura cristiana...*, op.cit., p.57; le analogie con Efesini, specie nella presentazione della vita di Paolo, fanno pensare alla fase finale del I sec. e alla zona di elaborazione di tradizione paolina in Asia minore occidentale (Efeso ?): cit.p.59.

²Cfr. C.Moreschini-E.Norelli, *Storia della letteratura cristiana...*, op.cit., p.92.

³Cfr. C.Tischendorf, *Novum Testamentum Graece*, vol.I, Graz, Akademische Druck- u.Verlagsanstalt, 1965⁸, (photomechanischer Nachdruck dell’edizione originale, Leipzig, Giesecke & Devrient, 1869), pp.765-66 e 888. I due versetti non presentano varianti di rilievo per la nostra argomentazione. Cita rapidamente questa combinazione, ma senza rilievi notevoli, M.Mees, *Das 3. Kapitel des Johannes-Evangeliums in frühchristlicher Sicht, Laurentianum* 27 (1986), pp.121-37, alle pp.132-33, che aggiunge il versetto 6,39, e ritiene l’insieme il prodotto della catechesi, ma non introduce alcuna osservazione sull’uso che i Perati ne fanno, salvo rilevare la loro prospettiva gnostica, contraria alla salvezza della materia. Curiosamente, l’autore ha dimenticato nel medesimo articolo l’impiego ben più consistente, fatto dai Perati, di Gv. 3,14.

classica economia di *Sendung* da parte del Padre nei confronti del Figlio, che viene così inviato a compiere la propria missione salvifica nel mondo in una prospettiva di escatologia realizzata: gli uomini, a questo punto, devono decidere se aderirGli oppure no¹. In tale occorrenza, *Giovanni* impiega il tipico ἀποστέλλω². Il “mondo” rimane sia il punto d’arrivo del Figlio, con un complemento di moto a luogo immutato, sia l’oggetto del giudizio mancato da parte di quest’ultimo; se il Vangelo presuppone un’attività di giudizio da parte del Figlio, i Perati pensano addirittura alla perdizione del mondo, come alternativa *per absurdum* della sua opera di salvezza. ἀπόλλυμι è verbo molto usato nel Nuovo Testamento e soprattutto in Paolo e *Giovanni* per indicare la perdizione e la rovina spirituale, “un destino di morte senza speranza”, così tremendo se si pensa invece alla pienezza della vita predicata dal Cristo giovanneo. Oepke rileva che questa contrapposizione tra salvezza e perdizione a livello dell’eternità manca nella grecoità contemporanea ai Vangeli. Il verbo greco dovrebbe, in questo caso, conservare la forte connotazione attiva dell’originale semitico, per cui la perdita implica un atto di volontà: se il soggetto è Dio, viene sottintesa la sua azione di giudice, per cui si comprende bene come qui ἀπόλλυμι abbia sostituito κρίνω³.

La frase che conclude il versetto è identica nelle due versioni: il Figlio è venuto “affinché il mondo si salvi per mezzo di lui”, laddove il mondo ritorna ad essere soggetto, mentre il Figlio complemento di mezzo. Sembra quasi che la stessa grammatica risenta dell’azione di salvezza del Figlio, per cui il cosmo ritorna ad una posizione di autoconsapevolezza, segnata dal nominativo. L’estensore peratico, inoltre, rinnega l’uso assoluto “il Figlio” dell’evangelista, che lo impiega in modo corrente in dialettica col Padre, per ritornare al sinottico (ma non assente dal Quarto Vangelo, cfr. *infra*) “Figlio dell’uomo”⁴. Si noti anche che qui rimane l’uso del verbo σώζειν, “salvare”, non molto comune in *Giovanni*, che gli preferisce dei termini tratti dalla radice “vita”, più affine al contesto biblico, laddove il concetto di salvezza è spesso vittima di contaminazioni misteriche ed ellenistiche⁵.

Per quanto riguarda invece il confronto con la seconda pericope, variazione dei concetti già espressi nella prima, la cosa più notevole è l’attribuzione di nuovo del nominativo al Figlio (che, tuttavia, nel Vangelo parla in prima persona), assieme al verbo ἦλθεῖν, che descrive la sua venuta nel mondo. Quest’ultimo è ancora l’oggetto dell’azione del Salvatore, cui è attribuita come alternativa la capacità di giudizio; nella subordinata finale, questa volta, il cosmo torna ad essere oggetto di salvezza. Lo stretto parallelo tra il cap. 3,16-19 e 12,46-48 di *Giovanni* è stato spesso osservato dai

¹Vari commentatori vedono quivi un riferimento implicito all’*aqedah* d’Isacco da parte di Abramo, generosità che viene riflessa da quella del Padre che manda il suo unico Figlio a salvare il mondo: cfr. R.E.Brown, *The Gospel according to John (i-xii)* (The Anchor Bible 29), New York, Doubleday, 1966, p.147; G.L.Borchert, *John 1-11* (The New American Commentary 25a), Nashville, Broadman & Holman Publ., 1996, p.183. Per un commento, cfr. anche L.Morris, *The Gospel according to John* (The New International Commentary of the New Testament), Grand Rapids, Eerdsman, 1984, pp.230-32.

²Sull’importanza di questo verbo, cfr. C.K.Barrett, *The Gospel according to St John. An Introduction with Commentary and Notes on the Greek Text*, London, SPCK, 1978², 216; J.Seynaeve, *Les verbes ἀποστέλλω et πέμπω dans le vocabulaire théologique de Saint Jean*, in M.De Jonge ed., *L’Evangile de Jean. Sources, rédaction, théologie* (Bibliotheca Ephemeridum Theologiarum Lovaniensium 44), Leuven, University Press- Gembloux, Duculot, 1977, 385-89 (ἀποστέλλω è maggiormente incline a rendere la venuta di Gesù nel mondo, l’effetto del suo invio, laddove pe/mpw l’economia di *Sendung* che stringe Gesù al disegno del Padre).

³Cfr. A.Oepke, ἀπόλλυμι, in *GLNT*, vol.I, coll.1051-59, in special modo coll.1058-59, da cui proviene anche la citazione. Nei Profeti, la venuta del Regno di Dio si accompagna al giudizio: cfr. H.Ridderbos, *The Gospel according to John. A Theological Commentary* (trad.ingl.), Grand Rapids, Michigan-Cambridge, W.B.Eerdsman, 1997 (ed.originale in neerlandese, Kampen, 1987-92), p.139. Questo basta a far comprendere quanto gli gnostici siano opposti alla tradizionale prospettiva giudaica.

⁴Cfr. R.E.Brown, *The Gospel according to John (i-xii)*, op.cit., p.134.

⁵Cfr. B.Lindars, *The Gospel of John* (New Century Bible Commentary), Grand Rapids/Eerdsman-London/Marshall, Morgan & Scott, 1986 (repr.), p.160; C.K.Barrett, *The Gospel according to St John...*, op.cit., p.217.

commentatori, che vi individuano una fonte comune: tuttavia Brown osserva che nel cap. 12 prevale l'escatologia finale (almeno al versetto 48) su quella realizzata, comunque presente¹.

La citazione orbita intorno a due formulazioni simili del medesimo concetto, derivato da una stessa fonte, ovvero l'economia di salvezza stabilita dal Padre, per cui il Figlio viene inviato nel mondo: perciò potrebbe presentarsi il problema se la versione peratica corrisponda ad una fonte diversa, parallela a quella delle prime due e magari anteriore, trasmessasi per via orale, piuttosto che ad una citazione composita, derivata in ogni caso dal Vangelo e posteriore. Ora, l'impiego di *testimonia* paralleli a quelli di Giustino, nonché l'importanza conferita al serpente e il confronto con il culto asclepiadeo, inducono ad una datazione del testo peratico intorno alla metà del II sec., quindi posteriormente alla redazione finale del Vangelo; è quindi preferibile ritenere che la citazione non derivi tanto dalla medesima fonte cui attingono le due versioni giovannee o da un'altra anteriore, quanto dal Vangelo stesso, riportato in modo non del tutto fedele poiché si era ancora in una fase di trasmissione pure orale dello stesso.

Nel testo dei Perati, che s'inscrive all'interno di una cosmologia tripartita, il Figlio deve salvare secondo una concezione affine alla dottrina del Λόγος σπερματικός, i "semi", le potenze spirituali che devono fecondare il mondo. La parte materiale del cosmo invece, con chiara contraddizione dell'assunto giovanneo, deve andare distrutta. Quindi, se in *Giovanni* il Figlio non è venuto per giudicare il mondo, ma esso, rifiutando la fede nel Figlio si trova giudicato da se stesso, nei Perati il Figlio è venuto solo perché il cosmo contiene i semi divini da recuperare. Pertanto, come nel Vangelo chi non crede sarà giudicato, così nei Perati, ciò che non è da salvare (il cosmo materiale) sarà distrutto. È chiaro qui l'influsso della logica della predestinazione, una predestinazione di carattere ontologico, laddove l'evangelista insiste, nel corso di tutto il dialogo con Nicodemo, sull'importanza della fede nel Figlio per ottenere la salvezza e, quindi, della libertà umana². Come l'estensore dell'*Elenchos* spiega, dalla terza parte del cosmo saranno salvati solo coloro che vi si sono ritrovati in quanto discesi dalla zona ingenerata³. Questo complesso sviluppo è chiaramente dovuto a quello della filosofia peratica, che analizzeremo più oltre. Tuttavia si può già notare fin d'ora che i Perati ritengono che debba andare distrutto quel "mondo" che l'Evangelista riteneva estraneo e contrario all'annuncio del *Logos*; solo che essi si fondano non su motivazioni etiche, bensì ontologiche, assimilandolo alla materia⁴.

2)A proposito di *elench.* 5,14,1, Marcovich segnala la possibile allusione a **Gv. 1,23**, ma essa resta una possibilità piuttosto vaga⁵. Nel contesto originale, si tratta di un'autopredicazione del Battista, che si autodefinisce « voce che grida nel deserto » l'annuncio per la preparazione delle vie del Signore. Nel Vangelo giovanneo la testimonianza del Battista ha valore giuridico e ufficiale e s'intreccia alla larga gamma di analoghe testimonianze per il *Logos*: il carattere di « voce » implica quello di « testimone »⁶. A differenza dei Sinottici, l'annuncio è fatto in prima persona: è da notare anche la qualità escatologica della rivelazione⁷; d'altronde, la tradizione evangelica dipinge il Battista come novello Elia che, già secondo i rabbini, doveva apparire tre giorni prima del Messia

¹Cfr. R.E.Brown, *The Gospel according to John (i-xii)*, op.cit., pp.147-48 e 491; G.L.Borchert, *John 12-21*, op.cit., p.69.

²Cfr. H.Ridderbos, *The Gospel according to John....*, op.cit., pp.140-41 e 448; ma gli stessi concetti sono sottolineati da tutti i commentari consultati. Per il confronto con lo gnosticismo, cfr. soprattutto R.Schnackenburg ed., *Il Vangelo di Giovanni. Parte prima* (Commentario teologico del Nuovo Testamento 4/1 trad.it.), Brescia, Paideia, 1973 (ed.originale tedesca, Freiburg in Brsgau, Herder, 1965, 1972³), pp.570-71.

³Cfr. anche E.H.Pagels, *The Johannine Gospel in Gnostic Exegesis: Heracleon's Commentary on John*, New York-Nashville, Abingdon, 1973, p.23.

⁴Sul concetto di mondo, cfr. F.Porsch, "Ihr habt den Teufel zum Vater" (*Joh* 8,44). *Antijudaismus im Johannesevangelium, Bibel und Kirche* 44 (1989), pp.50-57.

⁵Cfr. M.Marcovich ed., *Refutatio omnium elenchesium*, ed.cit., p.177.

⁶Cfr. R.Schnackenburg ed., *Il Vangelo di Giovanni. Parte I*, op.cit., p.388.

⁷Cfr. R.Brown, *The Gospel according to John (i-xii)*, op.cit., p.50.

per far udire il suo grido in tutto il mondo¹. Nel contesto peratico, invece, l'estensore del testo citato dall'*Elenchos* si autoproclama « voce del risveglio nell'eone della notte », colui che svela la « potenza del Caos »: una metafora tipica per l'annuncio della gnosi, volta a salvare i suoi adepti dal dominio della materia e del mondo inferiore, soggetto al Demiurgo (che domina appunto il caos). Appare tuttavia un poco strano che la « voce della gnosi » si sia servita proprio di un'allusione al Battista, normalmente ritenuto appartenere all'economia demiurgica e psichica²: mi pare dunque che l'allusione sia esteriore e ricalchi, forse in maniera involontaria, piuttosto l'atmosfera « ufficiale », solenne dell'annuncio dei tempi nuovi proclamato dal Precursore, trasferendola alla proclamazione di una nuova via di salvezza, questa volta gnostica; tanto più che il termine « voce » è normalmente collegato a contesti di rivelazione e teofanici, specie in ambito escatologico³. Questa escatologica³. Questa salvezza, in eloquente contrapposizione con la prospettiva biblica, non è però escatologica, bensì metafisica ed attiva a livello ontologico, non storico.

3) *Gv. 3,14* è inserito in *elench. 5,16,11*. Vediamo innanzitutto la versione dei Perati, quindi il versetto evangelico.

καὶ ὃν τρόπον ὕψωσε Μωυσῆς τὸν ὄφιν ἐν τῇ ἐρήμῳ, οὕτως ὑψωθῆναι δεῖ τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου.

(*Gv. 3,14*) καὶ καθὼς Μωϋσῆς ὕψωσεν τὸν ὄφιν ἐν τῇ ἐρήμῳ, οὕτως ὑψωθῆναι δεῖ τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου.⁴

La citazione è certissima e le variazioni tra i due enunciati minime: cambiano solo, nella protasi, la formula introduttiva della comparativa (congiunzione in *Giovanni*, accusativo assoluto con uso del pronome relativo tra i Perati), inoltre l'ordine tra soggetto e verbo per quanto riguarda Mosé. Sembra che si tratti di una citazione a memoria, in questo caso assai fedele poiché la struttura comparativa della frase, spezzata in due membri, facilita lo sforzo mnemonico. Difatti, mentre *Giovanni* ha incrociato a tale struttura un chiasmo siffatto:

Mosé (sogg. I)- innalzare (verbo I): innalzare (verbo II) – Figlio dell'uomo (sogg. II)
ABBA

i Perati hanno “regolarizzato” invertendo l'ordine tra Mosé e il verbo nel primo membro e facendo precedere il verbo (BABA). Sembra quindi che ci troviamo di fronte ad una citazione mnemonica da un testo ben conosciuto. Ciò risulta essere anche un indizio contro l'ipotesi della “terza fonte” per quanto riguarda l'insieme succitato di *Gv. 3,17+12,47*.

¹La voce di Dio esprime sovente, nell'Antico Testamento, il Suo potere contro il caos ed il male, mentre, nell'apocalittica, rimbomba contro i Suoi nemici; cfr. O.Betz, φωνή, in *GLNT*, vol. XV, col.303. Alla col.318, nota 70, Betz osserva che il versetto di *Is. 40,3*, messo in bocca al Precursore, ricorre anche nell'escatologia di Qumran, dove però, a differenza dei Vangeli, non si insiste particolarmente sull'elemento voce: viene così dato risalto qui alla figura del Battista, laddove gli adepti di Qumran insistono di più sulla loro partenza per il deserto, luogo di preparazione alla guerra finale di Dio contro il male. Si ricordi anche (cfr. pp.327-328) l'insistenza tipicamente giovannea sulla necessità di ascoltare la voce del Figlio, il *Logos*.

²Cfr. E.F.Lupieri, *John the Gnostic: The Figure of the Baptist in Origen and Heterodox Gnosticism*, *Studia Patristica* 19 (1989), pp.322-27 e, dello stesso, *L'Arconte dell'Utero. Contributo per una storia dell'esegesi della figura di Giovanni Battista*, *Annali di Storia dell'Esegesi* 1 (1983), 165-99; E.H.Pagels, *The Johannine Gospel in Gnostic Exegesis...*, op.cit., pp.51-65; E.Lupieri, *John the Baptist in New Testament Traditions and History*, *ANRW*, II,26,2, pp.430-61; A.Orbe, *La teologia dei secoli II e III: il confronto della Grande Chiesa con lo gnosticismo* (trad.it.), vol.II, Piemme Casale Monferrato-Editrice Pontificia Roma, 1995 (ed.originale spagnola Roma, Ed.Pontificia Università Gregoriana, 1987), vol.II, pp.138-43. La situazione del Battista non muta molto anche considerando la possibilità di un'"inseminazione pneumatica" nella sua natura psichica, contemplata da alcuni valentiniani e, soprattutto, dagli Ofiti di Ireneo.

³Cfr. O.Betz, φωνή, art.cit., coll.279-340. La parte sullo gnosticismo è alle coll.335-38.

⁴Cfr. C.Tischendorf, *Novum Testamentum Graece*, ed.cit., p.765.

Bisogna però osservare che il Tischendorf riporta una selva di testimoni, tutti padri antichi (Eusebio, Epifanio, Cirillo ecc.), in cui ὑψαθῆναι δεῖ compare così come nel testo peratice e in quello accettato dall'edizione critica, laddove l'*Alexandrinus*, per esempio, ha invece δεῖ ὑψαθῆναι (in un caso, addirittura spostato dopo ἀνθρώπου)¹. La struttura chiasmica della frase ha indotto spesso una trasmissione inesatta.

Nel Quarto Vangelo la frase ruota intorno alla glorificazione ed elevazione del Figlio che, paradossalmente, avviene nel momento della sua piena umiliazione e crocifissione: il verbo ὑψόω ne riceve quindi un doppio significato. La centralità del passo tratto dal Pentateuco (*Num.* 21,8-10) è evidente e il serpente di bronzo funziona come tipo del Cristo, che, innalzato, dà la vita. Il tema è di tale importanza per i Peratice verrà approfondito in un capitolo a parte.

Vorrei solo rilevare che il passo contiene la classica titolatura "Figlio dell'Uomo", di cui questi versetti rappresentano un *logion*. Non posso qui soffermarmi su uno dei problemi più complessi degli studi neotestamentari, che implica anche la questione dei rapporti tra *Giovanni* e i Sinottici: basti solo ricordare che la pericope è sicuramente in origine una perifrasi aramaica, *bar nasha*, che l'io parlante impiega per indicare se stesso. Tuttavia, sulla scorta della celebre visione di *Dn.* 7,13-14, l'espressione era anche divenuta un titolo quasi messianico, attribuito di una figura sovrumana escatologica: sicuramente essa era conosciuta tra i cristiani che formarono la comunità giovannea. Il problema dei filologi è, almeno se restringiamo il campo d'indagine a *Giovanni*, se questo titolo sia da intendere in tale Vangelo come cristologico oppure no e da dove esso provenga assieme alle sue connotazioni². Walker ha argomentato in modo convincente che esso si pone a metà strada tra la confessione messianica "Figlio di Dio" e la definizione prosaica di Gesù come "Figlio di Giuseppe", quindi come essere umano, perciò quale sintesi della Sua divinità ed umanità³. Da questo punto di vista, mi sembra abbastanza fondato attribuire al titolo almeno alcune sfumature cristologiche⁴. Il problema che si pone per noi è tuttavia il valore che esso ha avuto per i Perati: sicuramente per loro era di natura cristologica, dato che lo attribuiscono al *Logos*; tuttavia, è difficile pensare che potessero soffermarsi sul lato più squisitamente umano di esso. La stessa identificazione tra *Logos* e figure varie dell'Antico Testamento (Caino, Esaù, Nimrod...) parla a sfavore di un'incarnazione vera, anche nel caso del Gesù, nato "ai tempi di Erode": l'identificazione tra *Logos* e personaggi biblici appare allora una forzatura della tipologia tradizionale, un rivestirsi

¹Cfr. C.Tischendorf, *Novum Testamentum Graece*, ed.cit., p.765, apparato.

²Sulla questione, oltre agli studi citati sotto, cfr. R.Schnackenburg, *Il Vangelo di Giovanni. Parte I*, op.cit., pp.580-96 (l'autore contesta la prospettiva sorpassata dell'influsso del mito dell'*anthropos* alle pp.584-85); J.Coppens, *Les logia johannique du Fils de l'homme*, in M.De Jonge ed., *L'Evangile de Jean. Sources, rédaction, théologie* (Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium 44), Leuven, University Press- Gembloux, Duculot, 1977, pp.311-15 e D.Burkett, *The Son of the Man in the Gospel of John* (JSNT Suppl. 56), Sheffield, Sheffield Academic Press, 1991, tutti con abbondante bibliografia sul soggetto. Secondo De Jonge, il Figlio dell'Uomo sinottico è alla base della concezione di quello giovanneo, nutrito comunque anche dell'approfondita lettura dei canti deutero-isaiani del Servo di Yahvé e di *Dn.* 7,13; il titolo è connesso con la natura umana e l'incarnazione di Gesù, contro ogni prospettiva doceta. Burkett sottolinea il significato relazionale del titolo in rapporto al Padre: Figlio dell'Uomo esprimerebbe così, in modo più sottile che Figlio di Dio, la figliolanza divina del Cristo e "Uomo" sarebbe un appellativo enigmatico di Dio stesso. È singolare come i Naasseni e altre sette gnostiche, che hanno presupposto come primo principio "Uomo", da cui discenderebbe "Figlio dell'Uomo", si siano posti proprio su questa linea (per una lista delle fonti, cfr. R.Schnackenburg, op.cit., pp.592-96, che conclude analogamente per una derivazione del concetto gnostico da quello cristiano e, quindi, anche da *Giovanni*). Burkett nega anche che l'impiego del titolo nel Quarto Vangelo dipenda dall'uso apocalittico (pure di *Daniele*, ma in questo caso ho dei dubbi) e, a fortiori, gnostico. Ugualmente (come ripetuto anche da Schnackenburg, loc.cit.), la struttura di ascesa-discesa da cui il Vangelo è caratterizzato, ben lungi dal dipendere da un ambiente ellenistico o addirittura gnostico, è saldamente radicata nell'interpretazione dell'Antico Testamento. In tal caso, la dipendenza dei Perati da *Giovanni* si fa ancora più evidente.

³Cfr. W.O.Walker, *John 1.43-51 and „The Son of Man” in the Fourth Gospel*, *Journal for the Study of the New Testament* 56 (1994), pp.31-42.

⁴Oltre agli studi già citati, cfr., con conclusioni abbastanza simili quanto al fatto che "Figlio dell'Uomo" evidenzia la natura umana del Cristo, M.Pamment, *The Son of Man in the Fourth Gospel*, *Journal of the Theological Studies* 36 (1985), pp.56-66; M.Müller, « Have you Faith in the Son of Man? », *New Testament Studies* 37 (1991), pp.291-94, non sempre convincente.

della loro apparenza. Ritengo pertanto che la setta abbia mantenuto (ma senza enfatizzarlo) il titolo desunto dalla tradizione giovannea arricchito della sua valenza cristologica, ma per forgiare una teologia del *Logos* divergente da quella evangelica, come mi propongo di dimostrare nel capitolo apposito¹.

4) *Elench.* 5,16,12, cita *Gv.* 1,1-4 nella maniera seguente:

ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος, καὶ ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν θεόν, καὶ θεὸς ἦν ὁ λόγος. Οὗτος ἦν ἐν ἀρχῇ πρὸς τὸν θεόν. Πάντα δι' αὐτοῦ ἐγένετο, καὶ χωρὶς αὐτοῦ ἐγένετο οὐδὲ ἓν· ὃ γέγονεν ἐν αὐτῷ ζωή ἐστιν.

Vediamo ora il testo evangelico:

ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος, καὶ ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν θεόν, καὶ θεὸς ἦν ὁ λόγος. Οὗτος ἦν ἐν ἀρχῇ πρὸς τὸν θεόν. Πάντα δι' αὐτοῦ ἐγένετο, καὶ χωρὶς αὐτοῦ ἐγένετο οὐδὲ ἓν ὃ γέγονεν. ἐν αὐτῷ ζωή ἐστιν.

L'unica differenza sta nella punteggiatura². Infatti, i Perati, o l'estensore dell'*Elenchos* per loro, testimoniano la cesura del verso 3 usuale nell'antichità, con il segno d'interpunzione *prima* di ὃ γέγονεν come testimoniato, tra l'altro, da Origene; invece, a partire dalla tarda antichità, diverrà più frequente la cesura *dopo* ὃ γέγονεν, cesura che Teodoro di Mopsuestia è uno dei primi a leggere per via delle sue motivazioni antiariane, in quanto si sentiva spinto a sottolineare il ruolo creatore del *Logos*. Origene preferiva al contrario una lettura antignostica, secondo la quale 3b esprimesse la "non-creazione del male da parte di Dio", quindi il nulla³.

Qui non mi occuperò del complesso confronto tra il pensiero gnostico e quello cristiano fiorito intorno al *Logos*, né delle loro rispettive radici. Invece che del piano filosofico (da affrontare in un altro capitolo), mi muoverò su quello linguistico e letterario.

È noto il rapporto tra Prologo giovanneo e temi sapienziali veterotestamentari. I testi più vicini sembrano gli elogi della Sapienza personificata di *Sir.* 24, *Sap.* 6-9, *Pr.* 8. Il motivo privilegiato è quello della parola divina e delle sue funzioni: creatrice, come all'esordio della *Genesi* o in *Sal.* 33,6 e 148,5; salvatrice, come in *Es.* 55,10-11 e nei profeti (si pensi solo a *Is.* 52); vivificante, che illumina e rivela⁴. Ashton osserva che la letteratura sapienziale aveva identificato la Sapienza in vario modo: mentre la scuola deuteronomistica aveva eliminato ogni tentazione esoterica equiparandola alla *Torah*, la tradizione enochica ne aveva conservato una concezione così alta, ma anche esoterica, da ritenerla inadatta alla coabitazione con gli esseri umani. Solo con l'*Ecclesiastico* si giunse a fare agire la Sapienza nella storia, individuandone l'azione attraverso le vicissitudini del popolo ebraico. L'estensore del Quarto Vangelo, invece, si stupisce nel rilevare come il mistero sia divenuto accessibile agli uomini grazie al *Logos*, il quale, d'altro lato, è agli antipodi della Legge, ma proprio dai suoi è stato rifiutato⁵.

Tuttavia, e questo pare ancora più importante se si pensa all'impiego gnostico del passo, il Prologo giovanneo è soprattutto un *targum* dei primi versetti della *Genesi*, *targum* che applica i concetti e le immagini genesiache all'incarnazione del *Logos*⁶. In questo aspetto, esso trova la propria unità

¹Si veda il capitolo filosofico, pp.217-45, sulla cristologia doceta dei Perati.

²Cfr. C.Tischendorf, *Novum Testamentum Graece*, ed.cit., pp.739-41.

³Cfr. soprattutto l'approfondita analisi di K.Aland, *Eine Untersuchung zu Joh 1 3.4. Über die Bedeutung eines Punktes*, *Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft* 59 (1968), pp.174-209; L.Fatica, *Il Commento di Teodoro di Mopsuestia a Giovanni, 1,1-18*, *Koinonia* 13 (1989), pp.61-78, specie pp.65-66 e citp.66; J.Ashton, *The Transformation of Wisdom. A Study of the Prologue of John's Gospel*, *New Testament Studies* 32 (1986), pp.161-86, specie p.172.

⁴Cfr. J.-N.Aletti, *Le Prologue de Jean et la Sagesse*, in M.Gilbert-J.N.Aletti, *La Sagesse et Jésus-Christ (Cahiers Évangile 32)*, Paris, CERF, 1980, pp.66-69. Sul genere sapienziale, cfr. anche J.Ashton, *The Transformation of Wisdom...*, art.cit.

⁵Cfr. J.Ashton, *The Transformation of Wisdom...*, art.cit., p.169.

⁶Cfr. P.Borgen, *Observations on the Targumic Character of the Prologue of John*, *New Testament Studies* 16 (1969-70), pp.288-95.

strutturale: inoltre, l'interpretazione filoniana di *Gen.* 1,3 aveva già fatto sorgere una visione ipostatica del *Logos*¹. La ripresa dei versetti di *Genesi* e delle sue immagini e idee (Dio, luce, tenebra, creazione, vita) è particolarmente forte proprio in *Gv.* 1,1-5. Di conseguenza, si rivela primaria la struttura targumica del passo, il che travalica l'opinione espressa da numerosi studiosi secondo cui il Prologo sarebbe un inno delle origini, premesso al Vangelo in un secondo momento². Tale problema è di rilevanza qui perché potrebbe fornire la chiave del perché i primi versetti del Prologo vengano riportati dai Perati in modo identico alla tradizione, di contro a quanto avvenuto per le altre citazioni, riprese o allusioni al Quarto Vangelo, un po' più libere³. Possiamo supporre, in maniera lapalissiana, che l'esordio, di tono nettamente poetico, del Vangelo, avesse maggiori possibilità di rimanere saldo nella memoria degli ascoltatori rispetto ad altri brani meno noti; chi sostiene l'antiorità di esso come ipotetico inno potrebbe appoggiarsi a questo indizio, leggendovi una maggiore antichità dello stesso rispetto al corpo del Vangelo. Se tuttavia, il carattere principale del passo è targumico, è più facile ritenere che il Prologo, grandiosa meditazione sulla discesa del *Logos* tra gli uomini e sulla sua generazione prima del tempo, nasca da una vena speculativa, affine al resto del Vangelo e agl'interessi del suo autore, non quindi da esigenze immediatamente liturgiche. Supporre dunque che l'evangelista abbia "riciclato" qualcosa di non proprio, rasenta l'insulto alla sua intelligenza: il Prologo s'intende meglio come creazione originale (per quanto essa possa essere *pure* di natura liturgica), anche rispetto al resto dell'opera (dove le divergenze tra le due parti), volta a introdurre con consona solennità la vicenda umana del Figlio di Dio.

Il Prologo è stato molto popolare nello gnosticismo: tracce ne sono state individuate, ad esempio, nella *Epistula Petri ad Philippum* ritrovata a Nag Hammadi⁴. Tuttavia, il parallelo più stringente resta il brano analogo della *Protennoia triforme*, 47,13-34, un discorso di rivelazione strutturato su espressioni del tipo *ἐγὼ εἰμι*, talmente prossimo al Prologo giovanneo da porre il problema del rapporto tra i due passi⁵. Ménard riassume le tre possibilità che si offrono:

- 1) O *Giovanni* dipende da un modello gnostico analogo alla *Protennoia* (ma è l'ipotesi che convince di meno, perché presuppone la derivazione del Vangelo dallo gnosticismo).
- 2) O la *Protennoia* dipende dal Prologo.
- 3) Oppure entrambi discendono da un modello sapienziale comune, ipotesi oggi preferita dagli studiosi⁶.

¹Cfr. P.Borgen, *Observations on the Targumic...*, art.cit., p.290.

²Cfr. P.Borgen, *Observations on the Targumic...*, art.cit.: lo studioso offre della bibliografia sulla questione dell'inno a p.288.

³A meno che non si debba supporre un intervento correttore da parte dell'estensore dell'*Elenchos*.

⁴Cfr. K.Koschorke, *Eine gnostische Paraphrase des johanneischen Prologs zur Interpretation von « Epistula Petri ad Philippum »* (NHC VIII,2) 136,16-137,4, *Vigiliae christianae* 33 (1979), pp.383-92, che pensa addirittura ad una parafrasi dell'inno evangelico; più scettico e meno entusiastico, T.Nagel, *Die Rezeption des Johannesevangeliums im 2. Jahrhundert...*, op.cit., pp.427-41. Sull'interpretazione gnostica del Prologo si veda anche E.H.Pagels, *The Johannine Gospel in Gnostic Exegesis...*, op.cit., pp.20-50 (Valentiniani).

⁵Per un'edizione dello scritto gnostico, cfr. Y.Janssens, *La Prôtennoia Trimorphe* (NH XIII,1) (Bibliothèque Copte de Nag Hammadi, section « Textes » 4), Québec, Canada, Les Presses de l'Université Laval, 1978. Sulla problematica relativa, cfr. il breve riassunto di G.Filoramo, *Il Vangelo di Giovanni fra gnosi e gnosticismo*, in R.Penna ed., *Il giovannismo alle origini cristiane. Atti del III convegno di studi neotestamentari*, Ricerche storico-bibliche 2 (1991), pp.123-45, specie pp.130-33; E.M.Yamauchi, *Jewish Gnosticism? The Prologue of John, Mandaean Parallels, and the Trimorphic Protennoia*, in R.Van den Broek-M.J.Vermaseren edd., *Studies in Gnosticism and Hellenistic Religions presented to Gilles Quispel on the Occasion of his 65th Birthday* (EPRO 91), Leiden, Brill, 1981, pp.467-97 (con nutrito *status quaestionis* e bibliografia relativa); J.Robinson, *Sethians and Johannine Thought. The Trimorphic Protennoia and the Prologue of the Gospel of John*, in B.Layton ed., *The Rediscovery of Gnosticism. Proceedings of the International Conference on Gnosticism at Yale New Haven, Connecticut, March 28-31, 1978. II Sethian Gnosticism*, Leiden, Brill, 1981, pp.643-62, che riassume il problema nell'alternativa tra « decristianizzazione » (percorso dal Prologo allo scritto gnostico) e « cristianizzazione secondaria » (l'inverso). La discussione successiva (pp.662-70) insiste maggiormente sullo sfondo giudaico sapienziale di entrambi i documenti.

⁶Cfr. J.É.Ménard, *Le Logos de la Protennoia trimorphe et celui du IV^e Évangile*, in *Etudes coptes III. Troisième journée d'études, Musée du Louvre 23 Mai 1986* (Cahiers de la Bibliothèque Copte 4), Louvain-Paris, Peeters, 1989, pp.128-9; G.P.Luttikhuisen, *Johannine Vocabulary and the Thought Structure of Gnostic Mythological Texts*, in

Nagel, dopo un'accurata analisi del testo, sottolinea le enormi differenze di pensiero tra le due opere e, senza dimenticare il ruolo fondamentale ricoperto dallo sfondo sapienziale giudaico nella nascita e dello gnosticismo e della scuola giovannea, conclude per una derivazione di *Protennoia* da *Giovanni*, ma solo nella fase redazionale finale della prima, ponendo quindi l'interessante domanda se la versione conclusiva dello scritto gnostico possa corrispondere agli eretici combattuti nel *corpus* giovanneo¹. Tale interrogativo corrisponde a quello che ci poniamo qui riguardo ai Perati.

Non molto lontano da questa atmosfera si situa l'Eracleone riportato da Origene. È noto come l'Adamanzio ebbe a scontrarsi con l'interpretazione del commentatore eretico, che mirava alla suddivisione del genere umano in tre nature (pneumatici, psichici e illici) e a introdurre uno iato tra Antico e Nuovo Testamento². Inoltre, per quanto riguarda il ruolo creatore del *Logos*, Eracleone, da buono gnostico, riteneva che tale facoltà fosse ceduta al Demiurgo. D'altro lato, l'Alessandrino sottolineava la sussistenza propria del Verbo in contrasto con la posizione monarchiana, mentre, per quanto riguarda la sua mediazione creatrice, essa non ne esauriva il ruolo, in quanto il *Logos* possiede anche la specificità di essere ipostasi, quindi *ab aeterno*, della sapienza, in dialogo col Padre³. In effetti, come commenta la Pagels, gli gnostici, e, fra essi, Naasseni e Perati (che secondo l'autrice dovrebbero situarsi poco prima dei Valentiniani), presuppongono la ripartizione della realtà in tre zone, il che porta ad introdurre un'esegesi del Prologo a sua volta tripartita. Quindi, i presupposti teologici influenzano l'interpretazione in profondità, anche perché gli gnostici, come è noto, misconoscono il livello letterale dei Vangeli come "materiale"⁴.

5) *Elench.* 5,17,7 cita **Gv. 8,44** nella forma :

ὁ ὑμέτερος πατήρ ἀπ' ἀρχῆς ἀνθρωποκτόνος ἐστί.

Non si tratta di una citazione, ma di una parafrasi libera, sintetica, forse a memoria, del contenuto di Gv. 8,44, che suona invece:

ὑμεῖς ἐκ τοῦ πατρὸς τοῦ διαβόλου ἐστὲ καὶ τὰς ἐπιθυμίας τοῦ πατρὸς ὑμῶν θέλετε ποιεῖν.
Ἐκεῖνος ἀνθρωποκτόνος ἦν ἀπ' ἀρχῆς⁵.

H.Preissler-H.Seiwert edd., *Gnosisforschung und Religionsgeschichte, Festschrift für Kurt Rudolph zum 65.Geburtstag*, Marburg, Diagonal Verlag, 1994, pp.175-81; J.Ashton, *The Transformation of Wisdom....*, art.cit., p.182, nota 4, che osserva, forse a ragione, la posteriorità dell'inno gnostico e la sua lontananza dall'atmosfera di pensiero giovannea. Cfr. anche Y.Janssens, *Une source gnostique du Prologue ?*, in M.De Jonge ed., *L'Évangile de Jean. Sources, rédaction, théologie* (Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium 44), Leuven, Leuven University Press-J.Duculot S.A., 1977, pp.355-58, che conclude, sulla base del confronto con i primi versetti della *Genesi*, per l'antiorità del Prologo. Per una lista di paralleli e un breve confronto, cfr. C.A.Evans, *On the Prologue of John and the Trimorphic Protennoia*, *New Testament Studies* 27 (1980-81), pp.395-401, che però impiega solo delle traduzioni e sembra ignorare gli originali persino della bibliografia in tedesco; egli pare propendere per una dipendenza di entrambi gl'inni da un *milieu* sapienziale giudaico, cui aggiunge una sfumatura gnosticizzante.

¹Cfr. T.Nagel, *Die Rezeption des Johannesevangeliums im 2. Jahrhundert...*, op.cit., pp.448-64.

²Sull'interpretazione origeniana del Prologo, cfr. F.Storelli, *Il Prologo di Giovanni e il Logos origeniano*, *Nicolaus* 5 (1977), pp.209-17; D. Pazzini, *L'interpretazione del Prologo di Giovanni in Origene e nella patristica greca*, *Annali di Storia dell'Esegesi* 11/1 (1994), pp.45-56; dello stesso, *Il Prologo di Giovanni in Origene e Cirillo Alessandrino: un confronto*, in G.Dorival-A.LeBoulluec edd., *Origeniana sexta. Origène et la Bible / Origen and the Bible. Actes du Colloquium Origenianum Sextum, Chantilly, 30 août-3 septembre 1993* (Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium 118), Leuven, University Press, 1995, pp.617-25; J.S.O'Leary, *Le destin du Logos johannique dans la pensée d'Origène, Recherches des Sciences Religieuses* 83 (1995), pp.283-92.

³Cfr. D.Pazzini, *L'interpretazione del Prologo...*, art.cit. Sulla cristologia, velatamente subordinazionista, di Origene, cfr. N.Brox, « Gott »- mit und ohne Artikel. *Origenes über Joh 1,1*, *Biblische Notizen* 66 (1993), pp.32-39, secondo il quale l'Alessandrino sfruttò la possibilità di usare il termine θεός per il Cristo in modo generico, ovvero senza articolo, dato che il sostantivo possedeva ancora una gamma di significati piuttosto larga, ristrettasi a seguito dell'evoluzione dogmatica.

⁴Cfr. E.H.Pagels, *The Johannine Gospel in Gnostic Exegesis...*, op.cit., pp.20-50; per la priorità di Naasseni e Perati sui Valentiniani, cfr.p.16; sui Perati, cfr.pp.21-22.

⁵Cfr. C.Tischendorf, *Novum Testamentum Graece*, op.cit., p.844.

La ripresa è evidente: ricorre identico l'aggettivo ἀνθρωποκτόνος, assieme al complemento di tempo ἀπ'ἀρχῆς, « fin dal principio »; al tempo stesso, nella versione peratica il possessivo ὑμέτερος corrisponde al soggetto della frase evangelica ὑμεῖς, la voce « padre » è al nominativo mentre il detto evangelico lo presenta al genitivo e al nominativo si trova solo il pronome deittico ἐκεῖνος riferitogli; il verbo essere, all'imperfetto nel Vangelo e quindi descrivente su di una durata indeterminata l'attività omicida del demonio, passa al presente nel testo dei Perati, un presente parimenti atemporale, ma che fissa nel presente anche l'attività omicida, questa volta del Demiurgo, padre degli ilici. Dal punto di vista testuale, è noto che fa problema l'articolo determinativo aggiunto all'apposizione “padre” e attestato dalla stragrande maggioranza dei manoscritti, il che ha fatto pensare a improbabili genealogie diaboliche, risalenti fino al padre o addirittura al nonno di lucifero. Alcuni manoscritti invece, lo omettono; il codice K (*Cyprius Parisiensis* 63) omette τοῦ πατρός, mentre una moltitudine di altri testimoni aggiunge un possessivo; solo X omette τοῦ διαβόλου. Ho già discusso questo brano, il cui significato primario doveva essere “voi siete figli del diavolo”, cioè del male; l'aggiunta dell'articolo sarà allora da intendere come un'asperità semitica, mentre τοῦ διαβόλου come apposizione, non come genitivo possessivo¹. Resta infine da segnalare che, quanto al verbo essere nella seconda pericope, alcuni padri presentano, come i Perati, il presente².

Il testo peratico si focalizza sulla caratteristica omicida e dimentica la menzogna; il riferimento all'attività assassina del diavolo induce a sua volta a pensare all'eliminazione di Abele. R.Brown ricorda la tradizione sulla paternità demoniaca del primo assassino, da me già discussa ampiamente, e pensa, a ragione, a un parallelo implicito tra Caino e i giudei già nel versetto evangelico; la menzogna farà invece riferimento al peccato originale³. Questo brano giovanneo ha perciò dato vita ad un acre dibattito sull'antigiudaismo del Quarto Vangelo e sull'interpretazione della parola “Giudei”. In generale, si può osservare che di solito (ma non sempre) tale termine, inteso in senso negativo, esprime le autorità giudaiche responsabili della persecuzione del Cristo, a fianco di altri usi più neutri; in senso generico, sovente esso coincide con il “mondo”, ovvero con quell'insieme di realtà e volontà che respinge Gesù, anche perché il Cristo, nato in ambiente giudaico, ivi cominciò ad essere perseguitato. I giudei sono così stigmatizzati non in quanto giudei, ma solo allorché e in quanto rifiutano il Cristo e la salvezza ch'Egli porta. L'intera pericope possiede un tono

¹Cfr. il capitolo su Caino, pp.91-120, inoltre R.Bultmann, *The Gospel of John. A Commentary* (trad.ingl.), Oxford, B.Blackwell, 1971 (ed.originale tedesca, 1964), p.319; R.Schnackenburg, *Il Vangelo di Giovanni. Parte seconda*, (Commentario teologico del Nuovo Testamento 4/2), (trad.it.) Paideia, Brescia, 1977 (ed.originale tedesca, 1971), pp.383-87, in specie pp.383-84; B.Lindars, *The Gospel of John*, op.cit., 329; H.Ridderbos, *The Gospel according to John...*, op.cit., pp.315-16, che si pronuncia, come la maggior parte dei commentatori, contro le modificazioni testuali volute da Dahl per sostenere la sua ipotesi; per queste ultime, cfr. N.A.Dahl, *Der erstgeborene Satans und der Vater des Teufels*, in W.Eltester ed., *Apophoreta. Festschrift für Ernst Haenchen*, Berlin, Verlag A.Töpelmann, 1964, pp.70-85 e G.Reim, *Joh.8,44-Gotteskinder / Teufelskinder. Wie antijudaistisch ist “die wohl antijudaistischste Äusserung des NT”?*, *New Testament Studies* 32 (1984), pp.619-24, che vuole parimenti modificare il testo. Su questo celebre passo, la sua vicenda testuale e la tradizione su Caino, cfr. M.Mees, *Text und Textverständnis von Jn 8,12-59 in den Werken des Epiphanius von Salamis, Laurentianum* 20 (1979), pp.501-25 (519-25): è da notare che, a p.523, Mees ritiene i Cainiti i primi ad avere adottato una prospettiva contraria all'Antico Testamento entro il gruppo di gnostici contro cui Epifanio cita Gv. 8,44.

²Cfr. C.Tischendorf, *Novum Testamentum Graece*, op.cit., p.844.

³Cfr. R.E.Brown, *The Gospel according to John*, op.cit., p.358, che richiama a confronto Gen. 4,18 e 1Gv. 3,12-15; cfr. pure G.L.Borchert, *John 1-11*, op.cit., pp.305-6. B.Lindars, *The Gospel of John*, op.cit., p.329, rievoca invece Sap. 2,24 e non ritiene che il testo permetta di discernere allusioni alla vicenda targumica di Caino, pur ammettendo il parallelo con l'epistola giovannea. Altri pensano che la natura omicida consista nel fatto che il serpente sottrasse ad Adamo l'immortalità, il che è pure possibile: cfr. C.K.Barrett, *The Gospel according to St John...*, op.cit., p.349; H.Ridderbos, *The Gospel according to John...*, op.cit., p.315; R.Schnackenburg, *Il Vangelo di Giovanni. Parte seconda...*, op.cit., pp.384-85. M.Mees rifiuta l'allusione a Caino ed opta per quella consueta al peccato originale: cfr. M.Mees, *Text und Textverständnis...*, art.cit., p.523.

indubbiamente etico-dualistico e riflette l'opposizione tra comunità giovannea e giudaismo al termine del I sec.¹.

Vorrei richiamare l'attenzione su due fatti importanti per l'interpretazione del brano: innanzitutto, Gv. 8,44 riflette il ricordo di Caino, il figlio maggiore assassino, cui sono implicitamente paragonati i Giudei²; in secondo luogo, Neyrey afferma che la menzione dei figli di Abramo nel contesto evangelico rievoca il contrasto tra Ismaele ed Isacco, l'uno figlio maggiore respinto, l'altro minore in cui si compie la promessa³: troviamo qui *in nuce* il tema dell'opposizione tra fratelli, cui è stato assimilato in seguito lo scontro tra Chiesa e Sinagoga. In tal senso, il "figlio vero" e non "schiavo" dimora nella casa del padre, laddove l'altro no. Ancora peggio: secondo alcune interpretazioni midrashiche, Ismaele sarebbe un idolatra o avrebbe inteso uccidere Isacco, intenzione proditoria che lo allinea quindi al destino dei vari fratelli maggiori assassini (Caino, Esaù) registrati da *Genesi*. Ora i giudei sono paragonati implicitamente anche ad Ismaele: la loro testimonianza processuale è vanificata dalla loro illegittimità, come avveniva per le donne e gli schiavi; ovviamente, tale illegittimità non è che il riflesso del loro peccato. Pure Neyrey prende poi in considerazione la possibilità che la pericope possa intendersi in riferimento a Caino, figlio del demonio secondo la tradizione targumica: in tal caso, i giudei sono (o possono sentirsi) confrontati al diavolo che, secondo la leggenda giudaica, aveva fornicato con Eva, dando origine al primo omicida della storia⁴. Lo sfondo di queste espressioni è dato anche, ma non solo, dalla concreta situazione della comunità giovannea, circondata da un mondo ostile alla Parola⁵. Il contesto quindi in cui questo versetto veniva sovente ripetuto era segnato da un antiggiudaismo di origine « traumatica »: si trattava di un ambiente originariamente giudaico esso stesso, ma spinto verso posizioni di rigetto del giudaismo a causa dell'allontanamento forzato dalla Sinagoga, allontanamento poi accresciutosi con l'ammissione nella comunità di elementi derivanti dal paganesimo e in cui il « trauma » del rifiuto esacerbava la polemica. A tale contesto vanno connessi pertanto anche dei settari come i Perati, per quanto essi abbiano poi sviluppato, verosimilmente *dopo* la nascita di queste tendenze antiggiudaiche, un'esegesi peculiare.

Di conseguenza, la frase è passata tra i classici della polemica gnostica (e non solo) antiggiudaica. Mees nota una considerevole rielaborazione testuale della stessa da parte di vari gruppi eretici: Epifanio (*haer.* 38,4) la impiega contro i Cainiti, oltre che contro numerose altre sette, e, nel corso della propria argomentazione, attribuisce loro un'interpretazione di Gv. 8,44b secondo cui il diavolo sarebbe figlio del Demiurgo⁶. D'altro canto, sempre Epifanio la cita in numerose occasioni e seguendo di volta in volta la versione formale datale dai suoi interlocutori, segno che il versetto era ormai divenuto un luogo classico della polemica gnostica e anti-gnostica⁷.

¹Un buon riassunto della questione in F.Porsch, « *Ihr habt den Teufel zum Vater...* », art.cit., che è molto attento anche ai meccanismi proiettivi insiti nella demonizzazione del proprio oppositore, meccanismi che abbiamo visto all'opera nella *Protestexegese*. Cfr. anche l'ampia riflessione di R.A.Bondi, *John 8:39-47: Children of Abraham or of the devil?*, *Journal of Ecumenical Studies* 34 (1997), pp.473-98 e S.Pancaro, *The relationship of the church to Israel in the Gospel of St. John*, *New Testament Studies* 21 (1974-75), pp.396-405, che distingue distinzione tra Israele, termine dell'Alleanza di carattere religioso, e giudei, di tono etnico-politico: il nuovo Israele è il popolo di Gesù. Alcuni interpreti hanno giustamente rilevato la struttura giudiziaria del passo in cui il versetto è inserito, Gv. 8,21-59: cfr. J.H.Neyrey, *Jesus the Judge: Forensic Process in John 8,21-59*, *Biblica* 68 (1987), pp.509-41. Assai ricca l'analisi di P.Grech, *La comunità giovannea nei cc. 7 e 8 del Vangelo di Giovanni*, in R.Penna ed., *Il giovanismo alle origini cristiane...*, op.cit., pp.59-68 che, servendosi di una lettura a triplice livello (a livello del Gesù storico, risorto e della vita della comunità giovannea), connette espressamente questo capitolo, d'altronde come vari altri studiosi, al trauma dell'espulsione dei cristiani dalla Sinagoga.

²Cfr. il capitolo su Caino, pp.91-120.

³Cfr. J.H.Neyrey, *Jesus the Judge...*, art.cit., pp.522-23, 526 e 532.

⁴Cfr. J.H.Neyrey, *Jesus the Judge...*, art.cit., pp.528 e 532.

⁵Cfr. J.H.Neyrey, *Jesus the Judge...*, art.cit., p.539 e la celebre panoramica di R.Brown, *La communauté du disciple bien-aimé* (Lectio divina 115), (trad.fr.), Paris, CERF, 1983 (ed.originale americana, 1979).

⁶Cfr. M.Mees, *Text und Textverständnis...*, art.cit., pp.523-24.

⁷Cfr. M.Mees, *Text und Textverständnis...*, art.cit., pp.523-25.

All'interno del testo peratico, infatti, la pericope è ricordata inequivocabilmente in riferimento al Demiurgo, opposto consapevolmente al « Padre che è nei cieli »¹. Quest'ultimo sarebbe il Dio da cui deriva tutto ciò che esiste e da cui il Figlio trae i caratteri, le forme con le quali plasma il cosmo; l'omicida è invece il Demiurgo, arconte della materia che, sulla base delle forme trasmesse dal Figlio si occupa in modo esclusivo della generazione di quaggiù. Sembra quindi che, per distanziare il *Logos* da questo basso mondo materiale, il Demiurgo sia concepito come colui che nella pratica opera nella materia. In quanto implicato nella generazione, esso provoca quindi anche « morte e distruzione ». Ora, ἄνθρωποκτόνος compare solo in *IGv.* 3,15 e *act.Phil.* 13: e quest'ultimo passo è degno di nota. Infatti, si tratta di un brano tratto dalla versione del codice Vaticano gr. 824 del *Martirio di Filippo*: in esso, Nicanora, convinta dall'apostolo a vivere in castità, esorta il marito Tyrannos a « gettare lontano da sé le armi e il dardo del serpente assassino », con ovvia identificazione di tutto quanto non è *enkrateia* con l'opera del demonio, assimilato nel testo al serpente genesiaco (forse quello che aveva corrotto Eva?). Il passo contiene un'evidente reminiscenza lessicale del pensiero giovanneo, sia nella versione evangelica, che in quella dell'epistola, ma filtrata attraverso un pensiero enkratita: appare quindi notevole che gli *Atti di Filippo*, per quanto risalenti ad un periodo a cavallo tra IV e V sec., appartengano, come stabilito dal ricco commento di F.Amsler, all'ambiente frigio, dove si conservava memoria del culto alla « vipera », ovvero di Cibele². Siamo quindi in quello stesso ambito asiatico tradizionalmente associato a Giovanni e, per di più, ancora segnato dall'importanza di figure ofidiche, ancorché femminili.

Ovviamente, la prospettiva gnostica introduce nell'interpretazione di *Gv.* 8,44 un aspetto di predestinazione del tutto assente dal testo giovanneo, il quale insiste sulla libera volontà dei giudei che rifiutano e vogliono uccidere il Cristo, scegliendo quindi di compiere le azioni del demonio; quindi, laddove *Giovanni* presuppone un dualismo etico, i Perati ne assumono uno ontologico-metafisico³. Piuttosto interessante, restando nell'ambito dello gnosticismo, anche se valentiniano, è il confronto con Eracleone, la cui esegesi di questo versetto è riportata da Origene. Come già osservato da Trumbower, il dualismo giovanneo è talmente violento in questa pericope che in effetti esso può indurre, come avviene per Eracleone, a pensare alla predestinazione: cosa che avrebbe dato non poco filo da torcere ad Origene⁴. Il maestro valentiniano interpreta infatti questa discussa sentenza nel quadro della sua dottrina delle tre nature umane, pneumatica, psichica ed illica: laddove gli pneumatici sono predestinati alla vita del Pleroma e gl'illici alla materia, gli psichici avrebbero possibilità di scelta in una direzione o nell'altra. Quindi i giudei, che sono psichici e, stando alla tradizione valentiniana, consustanziali al Demiurgo, non possono accettare il Cristo e sono perciò « figli del diavolo » in quanto hanno deciso di aderire alla natura di quest'ultimo, che è materia, ignoranza, errore, tenebra⁵. Il valentinianesimo di Eracleone pare pertanto riecheggiare una valutazione molto oscura del Demiurgo, non lontana da quella analogamente tenebrosa dei Perati.

¹Gli ambienti gnostici erano piuttosto inclini ad elaborare simili genealogie: basti ricordare l'esempio degli Arcontici, non molto lontani dalla linea dei Perati (cfr. *Epiph.haer.* 40), oltre ai numerosi testi mandaici, manichei ed analoghi ricordati da W.Bauer, *Das Johannesevangelium* (Handbuch zum Neuen Testament 6), Tübingen, Mohr und Siebeck, 1925², p.123.

²Per il testo greco, cfr. F.Bovon-B.Bouvier-F.Amsler edd., *Acta Philippi. Textus* (Corpus Christianorum, Series Apochryphorum 11), Turnhout, Brepols, 1999, p.360; per il commento, cfr. F.Amsler, *Acta Philippi. Commentarius* (Corpus christianorum, Series Apochryphorum 12), Turnhout, Brepols, 1999.

³Su questo aspetto, cfr. R.Schnackenburg, *Il Vangelo di Giovanni. Parte seconda...*, op.cit., pp.386-87, che sottolinea anche i paralleli qumranici.

⁴Cfr. J.A.Trumbower, *Origen's Exegesis of John 8:19-53: The Struggle with Heracleon over the Idea of Fixed Natures, Natures, Vigiliae Christianae* 43 (1989), pp.138-54.

⁵Cfr. C.Blanc, *Le Commentaire d'Héracleon sur Jean 4 et 8, Augustinianum* 15 (1975), pp.81-124, soprattutto pp.116-123. Per il testo origeniano, cfr. M.Meeks, *Der Text von Jn 8,12-59 bei Origenes, Augustinianum* 18 (1978), pp.321-39.

6) *Elench.* 5,17,8 cita **Gv. 10,7 e 9**, ἐγὼ εἰμι ἡ θύρα. A parte il fatto che la versione sahidica sostituisca la parola “porta” con “pastore”, ma solo a 10,7¹, l’unica variante di rilievo riportata da Tischendorf è quella del testo naasseno *elench.* 5,8,21 che riporta ἐγὼ εἰμι ἡ πύλη ἡ ἀληθινή. Sulla base della variante sahidica, che sostituisce il “pastore” alla “porta”, alcuni commentatori hanno sottolineato che il capitolo 10, sulla figura del Buon Pastore, per quanto di argomento omogeneo, non procede in maniera lineare, anche e soprattutto a causa dell’inserzione sulla porta; tuttavia, la maggioranza preferisce non intervenire sul testo, tanto più che il fuoco del discorso intero è cristologico². Inoltre, l’autoproclamazione di Gesù come porta è parallela a quella come “Via, verità e vita” di Gv. 14,6³. La stessa discussione, poco sotto, della ricchezza di questa immagine persuaderà della sua piena coerenza con il contesto: qui desidero solo richiamare il considerevole studio della struttura del discorso compiuto da F.Genuyt, il quale osserva come la porta sia perfettamente funzionale allo sviluppo dell’argomentazione⁴.

Non c’è bisogno di insistere molto sulla parola divina ἐγὼ εἰμι, ben noto equivalente del nome di Dio YHWH e segnale epifanico tipico della cristologia giovannea. La dichiarazione, preceduta dal doppio “amen” possiede un’indubbia solennità, tipica dell’autorivelazione⁵. Secondo l’analisi lessicale di Simonis, θύρα, nella lingua della *Settanta*, non è tanto la porta fatta di battenti (in tal caso, si parla piuttosto di πύλη), quanto l’accesso, l’entrata⁶. Il passo stabilisce un’opposizione tra il il pastore, che entra per la porta, e i ladri e briganti che, in tutta evidenza, evitano di passarvi e agiscono con dei sotterfugi; in tal caso, la porta indica l’accesso *alle* pecore⁷. Poi, ricorre l’assimilazione di Gesù stesso alla porta per le pecore. L’allusione poco dopo all’“ovile” si serve del termine οὐλή, che, tuttavia, ricorre nella *Settanta* ben 177 volte, ma per indicare il Tempio e il suo atrio⁸: il discorso è qui focalizzato sul Cristo, nuovo Tempio e porta verso il cielo. Ciò è reso esplicito dalla progressione osservabile nel discorso: Gesù è prima pastore, quindi porta egli stesso cui cerca di indirizzare Israele per la salvezza, infine meta persino dei pagani:

*La metafora della porta esprime la mediazione salvifica.*⁹

¹Su questa variante, che appare una locale egiziana, cfr. P.Weigandt, *Zum Text von Joh.X 7. Ein Beitrag zum Problem der Koptischen Bibelübersetzung*, *Novum Testamentum* 9 (1967), 43-51; R.Schnackenburg, *Il Vangelo di Giovanni. Parte seconda...*, op.cit., pp.481-890 (481-82); C.K.Barrett, *The Gospel according to St John...*, op.cit., pp.370-71. In definitiva, benché il testo appaia arduo nell’insieme altrimenti dedicato al tema del Buon Pastore e non scevro di difficoltà stilistiche, i più preferiscono recepirlo così com’è. La variante sahidica ha fatto ipotizzare che l’introduzione della porta fosse un errore di comprensione dell’aramaico: ma è evidente che «pastore» è, nel sahidico, una regolarizzazione, anche perché la porta è tranquillamente menzionata al versetto 9. Cfr. C.K.Barrett, *The Gospel according to St John...*, op.cit., loc.cit.; B.Lindars, *The Gospel of John*, op.cit., p.358; A.George, *Je suis la porte...*, art.cit., pp.23-24, che invoca la libertà stilistica di *Giovanni*, pur riconoscendo che le due parti del discorso possono risalire ad occasioni differenti e si dissocia da J.Jeremias, θύρα, in *GLNT*, vol. IV, coll.605-24, il quale distingue tra le fonti di 10,1-5 e 10,7-10.

²Cfr. C.Tischendorf, *Novum Testamentum Graece*, op.cit., pp.859-60, in apparato; si veda inoltre, sulla problematica testuale e interpretativa, A.J.Simonis, *Die Hirtenrede im Johannes-Evangelium* (Analecta Biblica 29), Roma, Istituto Biblico, 1967, p.72-74 e 194-207.

³Cfr., fra gli altri, A.Georges, *Je suis la porte des brebis*, *Bible et Vie chrétienne* 51 (1963), pp.18-25, specialmente pp.22-23; R.Schnackenburg, *Il Vangelo di Giovanni. Parte seconda...*, op.cit., p.488.

⁴Cfr. F.M.Genuyt, *La Porte et le Pasteur (Jn 10,1-21). Etude sémiotique*, in J.Délorme ed., *Les paraboles évangéliques. Perspectives nouvelles. XIIe Congrès de l’ACFEB, Lyon (1987)* (Lectio divina 135), Paris, CERF, 1989, pp.375-87.

⁵Cfr. A.Bottino, *La metafora della porta (Gv.10,7.9)*, *Rivista biblica* 39 (1991), pp.207-15 (207). L’autrice ha anche pubblicato *Io sono la porta*, Roma, Istituto Biblico, 1985, che mi è rimasto tuttavia non disponibile.

⁶Cfr. A.J.Simonis, *Die Hirtenrede im Johannes-Evangelium*, op.cit., pp.98-99.

⁷Cfr., ad es., H.Ridderbos, *The Gospel according to John...*, op.cit., pp.356-59; C.K.Barrett, *The Gospel according to John*, op.cit., p.371; R.Schnackenburg, *Il Vangelo di Giovanni. Parte seconda...*, op.cit., p.484.

⁸Cfr. A.Bottino, *La metafora della porta...*, art.cit., p.211, nota 16.

⁹Cfr. A.Bottino, *La metafora della porta...*, art.cit., cit. p.213.

In tal senso, Gesù è, osserva Jeremias, *unico mediatore della salvezza*, colui grazie al quale si accede alla vita eterna promessa, in contrasto con la morte data dai briganti¹. Anche se lo sviluppo del brano ha destato qualche perplessità, l'immagine e il quadro metaforico sono chiaramente veterotestamentari: anzi, nel contesto si avverte la presenza dell'esegesi di *Sal.* 118, dove, al versetto 20, la frase "questa è la porta di YHWH" veniva di solito applicata al Messia².

Quanto al celebre tema di Cristo-porta, tale simbologia è talora messa in ombra dall'altra celebre parabola del cap.10 del Quarto Vangelo, quella del Buon Pastore, ma appare di notevole complessità anch'essa. Innanzitutto, essa si radica nell'uso proprio della pastorizia medio-orientale: come alcuni missionari anglosassoni hanno riferito, gli ovili della regione non hanno porta perché il pastore stesso dorme sdraiato sulla soglia, pronto a drizzarsi in allerta non appena qualche animale o ladro si avvicini; egli s'identifica a tal punto con il suo ruolo da asserire: "Io sono la porta!"³. Al tempo stesso, non bisogna dimenticare che nella cultura orientale, quella islamica, per esempio, il saggio è per definizione *baba*, "porta", cioè accesso alla saggezza⁴.

L'immagine della porta dà luogo a numerose metafore di conversione e di accoglienza di un messaggio, della salvezza o, viceversa, della persona che ricerca Dio (cfr. il celebre *Ap.* 3,20, oppure *At.* 14,27). Per questo, il gesto di chiudere la porta rappresenta l'autorità di giudizio del Cristo (cfr. *Mt.* 25,10)⁵. Di qui si è sviluppato il frequentissimo uso escatologico neotestamentario di indicare, con l'atto di aprire e chiudere le porte della sala del banchetto, l'accesso o l'allontanamento dalla salvezza finale⁶. Appaiono anche molto interessanti le proposte di Hawkin, che intuisce la portata ecclesiologica della similitudine e ipotizza un riferimento pure a divisioni ed eresie che sconvolgevano la comunità cristiana⁷.

Il tema della porta è inoltre già presente nell'Antico Testamento: *Gen.* 28,17 è soprattutto degno di nota, perché si tratta del brano in cui Giacobbe, dopo aver sognato la scala che giunge fino al cielo, definisce il posto in cui ha avuto la visione la "porta del cielo". La frase indica la presenza di Dio in questo luogo, ma l'immagine risale alla credenza orientale, non ignota al mondo greco, secondo cui la volta celeste possederebbe delle porte (che si moltiplicano allorché, in età ellenistica, aumenta il numero dei cieli stessi). A. George introduce il passo a confronto con il nostro evangelico, in quanto la porta del cielo da cui provengono la grazia divina e i messaggeri celesti è tipo del Cristo, unico accesso alla vita⁸. *Sal.* 77(78),23 invece si riferisce semplicemente alle "porte" che, secondo l'antica l'antica credenza biblica, serravano le acque superiori delle precipitazioni, laddove 117 (118),19-20 allude brevemente alle "porte della giustizia", quelle, appunto, del trono di Dio. La dimora stessa del Signore è immaginata come un palazzo regale, dotato di portali, che Egli apre per aiutare i suoi, per accoglierli nel suo regno (cfr. *Mc.* 1,10; *Gv.* 1,51) e attraverso cui si avanza verso la felicità

¹Cfr. J.Jeremias, *θύρα*, art.cit., specie coll.623-24; per un commento al testo, cfr. anche R.E.Brown, *The Gospel according to John (i-xii)*, op.cit., p.394; G.L.Borchert, *John 1-11*, op.cit., pp.332-33.

²Cfr. R.E.Brown, *The Gospel according to John (i-xii)*, op.cit., p.394; R.Schnackenburg, *Il Vangelo di Giovanni. Parte seconda...*, op.cit., p.484. Cade allora l'ipotesi che l'immagine sia mutuata dalla gnosi per indicare la realtà pneumatica e il Salvatore che vi conduce: cfr. J.Jeremias, *θύρα*, art.cit., specie coll.619-23; la nota 80, alle colonne 621-22, contiene numerosi paralleli, tra cui il testo sui Naasseni. Alla luce della cornice veterotestamentaria risulta pertanto incomprensibile e del tutto superato l'approccio di K.M.Fischer, *Der johanneische Christus und der gnostische Erlöser. Überlegungen auf Grund von Joh 10*, in K.W.Tröger ed., *Gnosis und Neues Testament. Studien aus Religionswissenschaft und Theologie*, Berlin, Gütersloher Verlagshaus, 1973, pp.245-66, che ritiene il passo giovanneo discendere dal mito originario gnostico (privo di attestazioni).

³Cfr. E.F.F.Bishop, *The Door of the Sheep*, *Expository Times* 71 (1959-60), pp.307-9.

⁴Cfr. E.F.F.Bishop, *The Door of the Sheep*, art.cit.

⁵Cfr. J.Jeremias, *θύρα*, art.cit., specie coll.607-9.

⁶Cfr. J.Jeremias, *θύρα*, art.cit., coll.617-19.

⁷Cfr. D.J.Hawkin, *Orthodoxy and Heresy in John 10:1-21 and 15:1-17*, *The Evangelical Quarterly* 47 (1975), pp.208-pp.208-13. L'ipotesi è tanto più valida se confrontata con il celebre lavoro di R.E.Brown, *La communauté du disciple bien-aimé*, op.cit.

⁸Cfr. A.George, *Je suis la porte...*, art.cit., p.22.

eterna (cfr. *At.* 7,55)¹. Difatti, A.George rievoca pure le porte della nuova Gerusalemme, città celeste dei salvati (cfr. *Is.* 60,11 e 62,10)². Il tema delle porte del cielo ricorre poi nell'apocalittica (*IHen.* 72,5; *III Bar.* 6,13): come rileva Barrett, il motivo descrive la recezione della verità e della conoscenza da parte del visionario da parte di un cielo da cui proviene anche la salvezza³. Il motivo sarà ovviamente non indifferente per lo gnosticismo, laddove *Giovanni* lo trasforma da escatologico a squisitamente cristologico.

Ma ancora più interessante appare uno sguardo all'interpretazione che il motivo della "porta del cielo" riceve nelle versioni targumiche. In questo quadro, il Messia dovrà radunare Israele come un gregge da oriente e occidente nel nuovo Tempio, il Tempio celeste, definito per sineddoche "porta del Signore". Quello della riunione escatologica è ovviamente già un tema qumranico: il Messia ha il compito di radunare tutti nella nuova Gerusalemme per la Pasqua dei tempi messianici, in quello che è il Tempio dei tempi ultimi, escatologico, la "porta del cielo". Non a caso, Giovanni risitua queste tradizioni nel contesto di un discorso di Gesù tenuto nella festa della Dedicazione, lasciando intendere che il nuovo, vero Tempio è il corpo di Cristo (una prospettiva probabilmente non estranea a quella dell'escatologia realizzata)⁴.

Le riprese più note e antiche nella letteratura cristiana si trovano in Ignazio, *Phld.* 9,1 e *Herm.sim.* 9,12,3,6. La testimonianza d'Ignazio non è priva di notevole interesse, dato che è l'autore posto tradizionalmente nella scia della scuola giovannea: secondo il vescovo di Antiochia, Gesù è la porta che conduce al Padre e attraverso cui sono passati tutti i grandi dell'Antico Testamento, i profeti, gli apostoli e la Chiesa⁵. Interessante anche la definizione di Cristo-porta reperibile negli *act. Ptr.* 20,5, 20,5, all'interno di un inno cristologico permeato di numerosi riferimenti evangelici. Pure la citazione in *hom.Clem.* 3,52 rimane singolarmente fedele all'intenzione originaria, indicando nell'insegnamento evangelico l'unica via di salvezza⁶: comunque, l'estensore impiega qui la parola *pu/lh*.

Vari studiosi hanno ritenuto che l'immagine della porta fosse di origine gnostica, ma tale opinione appare oggi superata⁷. Mentre *recogn.Clem.* 2,22,3 è semplicemente una ripresa giudaico-cristiana del *logion* giovanneo, ove il Cristo è definito "vero Profeta", quindi né Messia, né Dio, ed è ingresso al Regno, il motivo della porta del cielo, chiaramente cosmologico, ha successo nel sincretismo ellenistico da cui, verosimilmente, passa allo gnosticismo: gli eletti sono chiamati ad attraversare le "porte del cielo" per addivenire a una conoscenza superiore, alla vita e all'illuminazione⁸. Tra i vari esempi indicati dai commentatori, pochi sono interessanti: ad es.,

¹Cfr. J.Jeremias, *θύρα*, art.cit., coll.614-17. Cfr. anche H.Odeberg, *The Fourth Gospel*, Amsterdam, Grüner, 1968, pp.320-27, che riferisce alcuni esempi rabbinici analoghi.

²Cfr. A.George, *Je suis la porte...*, art.cit., p.22; A.J.Simonis, *Die Hirtenrede...*, op.cit., pp.248-54, che ricorda il possibile influsso del motivo esodico del Signore che guidò il suo popolo nel deserto, ricordato nel corso della festa delle Capanne.

³Cfr. C.K.Barrett, *The Gospel according to John*, op.cit., p.372.

⁴Cfr. F.Manns, *Traditions targumiques en Jean 10,1-30, Recherches des Sciences Religieuses* 60(1986), pp.135-57, che che apporta anche numerosi esempi tratti dalla letteratura targumica. Il motivo è noto nell'apocalittica pure secondo A.Bottino, *La metafora della porta...*, art.cit., p.212, che però non offre dati di riscontro. Cfr. anche A.J.Simonis, *Die Hirtenrede im Johannes-Evangelium*, op.cit., pp.160-68, che si appoggia al *Libro di Henoch*, ma ritiene, in maniera un po' forzata, che i briganti siano i rappresentanti dello zelotismo.

⁵Su questo brano, cfr. A.Bottino, *La metafora della porta...*, art.cit., pp.213-14.

⁶La fedeltà non implica tuttavia il pensiero cristologico.

⁷Cfr. H.Ridderbos, *The Gospel according to John...*, op.cit., p.357, nota 325; A. Simonis, *Die Hirtenrede...*, op.cit., pp.246-53, che sottolinea il retroterra veterotestamentario. Alcune note cursorie sul motivo della porta nello gnosticismo in R.Bultmann, *The Gospel of John...*, op.cit., p.378, nota 7 e, soprattutto, una serie di paralleli in R.Bultmann, *Die Bedeutung der neuerschlossenen mandäischen und manichäischen Quellen für das Verständnis des Johannesevangeliums, Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft* 24 (1925), pp.100-146; per la porta, cfr.pp.134-35 (tuttavia, Bultmann si avvale soprattutto di paralleli mandaici e manichei, quindi chiaramente posteriori al periodo qui studiato); cfr. pure R.Schnackenburg, *Il Vangelo di Giovanni. Parte seconda...*, op.cit., pp.484-5, anch'egli largo di brani mandaici; H.Odeberg, *The Fourth Gospel*, op.cit., pp.320-27, che cita, fra l'altro, *Ps.Sal.* 17,6 e 42,15.

⁸Cfr. J.Jeremias, *θύρα*, art.cit., coll.614-15.

act.Thom. 113,98 e 111 (al termine del celebre “Inno della Perla”) parla piuttosto della “porta del padre” come dell’entrata al palazzo divino, in chiara consonanza con l’atmosfera veterotestamentaria. Invece, in *act.Io.* 98, il titolo di “porta” (del resto già comparso come autopredicazione a 95, nel corso della danza del Cristo, e che ritornerà in un’altra litania simile a 109), ricorre in una serie di altri cristologici, in gran parte giovannei, come appellativo della croce di luce, che è in realtà il limite del tutto¹.

Di qui passiamo ad un altro impiego molto interessante e probabilmente analogo a quello peratico, riferito da Clemente Alessandrino nei suoi *exc.Theod.* 1,26,2. Lo scritto, di chiara matrice valentiniana, identifica il Figlio Unigenito Porta con Horos, il limite del Pleroma: Cristo è porta perché Egli costituisce l’ingresso per gli spirituali al mondo pleromatico, delimitato per l’appunto da Horos. In tal senso lo gnosticismo valentiniano ha rielaborato il ruolo soteriologico del Cristo sotto forma cosmologica. In definitiva, le fonti gnostiche concepiscono il ruolo di Porta proprio del Salvatore gnostico alla maniera ben riassunta dallo schema di K.M Fischer: il Padre, a capo di tutto il mondo pleromatico, invia il Salvatore al di là del punto di accesso del Pleroma, la “Porta” appunto, dove è precipitata Sophia o qualsiasi sia il nome dell’eone decaduto; al di là del limite tra mondo pleromatico e materiale inferiore, “Horos”, si trovano il Demiurgo, gli Arconti, la materia e la tenebra².

Veniamo ora all’interessante variante che si trova nel testo naasseno di Ps.Hipp.*elench.* 5,8,21, ἐγὼ εἰμι ἡ πύλη ἡ ἀληθινή. Secondo Jeremias (che appare ancorato all’erronea prospettiva di Reitzenstein sulle presunte interpolazioni cristiane alla “Predica dei Naasseni”), la menzione di πύλη invece che θύρα, sarebbe dovuta alla vicinanza del testo greco di *Gen.* 28,17. In effetti, ci troviamo qui di fronte ad un vero *testimonium* ancorato alla parola πύλη³: quest’ultima, se si legge con attenzione, viene riferita di continuo a “porte” che delimitano il mondo superiore. Assistiamo quindi ad un passaggio dalla credenza apocalittica nelle porte del cielo, ovvero della dimora di Dio, alla concezione gnostica del Salvatore-porta, che apre l’accesso verso il Pleroma, cui può giungere solo lo pneumatico. Soltanto così si può intendere l’allusione esplicita all’estasi di Paolo in *2Cor.* 12,3-4 (un’esperienza mistica che deve avere solleticato non poco l’immaginazione gnostica), oppure la menzione della visione della scala di Giacobbe in *Gen.* 28,17⁴.

Il passo peratico è da porsi quindi su questo sfondo, che evidenzia non solo l’ancorarsi del detto giovanneo nel *milieu* veterotestamentario e apocalittico, ma anche il suo influsso sul versante cristiano dello gnosticismo, come nel caso di Perati e Naasseni.

Conclusione

Quanto precede ha apportato notevoli indizi del fatto che i Perati possano aver impiegato il Vangelo giovanneo citandolo a memoria. Particolarmente indicativa è infatti la citazione di 3,14, dove il chiasmo viene “normalizzato” in un parallelismo; inoltre, anche la citazione dell’inizio del Prologo, così precisa perché forse facilitata dall’andamento innodico del brano, va in questa direzione, a fronte di riprese assai meno fedeli degli altri versetti, noti, ma meno indicativi: si direbbe anzi che, in casi come *Gv.* 10,7-9 oppure 8,44, o anche 3,17+12,47, permanga il nucleo concettuale della sentenza (il motivo della porta, oppure del diavolo omicida, o ancora il rapporto tra *Logos* e cosmo).

¹Sembra un ricordo di tematiche gnostiche sviluppate a partire da un’erronea interpretazione del brano giovanneo la domanda rivolta a Giacomo, fratello del Signore in *Eus.hist.eccl.* 2,23,8: « Qual è la porta di Gesù ? », quasi che il Cristo fosse venuto ad annunciare una forma di passaggio a una conoscenza e salvezza di tipo esoterico. È interessante osservare la persistenza di tali tematiche, probabilmente desunte da concezioni apocalittiche, in un ambito prossimo a quello giudeo-cristiano.

²Cfr. K.M.Fischer, *Der johanneische Christus und der gnostische Erlöser*, art.cit., soprattutto p.255.

³Su questa serie, un evidente *testimonium*, attirano l’attenzione già R.Bultmann, *Die neuerschlossenen...*, art.cit., p.135 e R.Schnackenburg, *Il Vangelo di Giovanni. Parte seconda...*, op.cit., p.485, nota 14.

⁴H.Odeberg non ha completamente torto nel richiamare l’affinità di queste espressioni con le speculazioni apocalittiche, apocalittiche, enochiche e della mistica ebraica sugli atri e le porte degli atri di Dio: cfr. H.Odeberg, *The Fourth Gospel*, op.cit., p.326.

Per quanto riguarda Gv. 1,23 l'allusione è invece troppo esteriore per essere convalidata. La precisione delle citazioni di Gv. 1,1-4 e 3,14 fa altresì pensare che i Perati fossero in contatto con un testo ormai abbastanza stabile del Vangelo, anche se, verosimilmente, ne fruivano soprattutto in modo orale. I settari si collocherebbero quindi in un ambito in cui la tradizione orale giovannea era piuttosto viva; il paragone con i dati offerti da Nagel, senza contare quelli già apportati in altri capitoli, incoraggia ad individuare questo ambito in quello asiatico, tradizionalmente legato al Quarto Vangelo.

Filorama ha studiato la distribuzione delle citazioni giovanne nei diversi testi gnostici: la prevalenza assoluta è lasciata al Prologo (il che non stupisce), mentre, dopo un salto del II capitolo, l'attenzione gnostica si è concentrata sul III, il dialogo con Nicodemo; Filorama distingue, al suo interno, la predilezione degli Ofiti (Perati compresi) per Gv. 3,14¹. I Perati trascelgono altri testi che hanno goduto di una larga popolarità tra gli gnostici: il cap. VIII, col tema della figliolanza dal diavolo; il motivo di Cristo-porta nel cap. X. Risulta confermata l'avversione (o indifferenza) gnostica per i segni, di contro alla predilezione per i discorsi giovannei, alimento dell'esegesi spirituale. È ovvio, come osserva Filorama, che gli gnostici (e i Perati non fanno eccezione) seguono la moda antica di produrre *excerpta* a partire da un testo e a prescindere dal significato che esso assume nel suo contesto:

*La loro, per così dire, è una lettura ermeneuticamente orientata, strumentale nel senso in cui in fondo a me pare strumentale ogni lettura ermeneutica: quello di cercare una conferma, ricorrendo a determinate tecniche esegetiche, a un'intuizione iniziale.*²

¹Cfr. G.Filorama, *Il Vangelo di Giovanni fra gnosi e gnosticismo*, in R.Penna ed., *Il giovanismo alle origini cristiane...*, op.cit., pp.123-45, specie pp.139-42. Filorama trasvola, vedendo nell'allusione al serpente di bronzo un'interpretazione allegorica, funzionale al tentativo di reperirvi il serpente genesiaco. Come abbiamo visto, la situazione non è però così semplice.

²Cfr. G.Filorama, *Il Vangelo di Giovanni fra gnosi e gnosticismo*, art.cit., cit.p.144. La frase si riferisce ai valentiniani, ma può adeguarsi pure ai Perati. Siamo però all'incrocio con la moda antica, che cerca di estrapolare dal testo delle semplici « prove scritturistiche », come le definisce Filorama, onde sostenere assunti indipendenti.

Parte filosofico - dottrinale

La filosofia dei Perati

Vediamo innanzitutto il testo che meglio espone il pensiero filosofico-teologico del gruppo, i parr. 12 e 17¹. Possiamo quindi riassumere la filosofia del gruppo nei seguenti punti:

1. Tripartizione della cosmologia. Il problema dell'eresia peratica rispetto al cristianesimo non è tanto nella concezione della Triade e del Figlio, quanto nella sua cosmologia aberrante e tripartita.
2. Dottrina del *Logos*, di chiara origine giovannea.
3. Il *Logos* peratico ha una funzione cosmologica comparabile a quella degli Apologisti.
4. Tuttavia, la differenza rispetto a loro è che i Perati indulgono a un, per così dire, "eccesso di catabasi": ovvero, data la loro cosmologia, sono obbligati a far passare il Figlio attraverso tutti e tre i livelli della realtà e l'intera storia umana, il che ne svuota necessariamente l'Incarnazione.
5. Lo stesso eccesso di catabasi può essere intravisto nella loro soluzione esegetica: se il *Logos* deve passare attraverso tutta la storia umana, egli avrà, prima di incarnarsi in Gesù, altre manifestazioni *ante litteram*, bibliche e non, queste ultime rese necessarie dall'esigenza dei pagani di inglobare nella vicenda salvifica pure la loro vicenda storica. Ma questo finisce parimenti per svuotare l'Incarnazione in un preciso tempo storico.
6. Per quanto riguarda la disposizione degli arconti, è chiara la tendenza all'enoteismo ed alla pietà astrale, per cui essi sono intermedi tra il Pleroma e la terra.
7. Infine, il sistema dei Perati non contiene alcuna entità corrispondente allo Spirito Santo, come avviene invece tra gli Ofiti più avanzati (come quelli di Ireneo).
8. In definitiva, i Perati risentono di un forte sincretismo filosofico, che attinge non solo al pensiero cristiano giovanneo, ma soprattutto a quello medio-platonico, con tracce qua e là di stoicismo. Questo sincretismo, corrispondente a quello religioso già analizzato nei capitoli precedenti, rappresenta quindi un estremo tentativo d'inculturazione del dato cristiano entro quello pagano contemporaneo, segnato in ogni caso dall'eclettismo.

Lo gnosticismo e la sua componente platonica e filosofico-eclettica

Già Nock ha espresso anni fa l'idea che lo gnosticismo sia semplicemente una forma di *Platonism run wild*². Più oltre, lo studioso ribadiva:

¹ Cfr. M. Marcovich, op.cit., pp.173-74 e 185-87.

² Cfr. A.D. Nock, *Gnosticism*, *Harvard Theological Review* 57 (1964), cit.p.266.

*...It was the emergence of Jesus and of the belief that he was a supernatural being who had appeared on earth which precipitated elements previously suspended in solution. And at Corinth and elsewhere we have to reckon also with misunderstandings of Paul's teaching for which there would have been no little excuse.*¹

Quindi lo gnosticismo sarebbe un'eresia cristiana radicata in un pensiero speculativo, ma inclusiva di materiale giudaico e di tendenze anti giudaiche, nonché di prospettive platonizzanti.

In effetti, la componente platonica del fenomeno gnostico è di tutto rispetto ed essa ha recentemente attirato l'attenzione di uno studioso del calibro di Whittaker²: fonti eresologiche del II sec. oppure scritti di Nag Hammadi contengono infatti, secondo lui, ricco ed interessante materiale platonico. Lo stesso termine Demiurgo dimostra la popolarità del *Timeo*; secondo Whittaker, proprio i Perati testimoniano *ante litteram* la struttura neoplatonica plotiniana³.

Tuttavia, Armstrong intravede una deformazione nelle idee ellenistiche e filosofiche recuperate dagli gnostici:

*...We are dealing with the use of Greek ideas, often distorted or strangely developed, in a context which is not their own, to commend a different way of faith and feeling...*⁴

D'altro lato, se gli gnostici avevano accettato la filosofia pagana in anticipo rispetto ai cristiani ortodossi e la consideravano in maniera abbastanza indifferente (né più né meno delle pratiche sincretistiche), il loro approccio ad essa era spesso meramente funzionale: essa poteva ben contenere delle scintille di verità, ma rimaneva subordinata alla rivelazione gnostica vera e propria. Perciò non era rara (e Fredouille lo dimostra sulla base di alcuni testi di Nag Hammadi) la polemica gnostica antifilosofica⁵.

Abbiamo comunque osservato che il nucleo principale di gruppi gnostici quale quello dei Perati era cristiano. Ciò implica quindi che l'originale matrice giudaico-cristiana doveva essere traspunta in un linguaggio differente, quello pagano-classico e filosofico: il che non era privo di pericoli. Hamman ha attirato l'attenzione sul fatto che il passaggio dall'aramaico o ebraico al greco comportava quello da una lingua di carattere molto concreto ad una di tendenza astratta⁶. Così la tipologia è tipicamente giudaica, a differenza dell'allegoria, greca; e quando Giovanni usa la parola *Logos* per designare il Cristo, egli opera *une acculturation révolutionnaire*, ma rischia anche dei fraintendimenti, dato che il termine possedeva una storia ellenica lunghissima.

Au lieu de christianiser l'hellénisme, le terme risquait d'helléniser le christianisme:

donde il problema della tendenza al subordinazionismo di tanta cristologia apologetica.

¹Cfr. A.D.Nock, *Gnosticism*, art.cit. cit.p.278.

²Cfr. J.Whittaker, *Platonic Philosophy in the Early Centuries of the Empire*, ANRW II,36,1, pp.81-123 (121-23); dello stesso avviso, U.Bianchi, *Anthropologie et conception du mal. Les sources de l'exégèse gnostique*, *Vigiliae Christianae* 25 (1971), pp.197-204, che sottolinea l'apporto anticosmico ed antimaterialistico tipico però dello gnosticismo.

³Cfr. J.Whittaker, *Platonic Philosophy in the Early Centuries...*, art.cit., p.123. Brevi cenni al platonismo di Valentino o di scritti ermetici quali il *Poimandres* si rinvengono in J.Dillon, *The Middle Platonists. A Study of Platonism 80 B.C. to A.D.220*, London, Duckworth, 1977, pp.384-92. La ricerca è infatti ancora agli inizi.

⁴Cfr. A.H.Armstrong, *Gnosis and Greek Philosophy*, in B.Aland ed., *Gnosis. Festschrift für Hans Jonas*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1978, pp.87-124, cit.p.101.

⁵Cfr. J.-C.Fredouille, *Points de vue gnostiques sur la religion et la philosophie païenne*, *Revue Augustinienne* 26 (1980), pp.207-13.

⁶Cfr.A.G.Hamman, *Dialogue entre le christianisme et la culture grecque, des origines chrétiennes à Justin: genèse et étapes*, in B.Pouderon-J.Doré edd., *Les Apologues chrétiens et la culture grecque* (Théologie historique 105), Paris, Beauchesne, 1998, pp.41-50. La citazione deriva dalla pagina 45.

Le preoccupazioni cosmologiche greco-romane erano inoltre del tutto estranee al pensiero giudaico, maggiormente improntato alle preoccupazioni storiche; soprattutto, il mondo pagano del II sec. nutriveva preoccupazioni antimaterialistiche lontane dalla mentalità semitica. La cosmologia possedeva, all'epoca, profonde risonanze religiose:

*...For in the early centuries of the empire, more perhaps than in any other epoch of human history, religious aspirations were obsessively intertwined with questions of cosmology.*¹

Si tratta di una filosofia a forte tinta medio-platonica, tipica del II sec. d.C.; dello stoicismo, invece, sopravvivono in questo amalgama solo lacerti terminologici. Molto pronunciata era altresì la fusione con il pitagorismo², come testimonia Numenio, che però si distingue per una notevole libertà di pensiero e creatività, venuta a mancare alla pedanteria filologica di altri medioplatonici, troppo ligi al testo. Il pitagorismo, infatti, era ritenuto trasmettere la saggezza degli antichi, rinvenibile in tutti i popoli (dove l'interesse di Numenio per il sapere giudaico), nonché nei misteri, nei poeti, come Omero, negli orfici: ciò corrisponde alla *koiné* filosofica del tempo, mista pure di aristotelismo.

L'enoteismo

Il II sec. d.C. è l'epoca del sincretismo e di un pensiero filosofico sempre più orientato in senso religioso³. La filosofia dell'epoca si è avvantaggiata grazie alla prosperità, liberalità e congiuntura favorevole dei regni di Adriano e Traiano; questo platonismo s'interessa anche alla politica, il che è evidente dalle declamazioni della Seconda Sofistica, popolarissima in Asia Minore e che si fonda sui valori della *paideia*. Letteratura e filosofia s'intrecciano, mentre la pratica didattica s'intreccia a percorsi sempre più itineranti. Al tempo stesso,

*....La vitalité, voire la virulence des sectes, n'excluent pas une lente, quoique relative, réduction des différences doctrinales, les frontières ont tendance à s'estomper entre cynisme et stoïcisme, entre médio-platonisme et néo-pythagorisme...*⁴

Queste scuole hanno però un indirizzo sempre più religioso, dato che il paganesimo non bastava a quietare le angosce relative all'aldilà, per cui prende corpo quella che André chiama « religiosità filosofica »⁵.

Il passo di *elench.* 5,14 suddivide una lunga serie di arconti o demoni astrali entro fasce che ricordano quelle planetarie: in effetti, già 5,16,1 conferma come l'anima si trovi contrapposta a questi esseri, fautori della necessità e della generazione. Nello scorrere le pagine del documento mi è venuto quindi il sospetto, osservando la loro identità prevalentemente pagana (dei ed eroi del mondo classico e barbarico, con l'eccezione di alcuni angeli, comunque facili da vedere come una sorta di semidei), che il fatto di piazzarli nelle sfere planetarie e, quindi, in una posizione non solo subordinata, ma pure antitetica a quella del *Logos*, potesse rappresentare una soluzione sincretistica,

¹Cfr. J.Whittaker, *Platonic Philosophy in the Early Centuries...*, art.cit., cit.pp.121-22.

²Sulla rinascita del pitagorismo fin da Eudoro di Alessandria e dal I a.C., cfr. J.Dillon, *The Middle Platonists...*, op.cit., pp.117-21.

³Su questo aspetto, cfr. pure A.H.Armstrong, *Gnosis and Greek Philosophy*, art.cit., specie pp.89-90.

⁴Cfr. J.-M.André, *Les écoles philosophiques aux deux premiers siècles de l'Empire*, ANRW II,36,1, pp.5-77, cit.p.55. Sul medio-platonismo, cfr. S.Lilla, *Introduzione al Medio platonismo* (Sussidi patristici 6), Roma, Istituto Patristico « Augustinianum », 1992 (collezione dei testi con traduzione). Filone è un esempio di filosofia medio-platonica che cerca di operare una sintesi tra tradizioni orientali (in questo caso ebraiche) e pensiero occidentale, passando al vaglio le prime mediante l'esegesi allegorica tipica del secondo come, nel medesimo periodo, facevano anche altri filosofi, quali Numenio e Plutarco: cfr. G.E.Sterling, *Platonizing Moses: Philo and Middle-Platonism*, in D.T.Runia et alii ed., *The Studia Philonica Annual. Studies in Hellenistic Judaism*, vol. V, Atlanta, Scholar Press, 1993, pp.96-111.

⁵Cfr. J.-M.André, *Les écoles philosophiques...*, art.cit., p.77.

ma di tono fondamentalmente cristiano, al problema della coesistenza tra Dio unico cristiano e divinità pagane. Tale soluzione dovrebbe allora radicarsi nel pensiero enoteistico così diffuso durante il II sec.

Il problema ha suscitato delle osservazioni interessanti in C.Moreschini. Come egli osserva a proposito di Apuleio, che presenta tale tendenza della cultura a lui contemporanea in modo esemplare:

....con la sua collocazione in posizione di preminenza del dio sommo e con la conservazione, in posizione subordinata, degli dei tradizionali e quindi dei demoni.... È il risvolto più esterno, il lato aperto, di quello che il platonismo insegnava nell'ambito della scuola, con una terminologia, un tecnicismo e uno stile, naturalmente, differenti.¹

Apuleio professa un "monoteismo" di marca platonica, che pone il Dio supremo al di sopra degli altri dei; questi ultimi possono essere identificati con quelli usuali del politeismo tradizionale, oppure con gli astri, ritenuti divinità dall'Accademia. Il Madaurense offre quindi un'enoteismo colto, non del tutto corrispondente all'ortodossia platonica, ma rappresentativo di tendenze religiose diffuse nei ceti elevati e derivato dalla divulgazione di elementi filosofici². In fin dei conti, pure Filone, un giudeo, appartiene a pieno titolo a questo panorama, che pone un forte accento sulla trascendenza e moltiplica gli enti intermediari tra Dio e il mondo³. Tuttavia, gli esseri intermediari tipici del mondo giudaico-cristiano non detengono la natura divina, per cui si pongono su tutt'altro livello ontologico che gli dei greco-romani.

...In questa concezione fondamentale, il contrasto tra platonismo e cristianesimo è totale: la nuova religione è disposta a fare, sì, qualche concessione nell'attribuire una potenza sovrumana ad altri esseri che non siano Dio, ma solo identificando gli dei della religione pagana con i demoni del male.⁴

È la risposta di vari Apologisti, come Tertulliano⁵. Da questo punto di vista, come osserva Moreschini, il paganesimo, anche enoteista, rimane in fondo politeista.

Una tendenza parallela del medio-platonismo è quella a occuparsi di demonologia, una demonologia prettamente platonica e collocata:

...a un livello medio di cultura, interessato, sì, a certe problematiche filosofiche, ma soprattutto all'esigenza di trovare una mediazione tra il dio sommo e l'umanità, che si trova così in basso.⁶

¹Cfr. C.Moreschini, *Aspetti della cultura filosofica negli ambienti della Seconda Sofistica*, ANRW II,36,7, pp.5101-33, cit.p.5110; la sezione sull'enoteismo giunge fino alla pagina 5120. Cfr. anche, dello stesso autore, *Monoteismo cristiano e monoteismo platonico nella cultura latina di età imperiale*, in H.D.Blume - F.Mann edd., *Platonismus und Christentum. Festschrift für Heinrich Dörrie* (Jahrbuch für Antike und Christentum Ergänzungsband 10), Münster, Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, 1983, pp.133-61.

²Cfr. C.Moreschini, *Monoteismo cristiano e monoteismo platonico...*, art.cit., pp.155-56.

³Cfr. B.A.Pearson, *Philo, Gnosis and the new Testament*, in A.H.B.Logan-A.J.M.Wedderburn, *The New Testament and Gnosis. Essays in honour of Robert McL.Wilson*, Edinburgh, T.& T.Clark Limited, 1983, pp.73-89, specie pp.77-79. Ovviamente, a differenza degli gnostici, Filone non è disposto a trasformare il Dio giudaico in un Demiurgo più o meno negativo, né le sue entità intermedie sono malvagie.

⁴Cfr. C.Moreschini, *Monoteismo cristiano e monoteismo platonico...*, art.cit., cit.p.136.

⁵Significativa è la testimonianza del più tardivo Arnobio (cfr. C.Moreschini, *Monoteismo cristiano e monoteismo platonico...*, art.cit., p.142), che sembra attribuire agli dei pagani tratti demoniaci, ma rimane ambivalente, per cui alle volte pare sottintendere che i pagani adorano divinità di livello più basso; il fatto è che egli non pone nettamente la questione della loro diversa natura ontologica rispetto a Dio. Soluzioni del genere devono essere state molto più correnti, specie nel II sec., di quanto possiamo verificare negli scritti a noi rimasti.

⁶Cfr. C.Moreschini, *Aspetti della cultura filosofica...*, art.cit., cit.p.5112.

Questi demoni sono dominati dalle passioni, il che potrebbe rappresentare il *trait d'union* con la credenza che gli astri (spesso intesi come esseri semidivini animati) suscitino le passioni e controllino la generazione¹.

Il mondo del II sec. è infatti un mondo in cui il Dio supremo diventa sempre più trascendente e lontano, mentre il *gap* tra lui e l'umanità tende a popolarsi di esseri intermedi, come demoni e divinità minori². Così, nelle parole di Osborn:

*...Platonism in the 2nd century takes on certain characteristics which fulfil a development over the centuries after Plato...First among these tendencies is a drive towards transcendence. The one supreme first principle so grows in significance that the lesser agents between it and the world are either swallowed up or left with little substance. With this transcendence goes a tendency towards theology...The drive towards transcendence on the one hand, was balanced by an appreciation of the world and its complexity on the other. For the world was seen as a cosmic whole unified by divine powers which ran through it...God was too remote to be joined easily to the world of men. He absorbed the forms within himself and became no less transcendent by doing this. But nature abhors a vacuum and into the cosmic space between God and the world came hords of demons. Demons could either be disembodied spirits who had never had a body or the souls of the departed, or the souls within living beings. But they filled the gap in a non-rational way and added to the religious rather than philosophical world.*³

Tra l'altro, questa è una tendenza profondamente radicata nella cultura microasiatica, come ha verificato Kraabel: la pietà dell'Asia minore occidentale da tempo interponeva infatti un'estrema distanza tra il Dio supremo, qualunque esso fosse, e il fedele, che si percepiva come piccolo, insignificante, preoccupato di suscitare la pietà divina. Dio appariva quindi talmente elevato da permettere l'infiltrarsi di credenze su esseri intermedi e angelici (come le idee angelologiche di *Col.* 2,8), volti ad ovviare ad un eccesso di trascendenza. In tale quadro non stupisce la ricorrente titolatura ὕψιστος, rinvenibile di frequente nelle epigrafi religiose della zona: in effetti, sia il politeismo in questa regione tendeva verso l'enoteismo, sia le divinità di origine anatolica erano connesse a montagne e immagini montane, il che ne esaltava il carattere eccelso, un tratto d'altronde del tutto spontaneo in un mondo dominato prima dalle monarchie ellenistiche, poi dall'imperatore romano⁴.

Dal punto di vista giudaico, l'enoteismo era già diffuso nella Bibbia e rappresentava la fase più arcaica delle fede in YHWH: per cui non stupisce il ritrovarlo in Filone.

Ce qui importe dans la thèse philonienne, c'est cette constatation qu'un monothéisme virtuel est toujours sousjacent à la multiplicité des dieux...

Quindi è del tutto possibile che Zeus significasse per i giudei il nome pagano del vero Dio e che i pagani, a loro volta, vedessero in YHWH Zeus. Come afferma M.Simon:

Le Très Haut des Juifs – superlatif absolu- pouvait devenir, dans une perspective païenne, le Plus Haut- superlatif relatif.

¹Cfr. la parte astrologica, pp.294-312.

²Cfr. il copioso materiale di F.Brenk, *In the Light of the Moon: Demonology in the Early Imperial Period*, ANRW II,16,3, pp.2068-2145; J.Dillon, *The Middle Platonists...*, op.cit., *passim*. Specie Plutarco, ma non solo lui, testimonia una forte ambiguità tra demoni ed anime dei defunti; del resto (e ciò è significativo per comprendere lo sfondo su cui si muovevano gli gnostici) vari intellettuali d'età imperiale, come Plutarco stesso, nutrivano una basilare diffidenza nei confronti del demonico, che meglio corrispondeva alla cultura "barbara" orientale.

³Cfr. E.F.Osborn, *The Platonic ideas in second century Christian thought*, *Prudentia* 12 (1980), pp.31-45, cit.p.31.

⁴Cfr. A.T.Kraabel, *Upsistos and the Synagogue at Sardis*, *Greek, Roman and Byzantine Studies* 10 (1969), pp.81-93.

Tra l'altro, l'impossibilità di nominare Dio era sentita in modo meno forte nella Diaspora, come lo dimostra l'uso di nomi quali *Iao* nei papiri magici e negli ambienti sincretistici. D'altro lato, i pagani ritenevano il Dio giudaico un dio anonimo; tuttavia, *Sabaoth* fu considerato un nome proprio e si diffuse pure tra i papiri magici¹.

La risposta cristiana alla demonologia pagana è esemplarmente espressa da Giustino e dagli Apologisti, che mutuano concezioni giudeo-cristiane in materia. Se da un lato essi attestano la credenza che gli angeli si vedano attribuire da Dio il governo fisico della creazione (cfr. Athenag. suppl. 10,5 e 24,3), d'altro lato essi sono convinti della malvagità dei demoni:

Pour les platoniciens, les démons, qu'ils soient bienfaisants ou malfaisants, représentent une classe de créatures. Ils ont un domaine naturel, qui est en général l'air. Ils ne sont pas foncièrement mauvais. Ils n'ont pas d'hostilité contre Dieu ni contre les hommes. Il en est tout autrement pour nos auteurs. Pour eux tous les anges ont été créés bons. Les démons sont devenus mauvais par suite d'une faute.

Così i filosofi elaborano la loro demonologia per attribuire ai demoni le funzioni cosmiche intermedie, mentre gli Apologisti hanno come scopo l'identificazione delle divinità pagane con essi². Soprattutto per Giustino, i demoni sono esseri assolutamente malefici, responsabili del peccato carnale riportato da *Gen.* 6,2 (si osserva qui una sfumatura di apocalittica), situati a metà strada tra Dio ed il mondo, allo stesso livello ontologico, ma in contrapposizione agli angeli. Le sue idee saranno ancor più avvalorate dal discepolo Taziano³. Già *Ef.* 2,2, del resto, situava le potenze nell'aria. Abbiamo visto come gli gnostici vi assimilassero le potenze astrali di cui il paganesimo cospargeva il cielo: indubbiamente Chandler ha ragione di osservare che le credenze di Giustino e degli gnostici al riguardo, fatta salva la teoria demiurgica, sono simili, in quanto l'uno e gli altri avevano bisogno di situare gli dei pagani in un sistema ordinato, quindi tra i demoni opposti al cristianesimo⁴.

Da un punto di vista teoretico, è giusto invece quanto osserva Osborn a proposito delle reazioni cristiane all'insegnamento platonico sulle forme e le idee: Ireneo e Tertulliano si rendono conto che concepire la realtà come ombra di un iperuranio ideale può portare ad ipostatizzare tali idee e a fare moltiplicare in maniera incontrollata gli eoni, così come succede tra gli gnostici. Quindi, per Ireneo, le idee trovano il loro ricettacolo in Cristo, che tutto ricapitola e che diviene l'unica immagine da imitare. Il sistema gnostico, invece, finisce per perdere razionalità e coerenza, lasciandosi andare alla deriva, ben lungi dall'autentico monismo platonico⁵. Perciò, l'ipostatizzazione continua di concetti percepibile in altri sistemi gnostici (come quello valentiniano) o la moltiplicazione degli enti divini possono rappresentare il *pendant* mitico della dottrina teoretica sulle forme e idee.

In conclusione, la tendenza peritica a sottomettere al Dio supremo decine e decine di arconti è avvalorata dall'enoteismo contemporaneo.

Il contrasto tra Dio e materia. Dualismo

¹Cfr. M.Simon, *Iuppiter-Yahvé. Sur un essai de théologie pagano-juive*, *Numen* 23 (1976), pp.40-66, cit.pp.41 e 43.

²Cfr. J.Daniélou, *Message évangélique et culture hellénistique*, Paris, Desclée-CERF, 1990², cit.p.392; cfr.pp.391-97; su Giustino p.393: i passi interessati sono pressoché ovunque nelle sue *Apologie*. Trattati analoghi si trovano in Atenagora e Clemente Alessandrino.

³Cfr. E.F.Osborn, *The Platonic ideas...*, art.cit., p.36. Questo tipo di risposta si trova già accennata in Filone e in *1Cor.* 10,19-21 e *Gal.* 4,8-10, senza contare che essa funge da sfondo all'*Apocalisse*: cfr. pure F.Brenk, *In the Light of the Moon...*, art.cit., *passim*.

⁴Cfr. W.J.Chandler, *A Comparison of the Concept of Logos in the Teaching of Justin Martyr and the Gnostics*, Ann Arbor, Michigan, UMI, 1991, pp.111-18.

⁵Cfr. E.F.Osborn, *The Platonic ideas...*, art.cit., p.37.

Come abbiamo visto, la cosmologia detiene un posto centrale nella religiosità e nel medioplatonismo del II sec.: di conseguenza, ciò implica il problema della materia. Se Platone non parla nei suoi scritti tanto di ὕλη quanto di χώρα (l'estensione spaziale indefinita), sono i medioplatonici ad appropriarsi del significato aristotelico della prima, dato che si appoggiavano al carattere sistematico dell'aristotelismo per fornire più coerenza e compattezza ai dogmi estrapolati da Platone¹. L'identificazione della χώρα platonica del *Timeo* con la materia è infatti questione complessa e provocata dall'interpretazione aristotelica, in quanto quest'ultima presuppone la causa formale e materiale. Tale identificazione è pertanto secondaria e deriva solo dal fatto che la χώρα si appaia all'indefinitezza ed alla dualità².

Quest'epoca è fondamentalmente avversa alla materia, al corpo, al cosmo, come mai era successo alla grecità prima d'ora. Ciò contrasta con la basilare convinzione platonica che l'universo sia non solo fondamentalmente buono, ma addirittura necessario (principio del male compreso, in quanto esso serve l'armonia universale e di per sé non esiste, è il non-essere). Secondo Mansfeld, la concezione gnostica di un Demiurgo malvagio o non del tutto buono era fondamentalmente estranea alla filosofia greca, dove Platone e gli Stoici nutrivano un'idea del tutto positiva della demiurgia, mentre Aristotele e gli Epicurei ignoravano il personaggio; tuttavia, il concetto gnostico di Demiurgo, di origine orientale, poteva ben inserirsi entro il quadro della filosofia contemporanea ed utilizzarla, anche grazie all'incipiente dualismo platonico-stoico, non estraneo già al pensiero pre-socratico (come quello empedocleo), onde fornire una risposta estrema ad interrogativi condivisi pure dall'ellenismo³.

Secondo Armstrong, già l'etica stoica possedeva una rigidità tale nel suo focalizzarsi esclusivo sulla virtù, ovviamente irraggiungibile, da vanificare la bellezza del creato e provocare un vero e proprio sentimento di alienazione:

*... Solid foundation ...for alienation from oneself and the mass of mankind.*⁴

Anche l'orfismo, allora molto influente, si muoveva su questa linea, mentre la poesia stessa dipingeva talora il mondo a tinte tetre. È del resto celebre il quadro tratteggiato da Dodds di quest'"epoca di angoscia"⁵.

La questione si era posta del resto per tutto il cristianesimo dell'epoca, per cui alcuni pensatori (un caso per tutti: Ermogene) avevano deviato, sotto questo influsso, lungi da una posizione cristiana accettabile per la Chiesa di allora. Questo dualismo fisico era d'altronde estraneo a quello semitico *supernatural and eschatological, not human and psychological*.⁶

Il mondo biblico contrappone cielo e terra, ma il tardo giudaismo comincerà a mostrare più spiccate tendenze dualistiche, che introducono una dimensione verticale, rilevabile pure in *Giovanni*, per cui l'"alto" contrasta con il "basso". A sua volta

*....L'immagine gnostica del mondo...separa nettamente il mondo celeste in alto dal mondo terreno in basso.*¹

¹Cfr. J.Whittaker, *Platonic Philosophy in the Early Centuries...*, art.cit., p.110.

²Cfr. E.Des Places, *La matière dans le platonisme moyen surtout chez Numénios et dans les Oracles chaldaïques*, in AA.VV. *Zetesis. Album amicorum door vrienden en collega's aangeboden aan Prof.Dr. E.de Strycker Gewoon Hooglerraar aan de Universitaire Faculteiten Sint-Ignatius te Antwerpen ter gelegenheid van zijn vijftenzestigste verjaardag*, Antwerpen-Utrecht, De Nederlandsche Boekhandel, 1973, pp.215-23 (215).

³Cfr. J.Mansfeld, *Bad World and Demiurge: A "Gnostic" Motif from Parmenides and Empedocles to Lucretius and Philo*, in R.Van den Broek- M.J.Vermaseren edd., *Studies in Gnosticism and Hellenistic Religions, presented to Gilles Quispel in Occasion of his 65th Birthday* (EPRO 91), Leiden, Brill, 1981, pp.261-314.

⁴Cfr. A.H.Armstrong, *Gnosis and Greek Philosophy*, art.cit., cit.p.94; si vedano pp.94-101.

⁵Cfr. E.R.Dodds, *Pagan and Christian in an Age of Anxiety. Some Aspects of Religious Experience from Marcus Aurelius to Constantine*, Cambridge, University Press, 1965.

⁶Cfr. A.D.Nock, *Gnosticism*, art.cit. cit.p.264.

Tuttavia, il mondo inferiore non è dipinto in termini negativi da *Giovanni* perché materiale, bensì solo perché esso comprende l'umanità che rifiuta il Cristo.

*It appears, therefore, that while the cosmos was created by the Logos..., it had not known the Logos..., but had rejected him..., who was the Word. The cosmos, consequently, is an inferior and vulgar force in rebellion against God.*²

Ciò implica che la luce raggiunge tutti gli uomini e che non esistono predestinazione, né determinismo: tutto dipende dalla libera scelta umana. Manca anche un dualismo fisico (spirito-materia) comparabile a quello gnostico, dato che in *Giovanni* prevale quello soteriologico ed etico.

*In the Fourth Gospel...we find the idea that all men are in the darkness and the suggestion that men are divided into different categories according to their response to Jesus.*³

Nel pensiero peratrico, la materia si trova al di sotto del Padre e del *Logos* ed è connotata in senso chiaramente negativo. Ad esempio, allorché gli eoni vengono detti essere κατ'εἰκόνα, "ad immagine" di quello principale, si potrebbe ricordare che i Padri, almeno a partire da Ireneo, distinguevano platonicamente, nella loro esegesi di *Gen.* 1,27, tra εἰκὼν e ὁμοίωσις θεοῦ: in *haer.* 5,6,1-2, la prima è attribuita al corpo fisico dell'uomo, la seconda al suo spirito; in *exc.Theod.* 54,2, la corrispondenza riguarda invece l'uomo ilico e psichico⁴. L'εἰκὼν è allora, forse anche in ossequio alla metafisica platonica, un mezzo di riproduzione inesorabilmente legato al mondo di quaggiù, quindi adatto agli arconti.

Il pensiero tripartito peratrico presenta delle somiglianze con quello di Numenio: il confronto con questo pensatore è degno di nota, nonostante i forti problemi di datazione che lo riguardano, in quanto egli nutriva uno spiccato interesse per il pensiero orientale, conosceva il giudaismo e forse anche il cristianesimo. Il principale esponente della scuola medioplatonica precedente Plotino e che ebbe un notevole influsso sullo stesso, nonché molto apprezzato dai cristiani, resta infatti molto difficile da datare, ma appartiene di certo al panorama filosofico del II sec., probabilmente alla seconda metà del medesimo (o intorno al 150). Nonostante che ciò complichì ulteriormente la questione del suo rapporto con gli gnostici⁵, la somiglianza col pensiero peratrico conferma questa datazione.

L'insegnamento di Numenio si distingue per la dottrina sui tre dei, che il filosofo deduce dalla seconda *Epistola* platonica e dalla convinzione che si tratti di un insegnamento pitagorico trasmesso da Socrate e Platone. Nello scritto *De bono*, egli fa riferimento obbligato al *Timeo*: la materia non partecipa dell'essere (fr. 3,9), anche se essa è un dio (fr. 52,13-14), coeterna a Dio stesso ed infinita, non soggetta al divenire (mentre gli elementi sì). Essa è origine del male, in movimento perpetuo, caotico e disordinato, laddove Dio è ordine ed armonia (fr.52,87): il movimento della materia deriva da un'anima irrazionale, che è la fonte di ogni male (in questo, Numenio segue Plutarco). L'essere pertiene invece a Dio, anche se Numenio non si riduce ad un semplice dualismo: accanto all'Essere

¹Cfr. R.Schnackenburg, *Il Vangelo di Giovanni. Parte prima* (Commento teologico del Nuovo Testamento) (trad.it.), Paideia, Brescia, 1973 (ed.originale, Freiburg, Herder, 1965), pp.606-8, cit.p.606.

²Cfr. J.H.Charlesworth, *A Critical Comparison of the Dualism in IQS III,13-IV,26 and the "Dualism" Contained in the Fourth Gospel*, *New Testament Studies* 15 (1968-69), pp.389-418, cit.pp.403-4.

³Cfr. J.H.Charlesworth, *A Critical Comparison of the Dualism...*, art.cit., cit.p.405.

⁴Cfr. J.Daniélou, *Message évangélique et culture hellénistique*, op.cit., p.115.

⁵Cfr. M.Frede, *Numenius*, *ANRW* II,36,2, pp.1034-75; J.Dillon, *The Middle Platonists...*, op.cit., pp.361-79; E.Des Places, *Le Platonisme moyen au IIe siècle ap.J.-C. : Numénios et Atticus*, *Koinonia* 8 (1984), pp.7-15. Per la questione della datazione, cfr.pp.1035-40 e 362. Il pensiero di Numenio rimane purtroppo difficilmente afferrabile a causa delle lacune delle nostre fonti: soprattutto, rimane dubbia l'identificazione dell'anima del mondo (il terzo Dio), così come la distinzione tra terzo e secondo.

supremo, egli introduce infatti un Secondo Dio, *anima mundi* che è Intelletto e possiede funzioni demiurgiche (fr. 41). Il fr. 13 lo definisce “legislatore”, il che fa supporre almeno un’analogia con la prospettiva gnostica sul Dio giudaico. Il primo Principio è quello dell’idea del Bene e l’Uno, per cui non è possibile identificare il Demiurgo con il Dio supremo indivisibile (fr. 11; per la loro distinzione, cfr. pure fr.13). Le idee devono essere implicitamente contenute nell’idea del Bene; la loro essenza dipende dalla partecipazione all’essere e al Bene caratteristico di Dio (fr. 17,4). La distinzione tra un Dio superiore e trascendente e un Secondo è inoltre condivisa da Alcino e dal neopitagorico Moderato (I sec.). In effetti, i dossografi antichi ci trasmettono la notizia di tre dei in Numenio; inoltre, il fr. 11,13-14 parla dell’identità tra Secondo e Terzo dio (cfr. pure 16,10-12). Secondo Frede, Numenio sostiene l’esistenza di tre divinità sulla base di una combinazione tra Plat.2ep.312E e 314E (che Valentino e Giustino paiono avere impiegato alla stessa maniera)¹ e in quanto il Secondo e il Terzo Dio sarebbero facce della stessa medaglia, l’uno Intelletto che contiene le idee, frutto della contemplazione del Primo Dio e modello per l’opera del Demiurgo (fr. 22), l’altro il Demiurgo applicato alla materia e coinvolto nella generazione (fr. 16). Tuttavia, nel fr. 22 di Proclo, il Terzo Dio sarebbe piuttosto il cosmo, ma Dillon ritiene vi sia un errore, dato che il Terzo Dio non è altro che frutto di una proiezione del Secondo: infatti la sua immagine, proiettandosi sulla materia, si divide e viene ad assumere il ruolo di Demiurgo e (con una certa confusione) anima del mondo². Pure secondo Frede, nell’atto di rivolgersi alla materia il Secondo Dio produce il Terzo, un essere che attivamente provvede a plasmare il cosmo. Quindi, le fonti lasciano intatto il dubbio se il Terzo Dio sia da considerare equivalente al mondo o all’anima che vi si trova. Manca tuttavia un vero e proprio anticosmismo³.

Come esistono due anime del mondo, una buona (il Demiurgo), l’altra negativa, che abita la materia, così l’uomo possiede due anime, l’una razionale, l’altra irrazionale⁴; ciò fa pensare al dualismo giudaico e qumranico. L’intelletto è di natura oltremondana e consustanziale a Dio (fr. 12 e 30). L’anima, che abbraccia pure la funzione vegetativa, è immortale, tuttavia, nella sua discesa dal mondo divino, raccoglie della materia astrale (e pertanto delle tendenze irrazionali) dalle sette sfere che attraversa, disfandosene a sua volta nel suo processo di risalita. Armstrong ritiene questa concezione maggiormente vicino allo gnosticismo: essa discenderà fino agli oracoli caldaici e a Giamblico, che fanno della materia il luogo dei demoni⁵. Era una prospettiva piuttosto corrente, dato che nel II sec. pure Massimo di Tiro fa nascere il male dalla materia, pe quanto la sua dottrina abbia un tocco divulgativo e presenti delle incoerenze⁶. D’altro lato, i fr. 11,16-17 e 16,14 dipingono il caos materiale al di sotto del Secondo Intelletto come acqua⁷: questo ambito è distintamente connesso con la generazione, così come conferma pure il fr.37, riportato da Proclo, passo in cui Poseidon soprintende alla generazione (e si ricordi come per i Perati un arconte di questo nome soprintenda all’acqua e sia pesantemente coinvolta con la generazione).

Quindi la dottrina peratica presenta forti somiglianze con quella di Numenio: innanzitutto, propone un cosmo tripartito, in cui la materia assume un ruolo nettamente negativo; in secondo luogo, la *hyle* e il caos sono connessi all’elemento liquido ed alla generazione. Il Primo Dio è del tutto

¹Questa epistola è molto apprezzata dall’esegesi filosofica del II sec., cristiana e non: cfr. A.Orbe, *Spiritus Dei ferebatur super aquas. Exegesis gnóstica de Gen. 1,2b*, *Gregorianum* 44 (1963), pp.691-730, 725; e M.Frede, *Numenius*, art.cit., pp.1054-57.

²Cfr. J.M.Dillon, *Logos and Trinity: Patterns of Platonist Influence on Early Christianity*, in *The Great Tradition. Further Studies in the Development of Platonism and Early Christianity*, Ashgate, Variorum Collected Studies Series, 1997, pp.1-13 = J.M.Dillon, *Logos and Trinity: Patterns of Platonist Influence on Early Christianity*, in G.Vesey ed., *The Philosophy in Christianity*, Cambridge, CUP, 1989, pp.1-13, in particolare p.6; dello stesso, *The Middle Platonists...*, op.cit., pp.374-75.

³Cfr. A.H.Armstrong, *Gnosis and Greek Philosophy*, art.cit., specie pp.106-9.

⁴Cfr. M.Frede, *Numenius*, art.cit., pp.1070-74.

⁵Cfr. E.Des Places, *La matière dans le platonisme moyen...*, art.cit. ; J.Dillon, *The Middle Platonists...*, op.cit., pp.375-77.

⁶Cfr. C.Moreschini, *Aspetti della cultura filosofica negli ambienti della Seconda Sofistica*, *ANRW* II,36,7, pp.5101-33.

⁷Cfr. M.J.Edwards, *Middle Platonism on the Beautiful and the Good*, *Mnemosyne* 44 (1991), pp.161-67 (162).

trascendente, mentre il Secondo racchiude le idee e le trasmette alla materia, allo scopo di plasmarla. Pone invece problema il Terzo Dio: i Perati parlano di materia, tuttavia anche di un Demiurgo-arconte, contrapposto al Padre e responsabile di γένεσις e φθορά, il quale a sua volta riceve dal Figlio “le impronte” destinate a plasmare la ὕλη. Tuttavia, la sua connotazione nettamente negativa è antitetica rispetto a quella, fondamentalmente buona, del Demiurgo-anima del mondo di Numenio, mentre ricorda invece l'*anima mundi* malvagia, imprigionata nella materia. Secondo Dillon però, il Demiurgo di Numenio è buono solo per partecipazione alla bontà di Dio, quindi non per natura propria, il che implica già un certo scadimento della natura divina ed un approssimarsi allo gnosticismo¹; il Demiurgo stesso è una figura, non del tutto malvagia, ma neanche propriamente positiva, con cui il medio-platonismo si trastullerà non poco². Secondo la Lancellotti:

Appare evidente, nello gnosticismo triadico, la sovrapposizione e il tentativo di conciliazione tra due figure, entrambe demiurgiche, ma corrispondenti a concezioni diverse: quella platonica, buona e necessaria, che imprime alla materia-ricettacolo le forme delle idee, affinché il mondo attuale sia il migliore possibile, e quella, invece, più strettamente gnostica, che qualifica in termini negativi il cosmo attuale e attribuisce al creatore materiale del mondo sensibile il regime di generazione-morte che lo governa

e che sarebbe identico al Dio veterotestamentario³. Questo Demiurgo possiede però anche connotazioni astrologiche.

Tornando alla tripartizione del cosmo, essa è quindi non solo modellata su *Fil.* 2,10 (zona celeste, terrena ed infera⁴), ma corrisponde pure al medio-platonismo contemporaneo, specie a quello di Numenio e ad una cosmologia di stampo ellenistico⁵. Essa, tuttavia, è presente pure, almeno per quanto riguarda il mondo sensibile, in Filone, che, stando a Dillon, l'avrebbe desunta da Senocrate⁶. Senocrate⁶. In definitiva, ciò corrisponde allo schema mentale medio-platonico del II sec., avverso alla materialità e che inframeette tra quest'ultima e il Dio supremo una *Mesotes* più o meno ampia e ricca di esseri intermediari. La parte infera corrisponde invece all'acqua: si è osservato più volte che la zona esterna del cosmo è immersa nell'elemento liquido identificato con Kronos ed i suoi arconti ed antitesi del fuoco del *Logos*. È come se la concezione semitica, secondo cui la terra è circondata dall'Oceano, fosse stata fusa sincretisticamente con il modello planetario ellenistico. Non stupisce allora che l'anonimo estensore introduca, per corroborare la sua visione, l'esegesi allegorica di Omero di stampo medioplatonico, allora molto in voga anche tra i cristiani, e che interpreta in tal senso la tremenda acqua di Stige⁷. Si sa infatti che gli gnostici, non meno dei Medio-platonici

¹Cfr. J.Dillon, *The Middle Platonists...*, op.cit., pp.369 e 375.

²Cfr. J.Dillon, *The Middle Platonists...*, op.cit., p.170.

³Cfr. M.G.Lancellotti, *I Perati, un esempio di cosmologia gnostica*, in D.Pezzoli Olgiati-F.Stolz, *Cartografia religiosa. Organizzazione, codificazione e simbologia dello spazio nei sistemi religiosi = Religiöse Kartographie. Organisation, Darstellung und Symbolik des Raumes in religiösen Symbolsysteme*, Bern, P.Lang, 2000, pp.131-56, cit. pp.134-35.

⁴Questo triplo genitivo esprime in Paolo delle entità spirituali, forse in parte legate al destino ed ostili a Dio, come era tipico della demonologia pagana: cfr. J.Gnilka, *La Lettera ai Filippesi* (Commentario teologico del Nuovo Testamento), (trad.it.), Brescia, Paideia, 1972 (ed.orig. tedesca, Freiburg, Herder, 1968), p.225. La frase ha un parallelo in Ignazio, *Tr.* 9,1.

⁵Secondo Orbe, l'esegesi gnostica di *Gen.*1,2b è stata adattata ai presupposti triadici cosmologici dell'epoca: cfr. A.Orbe, *Spiritus Dei ferebatur super aquas...*, art.cit., p.722.

⁶Cfr. J.Dillon, *The Middle Platonists...*, op.cit., pp.168-69.

⁷Sull'esegesi allegorica medio-platonica, cfr. J.Daniélou, *Message évangélique et culture hellénistique*, op.cit., pp.80-86. I Perati sono solo menzionati alla pagina 84. D'altronde, l'allegoresi della poesia era nata con gli Stoici: cfr. R.M.Grant, *Theological Education in Alexandria*, in B.A.Pearson-J.E:Goehring edd., *The Roots of Egyptian Christianity*, Philadelphia, Fortress Press, 1986, pp.178-89 (179).

consideravano Omero alla stregua di un teologo a conoscenza di una rivelazione precedente quella cristiana, ma velata dall'allegoria e perciò bisognosa di esegesi.

Vorrei infine far notare i diversi aggettivi impiegati dai Perati per il Padre ed il *Logos*. Ἀγέννητος, è, secondo Daniélou, un'espressione medio-platonica, che rimanda direttamente a Plat.*Tim.*52a: associato ad ἀνόλεθρος, descrive il mondo intelligibile, alieno ad ogni mutamento e corruzione, in contrasto con la realtà sensibile. Giustino lo recupera nel prologo del *Dialogo*, quando narra delle sue esperienze precedenti la conversione (cfr. 5,1); in seguito, lo riserva al Dio supremo (cfr. *Iapol.* 14,1), al Padre in opposizione al Figlio, come se, in rapporto con quanto affermato dai medio-platonici, solo al Dio supremo spettasse l'assenza d'inizio e fine tipica della divinità. Il termine è pure aristotelico e già presente in Ignazio (*Eph.* 7,2)¹. Dal medio-platonismo l'aggettivo rifluirà anche nell'uso gnostico, mentre il parallelo ἀγέννητος, con un ν solo ed ignoto agli Apologisti, appartiene all'apologetica giudaico-ellenistica ed indica la condizione increata di Dio². D'altro lato, se il *Logos* è detto dai Perati *autogenetos*, ciò è perfettamente riflesso dalla terminologia impiegata da Giustino in *dial.* 61,1.

La teologia del Logos-la tradizione greca

La teologia dei Perati pone al centro del proprio sistema il *Logos*, un *Logos* che trasmette le forme presenti nella mente del Padre per plasmare con esse la materia e che quindi ha una funzione cosmologica e creativa (moto discendente). Di seguito, egli però deve recuperare i "semi" pneumatici sparpagliati nel cosmo (funzione soteriologia ed ascendente)³.

All'origine di questa concezione si trova un fondamentale problema filosofico, mai chiarito in maniera sostanziale fin dai tempi di Platone: la relazione tra il sommo Bene platonico e il Demiurgo del *Timeo*. Nella tradizione platonica più tarda, il Demiurgo finirà d'altronde per possedere un'esistenza divina a se stante, in complesso rapporto con un altro ente, l'*anima mundi*. Così Numenio distingue tra i due; nel caso di alcuni pensatori, come Filone, le funzioni demiurgiche vengono attribuite allora al *Logos*, posto poi in subordine rispetto a Dio e cui l'Alessandrino riserva degli attributi personalizzanti. In ogni, caso, secondo questo modello, abbiamo un Dio supremo trascendente e molto lontano dalla realtà mondana, ed un secondo ente, investito di un'attività demiurgica⁴.

La tradizione greca del *Logos* cominciava con Eraclito, che lo riteneva il principio immanente del cosmo, ragione e fuoco da cui si sviluppa e trae le proprie norme il tutto e che il tutto mantiene in vita: da questo elemento universale (materiale e non divino) ha origine anche la razionalità umana, per cui persino il frammento eracliteo citato dai Perati afferma come l'umidità e il freddo le siano nocivi. Non per nulla Cordero trova strano che il Vangelo giovanneo sia stato redatto proprio ad Efeso, patria del filosofo greco; il termine *Logos* era infatti popolare nella mistica filosofica microasiatica⁵. Tuttavia, il *Logos* materiale di Eraclito ha poco a che fare con quello evangelico

Il pensiero eracliteo si prolungava nello stoicismo, dove il *Logos* equivale allo *pneuma* e fuoco originario, elemento primordiale del cosmo, del tutto materiale. Esso è, al tempo stesso, la

¹Cfr.A.Wartelle, *Quelques remarques sur le vocabulaire philosophique de saint Justin dans le Dialogue avec Tryphon*, in B.Pouderon- J.Doré edd., *Les Apologistes chrétiens et la culture grecque* (Théologie historique 105), Paris, Beauchesne, 1998, pp.67-80 (69).

²Cfr. J.Daniélou, *Message évangélique et culture hellénistique*, op.cit., pp.298, 303-4 e 312.

³Ph.Perkins, *Logos christologies in the Nag Hammadi codices, Vigiliae Christianae* 35 (1981), pp.379-396, nota 4, p.393, sbaglia del tutto affermando che il racconto dei Perati è di esclusiva natura astrologica ed asserendo testualmente che essi (come i Naasseni) non sarebbero interessati al *Logos* di per sé (!). Anche se ella è corretta quando afferma che la teologia gnostica del II sec. rifiuta di identificare il *Logos* con il Dio supremo o con Gesù incarnato –alla pagina 382-, dubito che il concetto di *Logos* possa essere così marginale. Si noti la somiglianza dei Perati con il *Vangelo di Verità*, la *Protennoia Triforme* ed il commento di Eracleone, dove il *Logos* assume un'attività creativa.

⁴Cfr. J.M.Dillon, *Logos and Trinity...*, art.cit.

⁵Cfr. M.G.Cordero, *El "Logos de Filón y el « Logos » del prologo al Cuarto Evangelio*, *Sciencia Tomista* 120 (1993), pp.209-42 e 433-61, in questo caso, pp.213-16.

razionalità universale, natura e provvidenza, entità divina e principio attivo dell'universo. Tuttavia, il *Logos* non è né creatore, né Demiurgo, né prototipo e neanche intermediario della creazione, ma solo l'energia che pervade il tutto ed è intrinsecamente connessa alla materia. Questo *pneuma* contiene i semi di ogni ente, i λόγοι σπερματικοί, che trasmettono la razionalità e la vita ad ogni essere; l'uomo stesso ne partecipa e riceve ragione e moralità. Il *Logos* permette pure la conoscenza e la conoscibilità di ogni oggetto¹. Come è noto, *Logos* è uno dei nomi della divinità stoica².

Eraclito e gli stoici non sono gli unici a conferire una tale importanza al *Logos*: esso fa la sua comparsa anche nel pensiero di Platone, dove il Demiurgo (detto pure *Nous*) organizza secondo razionalità (*logos*) ed armonia la materia, cioè in ossequio al modello proposto dalle idee ed alla ragione³. Non si può negare una certa somiglianza tra il doppio movimento attribuito dai Perati al *Logos* (verso il Padre prima, per raccogliere le idee; verso il cosmo poi, ove le deposita) e la teoria stoica del λόγος ἐνδιάθετος e προφορικός nella trasposizione fattane dai pensatori cristiani: come è noto, infatti, la dottrina che, nello stoicismo, riguardava la distinzione tra pensiero concepito ed espresso tramite la parola viene dai cristiani applicata all'evoluzione del *Logos* concepito dal Padre e generato in vista della creazione, per cui la sua essenza si sviluppa in due stadi⁴.

Il *Logos* è al centro del pensiero di vari esponenti della filosofia e teologia tra I e II sec. La cultura contemporanea era caratterizzata in partenza da un eccesso di trascendenza, come si è visto, il che conferiva al Dio supremo sempre più i tratti del *rex otiosus*, mentre l'attenzione dei fedeli si concentrava sulla divinità ad esso seconda, insignita di funzioni cosmologiche, si tratti del Demiurgo di Numenio o di altri esempi analoghi⁵. Nel medio-platonismo dell'epoca esso funge da intermediario tra Dio e materia, ed è principio formale e di vita, demiurgo che provvede a plasmare la materia e a trasformarla nel cosmo ordinato in quanto contiene tutte le potenzialità pensate da Dio⁶.

Comunque, in definitiva, il pensiero classico sul *Logos* non possiede tratti storici, in quanto lo tratta come un principio cosmologico eterno⁷. Ben diversa sarà la situazione nella tradizione sapienziale giudaica.

Tradizione sapienziale giudaica

Già nella letteratura mesopotamica la parola divina (identificata con la sua sapienza) possiede un'immane efficacia, un potere dinamico, che si esplica sia nel creare e nel dare la vita, sia nel distruggere; pensieri analoghi vengono formulati dalla saggezza egizia⁸. A sua volta, la parola divina biblica, דבר, opera nella storia, a partire dalla creazione, fino alla rivelazione della *Torah* o dei profeti, in modo infallibile⁹.

¹Cfr. M.G.Cordero, *El "Logos de Filón ..."*, art.cit., per gli stoici, pp.217-23.

²Sulla cosmologia stoica, cfr. M.Pohlenz, *La Stoà* (trad.it.), 2 voll. Firenze, La Nuova Italia, 1978 (rist.anast. dell'ed.italiana 1967; ed.orig.tedesca, Göttingen, 1959), pp.119-44; R.B.Todd, *The Stoics and their Cosmology in the first and second Centuries A.D.*, ANRW II,36,3, pp.1365-78.

³Cfr. M.G.Cordero, *El "Logos de Filón..."*, art.cit., qui p.216.

⁴Cfr. M.Spanneut, *Le stoïcisme des Pères de l'Église de Clément de Rome à Clément d'Alexandrie* (Patristica Sorbonensia 1), Paris, Ed. du Seuil, 1957, pp.310-12; secondo J.Daniélou, *Message évangélique et culture hellénistique*, op.cit., 325, si tratta però di *vulgata* filosofica. L'unico apologista a distinguere chiaramente tra *Logos proforikos* ed *endiathetos* è Teofilo. Si noti che nel medio-platonismo le idee possiedono una potenzialità eterna, già attiva entro Dio, senza dovere essere sottoposte ad un'evoluzione paragonabile a quella in due stadi qui attribuita al *Logos*. Sembra qui che le idee risiedano nel Figlio e siano attive a partire dalla processione eterna-dal Padre. Cfr. M.J. Edwards, *Clement of Alexandria and his doctrine of the Logos*, *Vigiliae Christianae* 2000 54 (2), pp.159-177.

⁵Cfr. R.Turcan, *La royauté de Mithra*, in G.Sfameni. Gasparro ed., *Agathé Elpis. Studi storico-religiosi in onore di Ugo Ugo Bianchi* (Storia delle Religioni 4), Roma, L'Erma di Bretschneider, 1994, pp.361-72.

⁶Cfr. M.G.Cordero, *El "Logos de Filón..."*, art.cit., pp.223-24.

⁷Cfr. M.G.Cordero, *El "Logos de Filón..."*, art.cit., p.224.

⁸Cfr. M.G.Cordero, *El "Logos de Filón..."*, art.cit., pp.225-27.

⁹Cfr. M.G.Cordero, *El "Logos de Filón..."*, art.cit., pp.227-29.

La tradizione sapienziale giudaica sviluppa il concetto di Sapienza attribuito di Dio nell'espletamento della sua opera in brani capitali come *Pr.* 8,22 e 31,55, *Sap.* 6,12; 7,22-8,1 e 9,9, *Sir.* 24,3-12: per questo, il primo luogo della sua manifestazione è la creazione. Soprattutto in *Sap.* 9,1-2, la Parola di Dio e la sua Sapienza assumono tratti paralleli in funzione della creazione dell'uomo. Si noti però che questi brani non vanno al di là di una personificazione poetica¹.

Una menzione particolare merita la riflessione giudaica sulla *Torah*, che spesso assume caratteri di mediatrice tra Dio e l'uomo, in quanto rende il Primo presente al secondo. Inoltre, essa viene spesso considerata come preesistente, strumento e consigliera allo scopo della creazione, guida morale suprema per l'uomo, vita del mondo ed addirittura figlia di Dio². Nei *targumim* invece fa la sua comparsa il concetto di *memrah*, ovvero "parola di Dio", eufemismo circonlocutorio per evitare il nome divino, così come avvenne poi per la *shekinah*, "presenza di Dio"³.

Di seguito, sembra che il concetto di *Logos*, così come presentato da Filone, fosse stato precorso da Aristobulo nel II sec. a.C.⁴. Tobin nota che la frequenza di questo concetto è rilevabile in particolare particolare in ambiente alessandrino⁵.

Filone

Di seguito, il principale esponente giudaico di un pensiero focalizzato sul *Logos* è Filone, che si muove nell'orbita del medio-platonismo. È lui il primo ad ipostatizzarlo in maniera esplicita.

*...Philo's Logos speculation is the most far-reaching attempt at hypostatization within the Hebrew tradition...*⁶

Filone conferisce un'esistenza indipendente al *Logos* quale termine medio (alla maniera medio-platonica) tra il Dio trascendente ed il mondo. Dio infatti non può essere coinvolto dai processi della natura materiale, per quanto la perfezione del cosmo non possa che derivare dalla sapienza divina⁷.

*...In This Logos, a hypostatized "world of ideas" is to be found, constituting the pattern of the created material world. The material world, in its turn, comprehends immanent forms reflecting the hypostatized "world of ideas".*⁸

Dio infatti pensa il mondo intelligibile (il complesso delle idee), modello di quello sensibile: le idee, attraverso il *Logos*, detto allora *spermatikos*, divengono allora *logoi spermatikoi*, principi seminali e archetipo della realtà (concetto questo, desunto dallo stoicismo)⁹: si veda il passo esemplare di *op.mund.* 20, dove viene recuperata l'immagine del sigillo, non lontana dalle coeconnessioni immaginifiche dei Perati.

¹Cfr. M.G.Cordero, *El "Logos de Filón..."*, art.cit., pp.229-31. Sul ruolo della parola divina nella Bibbia e nella tradizione sapienziale giudaica, cfr. B.L.Mack, *Logos und Sophia. Untersuchungen zur Weisheitstheologie im hellenistischen Judentum* (Studien zur Umwelt des Neuen Testament 10), Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1973.

²Cfr. M.G.Cordero, *El "Logos de Filón..."*, art.cit., pp.235-39.

³Cfr. M.G.Cordero, *El "Logos de Filón..."*, art.cit., pp.239-42.

⁴Cfr. T.H.Tobin, *The prologue of John and Hellenistic Jewish speculation*, *Catholic Biblical Quarterly* 52 (1990), pp.252-69, specie p.256.

⁵Cfr. T.H.Tobin, *The prologue of John and Hellenistic Jewish speculation*, art.cit., nota 16, p.257.

⁶Cfr. R.Holte, *Logos spermatikos, Christianity and the Ancient Philosophy*, *Studia theologica* 12 (1958), pp.109-68, cit. cit. p.123.

⁷Cfr. T.H.Tobin, *The prologue of John and Hellenistic Jewish speculation*, art.cit., pp.265-66.

⁸Cfr. R.Holte, *Logos spermatikos...*, art.cit., cit.p.123.

⁹Cfr. J.Dillon, *The Middle Platonists...*, op.cit., p.159.

Fonte dell'intelligibilità del cosmo, il *Logos* è pertanto sede di un'intelligenza che, in Filone, va ancora al di là delle categorie personali¹. Al tempo stesso, e in senso più stoico, il *Logos* è la razionalità che tutto pervade, fonte di ogni virtù. Immagine di Dio, il più prossimo a Lui ed il più elevato tra gli esseri intellettuali (Secondo Dio, in quanto medio tra Dio e uomo, né generato, né ingenerato), esso è modello e strumento della creazione (Demiurgo), “idea delle idee”, archetipo e mondo intelligibile che contiene tutto; perciò abbiamo una creazione in due tempi, prima l'emissione del *Logos*, quindi, attraverso di Lui, la nascita del mondo sensibile e l'unificazione di tutto quanto è disperso². Ciò si ispira ovviamente anche alle speculazioni giudaiche sulla *memra*, che implica il piano di Dio sulla creazione e s'identifica poi con la Legge, nonché con la Sapienza. Filone chiama così il *Logos dunamis*, Primogenito di Dio, Figlio di Dio. Anche le idee sono dette *dunameis*, termine che la *Settanta* ormai ipostatizzava per conto suo nella frase Κύριος τῶν δυνάμεων e in altre simili. Ma non si dimentichi che Filone, in *fug.* 133, assimila il *Logos* anche allo *pneuma*, un'assimilazione sottintesa dal fatto che, tra i Perati, l'acqua è simbolo di morte. Secondariamente, il *Logos* filoniano è, soprattutto, modello dell'uomo, l'*Anthropos* di *Gen.* 1,27, archetipo a sua volta della creazione dell'essere umano vero e proprio di *Gen.* 2,7 (cfr. *leg.all.* 3,96); esso conduce l'anima alla visione ed assimilazione di Dio, dà accesso a Lui grazie al suo rapporto privilegiato con la Divinità suprema³. Infine, anche in Filone e in connessione con l'esegesi di *Gen.* 1,2-5, il *Logos* è datore di vita, pure se in maniera meno diretta che in *Giovanni* e solo in quanto partecipe del soffio divino⁴. In definitiva, conclude Tobin, Filone e *Giovanni* condividono categorie analoghe di pensiero, ma il secondo non deriva immediatamente dal primo. Tuttavia, come afferma Nock sempre a proposito di Filone⁵:

...much as He discourses on abstractions and hypostases (e.g., the Wisdom and the Word of God), He shows no mythopoeic faculty.

Come sappiamo, la mitopoiesi è infatti caratteristica gnostica.

Per concludere, vorrei attirare l'attenzione sui rapporti un poco ambigui che sussistono tra il *Logos* e la Sapienza, considerata come sua madre in *fug.* 109 e *leg.all.* 1,65; altrove, *Sophia* è posta allo stesso livello del *Logos* (*op.mund.* 24)⁶. Questo genere di ambiguità avrebbe forse contribuito a generare confusione in merito alle entità intermedie, specie in ambito gnostico.

Giovanni

L'altro grande punto di riferimento nella riflessione sul *Logos* è, durante il I sec., l'evangelista Giovanni, che presenta la missione del Figlio secondo uno schema di discesa ed ascesa (incarnazione e glorificazione) ed è il primo a definirlo, per l'appunto *Logos*, μονογénéης e θεός. Il testo principale di riferimento è, ovviamente, il Prologo del Vangelo, che riflette la speculazione sapienziale giudaica, ma che forse non manca anche di riferimenti all'ambiente intellettuale efesino⁷. Per esempio, la metafora della luce, impiegata da Giovanni per definire il *Logos* e la realtà

¹Cfr. T.H.Tobin, *The prologue of John and Hellenistic Jewish speculation*, art.cit., p.266.

²Cfr. M.G.Cordero, *El “Logos de Filón...”*, art.cit., pp.433-42; T.H.Tobin, *The prologue of John and Hellenistic Jewish speculation*, art.cit., pp.257-60; J.Dillon, *The Middle Platonists...*, op.cit., p.160.

³Cfr. T.H.Tobin, *The prologue of John and Hellenistic Jewish speculation*, art.cit., pp.260-62: l'autore è attento anche alle sottili divergenze tra Filone e Giovanni nel definire il rapporto di figliolanza tra Dio e *Logos*.

⁴Cfr. T.H.Tobin, *The prologue of John and Hellenistic Jewish speculation*, art.cit., p.265.

⁵Cfr. A.D.Nock, *Gnosticism*, art.cit., cit.p.263. Nega invece che il *Logos* di Filone possa assurgere al grado di “secondo Dio” mediatore F.E.Brenk, *Darkly beyond the Glass: Middle Platonism and the Vision of the Soul*, in S.Gersh-C.Kannengiesser edd., *Platonism in Late Antiquity* (Christianity and Judaism in Antiquity 8), Notre Dame, Indiana Press, 1992, pp.39-60 (48).

⁶Cfr. M.G.Cordero, *El “Logos de Filón ...”*, art.cit., p.446.

⁷Su questo aspetto, cfr. J.Ashton, *The Transformation of Wisdom. A Study of the Prologue of John's Gospel*, *New Testament Studies* 32 (1986), pp.161-86. Sulla base di paralleli giudaici e qumranici, Ashton ritiene che l'inno si innalzi

realtà divina, è una metafora cosmica tipica della tradizione sapienziale, poi ripresa dall'apocalittica e dallo stesso medio-platonismo¹. Se il legame con la tradizione sapienziale giudaica è ormai sicuro, così si può dire pure di quello con l'esegesi dei primi versetti genesiaci².

Innanzitutto, egli sviluppa il concetto di preesistenza: anche Paolo aveva concepito la persona del Cristo come decreto pre-esistente di salvezza e creazione, impiegando una terminologia simile a quella filonica. Il vocabolo *Logos* mantiene il senso di “parola pronunciata, rivelazione”, una rivelazione che avviene per due assi: la creazione, di cui è strumento, e l'incarnazione (cfr. Ap. 19,11-16), senza contare che il Cristo è pure il suo Vangelo.

*Jésus est la Parole de Dieu qui existe dès avant le monde et qui fut prononcée dans le monde lors de la création et de l'incarnation...Sa mission devient ainsi l'expression de son essence.*³

È il *Logos* che comunica la salvezza e conferisce il potere « di diventare figli di Dio », superando così di gran lunga la *Torah*⁴.

Il referente veterotestamentario è di sicuro il concetto di *memrah*, la Parola di Dio che agisce e crea, ma che non è ancora personale; ancora più prossima, la Sapienza esiste fin dai primordi ed assiste Dio nell'opera creativa (cfr. Pr. 8 e Sir. 24). Soprattutto questi ultimi due passi sembrano avere influito fortemente su Giovanni. Questi preferisce tuttavia il termine al maschile *Logos*, innanzitutto per una questione di concordanza di genere con Gesù⁵, in secondo luogo perchè la Sapienza era di solito identificata con la *Torah*: definizioni del Cristo come Sapienza (cfr. ICor. 1,24) anche se basate più sul ruolo salvifico di Gesù che sulla sua essenza, ed, eventualmente, speculazioni alessandrine, possono avere posseduto un influsso non secondario sul pensiero dell'evangelista.

Per quanto il Prologo sia certamente indirizzato a dei Greci, la cultura greca, Eraclito e lo stoicismo rimangono al margine; per quanto riguarda Filone anche se quest'ultimo concepisce il *Logos* come un essere distinto da Dio e dotato di caratteristiche divine, quello giovanneo è *personnel et transcendant*⁶. Ma l'aspetto più unico del Prologo è la sintesi *Logos-sarx*, ovvero l'affermazione, inaudita per i pagani, che il *Logos* si è fatto carne ed in un uomo ben preciso, Gesù di Nazareth: il paradosso è portato agli estremi nel Quarto Vangelo.

*Un Grec ne pouvait probablement imaginer un contraste plus grand qu'entre « Logos » et « sarx », surtout quand on y rattachait encore l'idée d'une passion et de la mort du Logos-principe incarné.*⁷

Rensberger ha proposto di recente una lettura sociologica molto interessante del Vangelo di Giovanni. Esso sembra infatti di primo acchito opporre ad un pensiero di carattere universalistico un settarismo richiuso su se stesso; Rensberger invece propone con audacia una prospettiva del tutto nuova: il Quarto Vangelo parlerebbe per una setta dissidente da una maggioranza “ortodossa”, cioè la Sinagoga; l'estensore del Vangelo, in posizione minoritaria, priva di forza e vittima di esclusione e persecuzione, proprio per questo avrebbe spinto all'estremo la sua cristologia.

al *Logos* giovanneo, “il piano di Dio” fatto carne, attingendo alla tradizione sapienziale, rielaborata nel senso che la saggezza, solitamente inaccessibile, è ora a portata dell'essere umano. Sulla relazione con Efeso, cfr. M.G.Cordero, *El “Logos de Filón ...”, art.cit.*, pp.447-51.

¹Cfr. K.Von Stuckrad, *Das Ringen um die Astrologie. Jüdische und christliche Beiträge zum antiken Zeitverständnis* (Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten 49), Berlin-New York, De Gruyter, 2000, p.545.

²Cfr. T.H.Tobin, *The prologue of John and Hellenistic Jewish speculation*, art.cit.

³Cfr. A.Grillmeier, *Le Christ dans la tradition chrétienne. De l'âge apostolique au concile de Chalcédoine (451)*, Paris, CERF, 2003 (nouv.ed. corrigée, fondata sull'ed. Freiburg, Herder, 1990³), pp.187-99, cit.p.190.

⁴M.G.Cordero, *El “Logos de Filón...”, art.cit.*, pp.451-54.

⁵T.H.Tobin, *The prologue of John and Hellenistic Jewish speculation*, art.cit., nota 12, alla pagina 255.

⁶Cfr. A.Grillmeier, *Le Christ dans la tradition chrétienne...”, op.cit.*, cit.p.195.

⁷Cfr. A. Grillmeier, *Le Christ dans la tradition chrétienne...”, op.cit.*, cit.p.196.

*It was precisely from the everyday life struggles of the Johannine Christian community that John's christology emerged, and, because of the nature of those struggles, what emerged was a christology with deeply sectarian traits.*¹

La cristologia giovannea nasce così come “anti-dogma”, in risposta polemica all’indurimento della Sinagoga: essa potrebbe essere definita “dogma” in quanto verità da accettare, ma non rispecchia ancora una formula fissata ed istituzionalizzata, bensì una verità da credere e vivere. *Giovanni* vive di paradossi e contraddizioni, a livello stilistico, come teologico:

*John is about the uniting of irreconcilables and the breaking of unities, the crossing of boundaries and the creation of dualities, the turning of blindness into sight and the dismissing of the sighted into darkness.*²

Di qui Rensberger arriva a formulare l’ipotesi che proprio l’incarnazione, l’unione di *Logos* e carne potesse fare scandalo:

We are so used to the ways that incarnation has been worked into various Christian theologies that we easily miss the immensity of the claim that is being made in those words ho Logos sarx egeneto, “the Word became flesh”, and the shock that they must have given to the first people who heard them.

*...Mind-Logos, logismos, nous- was by definition superior to and essentially other than the material and sense-perceptible in general, and so human flesh in particular.*³

Non per nulla la razionalità era di solito associata con il maschio, mentre i sensi, le passioni e la carne con la femmina. Gli uni dovevano dominare gli altri.

*The dualism of Logos ad flesh thus furthered the interests not of rebels but of the men who maintained and benefited from the social order.*⁴

Perciò, asserire che il *Logos* si è fatto carne è semplicemente, come afferma Rensberger, *outrageous*. Si ricordi anche che “carne” significa la realtà umana, mentre la materia, come soggetto filosofico e come costituente del mondo e della realtà, non è soggetto che rientra nella discussione giovannea⁵.

In questo quadro si può comprendere l’estrema novità, nonché il trauma indotto dalla cristologia giovannea. Il mondo greco (e Paolo lo aveva capito), non era pronto per un tale *shock*. Vedremo come la risposta gnostica rappresenterà sostanzialmente il tentativo di diluire questa novità e di “addomesticarla”: non stupisce quindi che siano sorte tendenze docete.

Gli Apologisti

Dopo il Prologo di *Giovanni*, è fondamentale il ruolo degli Apologisti, che offrono una prima risposta speculativa al problema della teologia trinitaria. Con le parole di Kelly:

...Christ's pre-existence, it should be noted, was generally taken for granted, as was His role in creation as well as redemption. This theme, which could point to Pauline and Johannine parallels, chimed in very easily with the created functions assigned to Wisdom in later Judaism.The

¹Cfr. D.Rensberger, *Sectarianism and Theological Interpretation in John*, in F.F.Segovia ed., « *What is John ?* » II. *Literary and Social readings of the Fourth Gospel* (SBL Symposium Series 7), Atlanta, Scholars Press, 1998, pp.139-56, cit.p.148.

²Cfr. D.Rensberger, *Sectarianism and Theological Interpretation in John*, art.cit., cit.p.150.

³Cfr. D.Rensberger, *Sectarianism and Theological Interpretation in John*, art.cit., cit.pp.151-52.

⁴Cfr. D.Rensberger, *Sectarianism and Theological Interpretation in John*, art.cit., cit.p.154.

⁵Cfr.D.Rensberger, *Sectarianism and Theological Interpretation in John*, art.cit.

*solution they proposed, reduced to essentials, was that, as pre-existent, Christ was the Father's thought or mind, and that, as manifested in creation and revelation, He was its extrapolation or expression. In expounding this doctrine they had recourse to the imagery of the divine Logos, or Word...*¹

Sono loro che elaborano poco per volta il concetto di *creatio ex nihilo*²; essi tuttavia si ispirano più a Filone, che a Giovanni, ed alla filosofia greca, non senza tenere conto del pensiero stoico. Così, Giustino sviluppa il suo pensiero creazionistico a partire dalla *vulgata* medio-platonica del II sec. e dalla sua interpretazione del *Timeo*³.

Non è un caso se Spanneut osserva che non parlano tanto di Gesù, quanto di *Logos*, alla maniera dei filosofi contemporanei⁴. Inoltre, di solito non danno grande peso alla preesistenza del *Logos*, in quanto esso diviene Figlio al momento dell'emanazione in vista della creazione⁵: si opera quindi un sottile contrasto tra l'invisibilità del Padre e la visibilità (nel senso di capacità di manifestazione) del Figlio, l'eternità atemporale dell'Uno e la collocazione nel tempo dell'altro⁶.

Un caso particolare è Giustino, quello forse ove, secondo Daniélou, il parallelo con l'ellenismo è più forte: tant'è vero che egli avvicina il *Logos* attribuito di Cristo ad Hermes (cfr. *Iapol.* 22,2) e pare calcare soprattutto sul suo ruolo cosmologico, appoggiandosi alla già menzionata seconda *Epistola* di Platone in *Iapol.* 60,7 (cfr. *Plat.Tim.* 36,b-c)⁷. Quest'ultimo passo dell'apologista è rimasto celeberrimo: esso eguaglia il *Logos* all'*anima mundi* medio-platonica. È indubbio che i Perati seguissero la stessa rotta e, come abbiamo già osservato, Giustino non è forse ignaro delle implicazioni astrologiche del brano platonico⁸. Daniélou vi vede un riflesso del pensiero del *Timeo*, nella modulazione di Albino, specie per quanto riguarda il ruolo del *Logos* che dà forma (senza funzioni creative) alla materia e funge da suo modello⁹. Anche Andresen vede nella *Logoschristologie* dell'Apologista il riflesso della dottrina platonica dell'*anima mundi*, contenuta nel *Timeo*, ma rivissuta attraverso il medio-platonismo (ne offre un esempio il celebre passo di *Iapol.* 60)¹⁰. In quanto forza che agisce sul cosmo, il *Logos* è anche detto *dunamis*, ovvero, nelle parole di Andresen, *wirkende Kraft*, che tutto pervade e tiene insieme:

¹Cfr. J.N.D. Kelly, *Early Christian Doctrines*, London, Black, 1968⁴, cit.p.95. Nelle pagine precedenti Kelly tratteggia la cristologia angelologica. Sul confronto dell'incipiente cristologia del *Logos* con il medio-platonismo e il pensiero Greco in genere nei primi secoli dell'era cristiana, cfr. A.Grillmeier, "*Christus licet vobis invitis deus*". *Ein Beitrag zur Diskussion über die Hellenisierung der christlichen Botschaft*, in A.M.Ritter ed., *Kerygma und Logos. Beiträge zu den geistesgeschichtlichen Beziehungen zwischen Antike und Christentum. Festschrift für Carl Andresen zum 70. Geburtstag*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1979, pp.226-57.

²Cfr. J.N.D.Kelly, *Early Christian Doctrines*, op.cit., p.85 (specie su Teofilo); F.Chapot, *Les Apologues grecs et la création du monde. A propos d'Aristide*, *Apologie 4,1 et 15,1*, in B.Pouderon ed., *Les apologues chrétiens et la culture grecque...*, op.cit., pp.199-218. Atenagora rimane ambiguo quanto alla caratterizzazione della materia: ora la descrive come un substrato, ora come l'insieme degli elementi; ma dato che da questi ultimi sono tratti gl'idoli fabbricati dall'uomo, egli applica alla materia gli aggettivi propri dei materiali, peribili e in divenire, a differenza del Dio eterno. Cfr. J.N.D. Kelly, *Early Christian Doctrines*, op.cit., 83-104. Del resto, nonostante tutti gli sforzi, non è possibile reperire in Filone un insegnamento esplicito in proposito: cfr. J.Dillon, *The Middle Platonists...*, op.cit., p.158.

³Cfr. C.Andresen, *Justin und der mittlere Platonismus*, *Zeitschrift der neutestamentliche Wissenschaft* 44 (1952-53), pp.157-95 (163-64).

⁴Cfr.M.Spanneut, *Le stoïcisme des Pères de l'Église...*, op.cit., pp.296-97.

⁵Cfr. M.Giunchi, *Dunamis et taxis dans la conception trinitaire d'Athénagore*, in B.Pouderon ed., *Les apologues chrétiens et la culture grecque...*, op.cit., pp.121-34, qui p.122.

⁶Cfr.M.Spanneut, *Le stoïcisme des Pères de l'Église...*, op.cit., pp.297-99.

⁷Cfr. J.Daniélou, *Message évangélique et culture hellénistique*, op.cit., pp.318 e 106-8, dove spiega che Giustino segue la linea interpretativa facente capo a Numenio ed ereditata da Plotino per la sua dottrina delle tre ipostasi.

⁸Cfr. *supra* la parte astrologica, pp.294-312.

⁹Cfr. J.Daniélou, *Message évangélique et culture hellénistique*, op.cit., pp.319-20.

¹⁰Cfr.C.Andresen, *Justin und der mittlere Platonismus*, art.cit., pp.188-90. L'Apologista fonde *Tim.* 36b e 34a-b, applicando entrambe le pericopi al Figlio.

*Das Kreuz ist das Symbol jener "Kraft", d.h. des Logos, die als kosmisches Prinzip die Einheit des Universum sicher.*¹

La croce rappresenta il Figlio di Dio, ma essa è pure, in accordo con il pensiero medioplatonico, quello "schema" che fornisce la struttura base dell'universo e secondo cui agisce il Demiurgo². Segue la conversione medio-platonica del concetto stoico di *logos spermatikos*, trasformato in un principio cosmologico e in *anima mundi*: si muove in tal senso pure Plutarco, che, analogamente, elimina il materialismo della concettualità stoica e la spiritualizza³. Tuttavia, Giustino attribuisce al *Logos* i medesimi titoli cosmologici del Padre, in quanto (e in questo egli si distingue dai Perati) l'*anima mundi* non solo contempla le idee insite nella mente divina (come in Albino e nei Perati), bensì è identico ad esse: nei Perati l'identificazione non è così netta, bensì il *Logos* è detto solo accogliere, come un ricettacolo, le idee.

In proposito Chandler osserva più volte che l'eclettismo di Giustino e la sua apertura mentale devono averlo spinto al dialogo (ancorché punteggiato di disapprovazione) con i coevi gnostici (e cfr. *dial.* 35): difatti lo studioso segue la traccia del confronto tra il pensiero dell'Apologista e quello settario⁴. Giustino, similmente alla concezione emanazionistica filonica⁵ introduce il *Logos* come Secondo Dio in contrasto con il monoteismo giudaico (cfr. es. *dial.* 56,4) e gli attribuisce le epifanie veterotestamentarie, seguendo un uso già filonico (cfr. *som.* 1,228-30 e 1,70). Da Filone, Giustino deriva anche la molteplicità dai nomi del *Logos* (angelo, Figlio, Dio ecc.), ma, soprattutto, la sua ipostatizzazione e distinzione da Dio (*Isom.* 65 e *leg.all.* 2,86; per Giustino, cfr. *dial.* 56,4-11). Fonte d'ispirazione deve essere stato di sicuro il brano platonico di *Ti.*34ab, sull'anima del mondo che è distinta da Dio⁶. Secondo Hofrichter, Giustino dovrebbe aver conosciuto *Giovanni*, come dimostra il ricorrere nella sua opera del titolo *μνογενής* (cfr. *dial.* 105,1; *Iapol.* 33,6)⁷.

D'altro lato, Giustino rende presente il *Logos* in tutta la storia umana, soprattutto mediante la sua azione cosmologica prima, quindi attraverso l'ispirazione dei Profeti, tuttavia, la sua principale apparizione resta l'Incarnazione mediante la nascita da Maria.

¹Cfr. C.Andresen, *Justin und der mittlere Platonismus*, art.cit., pp.191-92, da cui proviene la citazione.

²Cfr. C.Andresen, *Justin und der mittlere Platonismus*, art.cit., p.193.

³Cfr. C.Andresen, *Justin und der mittlere Platonismus*, art.cit., pp.176-77. Sul *Logos* in Plutarco, cfr. J.Dillon, *The Middle Platonists...*, op.cit., p.200.

⁴Cfr. W.J.Chandler, *A Comparison of the Concept of Logos in the Teaching of Justin Martyr and the Gnostics*, op.cit. Chandler, pur non negando l'influsso medio-platonico e forse anche stoico su Giustino, afferma che la mancanza di paralleli precisi ci impedisce di scorgere in lui un medio-platonico o un filosofo *tout court* (ad esempio, la dottrina del *Λογος σπερματικός* reca il nome di un concetto stoico, ma ha un sapore ben lontano dallo stoicismo), lasciando capire che egli è sempre e innanzitutto, un cristiano. L'ellenismo di Giustino è quindi quello del ceto colto dell'epoca: lo stesso, secondo Chandler, si può dire degli gnostici, i cui agganci con la filosofia contemporanea resterebbero superficiali. La tesi dello studioso contiene idee interessanti, come la convinzione che Giustino sia entrato in contatto con gli gnostici, il che concorda con i risultati di queste pagine: tuttavia, rimane del tutto ipotetico l'avviso da lui espresso che le differenze concettuali tra *Dialogo* e *Apologie* siano dovute ad un'evoluzione indotta dal confronto con lo gnosticismo.

⁵Tuttavia, è arduo rinvenire agganci precisi tra i due pensatori, anche se qualche contatto deve esserci stato: cfr. W.J.Chandler, *A Comparison of the Concept of Logos...*, op.cit., pp.44-54. Le somiglianze sono allora da imputarsi al comune sfondo giudeo-ellenistico.

⁶Cfr. P.Hofrichter, *Logoslehre und Gottesbild bei Apologeten, Modalisten und Gnostikern. Johanneische Cristologie im im Lichte ihrer frühesten Rezeption*, in H.J.Klauck, ed., *Monotheismus und Christologie. Zur Gottesfrage im Hellenistischen Judentum und im Urchristentum* (Monotheismus und Christologie 138), Freiburg-Basel-Wien, Herder, 1992, pp.186-217 (187-93).

⁷Cfr. P.Hofrichter, *Logoslehre und Gottesbild...*, art.cit., pp.193-97, che però preferisce pensare all'influsso di una tradizione soggiacente il Vangelo che a quello diretto dello stesso. Hofrichter ritiene che Giustino si sia servito della tradizione giovannea con la circospezione che troppi autori scorgono nella tradizione cristiana del II sec.: cfr. però il mio A.Magri, *Notes sur la réception de Jean au II siècle. L'idée gnostique de canon*, in G.Aragione-E.Junod-E.Norelli edd., *Le canon du Nouveau Testament. Regards nouveaux sur l'histoire de sa formation*, Genève, Labor et fides, 2005, pp.117-40. Secondo l'autore, inoltre, il Vangelo non indulgerebbe troppo sul tema della preesistenza del *Logos*, meglio sviluppato da Giustino, mentre quest'ultimo parrebbe non preoccuparsi dell'unità tra Padre e Figlio.

...Von seiner letzten Erscheinung in der Geburt aus Maria kann man nicht nur den Sinn aller früher Erscheinungen, das heisst aller Worte des Logos begreifen...sondern in ihr wird auch offenbar, dass sich der Logos Gottes in seiner Kraft endgültig gegenüber den Dämonen durchgesetzt hat.¹

Credo che nessuno abbia osservato quanto una concezione del genere potesse servire d'ispirazione ad un brano quale quello peratiano di *haer.* 5,16, in cui il *Logos* si rivela attraverso la storia biblica, prendendo forma, volta per volta, in un personaggio della tradizione. In effetti, a volte, a causa della sua dottrina del Λόγος σπερματικός (che approfondiremo tra breve), si ha l'impressione che per Giustino il *Logos* sia presente in Gesù solo in maniera più intensa. Inoltre, pare talora che egli trascuri l'anima del Cristo e si limiti a descrivere una simbiosi carne-Verbo; d'altronde, in altri passi, l'anima del Cristo appare con maggiore evidenza². Per i Perati, senza dubbio, queste apparizioni del *Logos* nella storia perdono consistenza, ma la fanno perdere, in senso docetico, anche all'Incarnazione: un *Logos* troppo presente finisce per essere un *Logos* poco presente (almeno in termini cristiani ortodossi) e da cui si ritrae progressivamente la concretezza dell'Incarnazione.

Gli gnostici e la polimorfia del Logos

Secondo i Perati, il *Logos* non si manifesta una volta sola, bensì molteplici volte, assumendo la forma ora di Caino, ora di Esaù, ora del serpente e così via; al tempo stesso, non esiste un solo *Nous* o *Logos*, bensì uno per ognuna delle tre sezioni dell'universo. La sua presenza quindi all'interno della creazione è molteplice e mutevole, a seconda del contesto.

Hofrichter ha individuato le radici di questo tipo di cristologia (ravvisabile pure in altri testi gnostici) nella *dreischichtigen Antropologie des Platonismus*, il che offrirebbe un quadro a tre livelli: Padre e Figlio; *Logos*; uomo. La triplicità dell'assunto teologico resta valida anche se i Perati non paiono distinguere sufficientemente tra Figlio e *Logos* che, comunque, appartiene al livello medio, interessato alla trasmissione delle idee dalla mente del Padre alla materia³. La concezione dei Perati può ricordare allora quanto affermato in seguito da Origene (*quod non est assumptum non est sanatum*) e l'idea che il *Logos* deve prendere varie forme nel passare attraverso la creazione onde redimerla: l'Alessandrino fa quindi assumere al Cristo anche la forma di un angelo, ma ciò avrebbe indotto a pericolose derive mitologizzanti, come avvenuto nella gnosi⁴. Ora, l'idea che il *Logos* cambia forma, è tipicamente gnostica.

A cause des tendances gnostiques et docétistes, la structure solide du Jésus terrestre fut dissoute. Même dans la vie terrestre, la figure de Jésus n'est plus fermement posée. C'est ainsi que nous trouvons dans certains écrits la supposition d'une multiplicité de formes dans la vision du Christ.⁵

Un brano emblematico è senza dubbio *Acta Iohannis* 88-93, vera e propria *paganisation hellénistique de la forme du Christ*¹. Ma anche Elena, compagna ed egeria di Simone, viene definita

¹Cfr. B.Studer, *Der apologetische Ansatz zur Logos-Christologie Justins des Märtyrers*, in A.M.Ritter ed., *Kerygma und Logos. Beiträge zu den geistesgeschichtlichen Beziehungen zwischen Antike und Christentum. Festschrift für Carl Andresen zum 70. Geburtstag*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1979, pp.435-48, cit.p.447.

²Cfr. A.Grillmeier, *Le Christ dans la tradition chrétienne....*, op.cit., pp.144-47.

³Cfr. P.Hofrichter, *Logoslehre und Gottesbild....*, art.cit., pp.202-10. Non mi convince l'equiparazione funzionale operata da Hofrichter tra modalismo e gnosticismo, per cui in quest'ultimo Padre e Figlio condividerebbero lo stesso spirito. L'articolo contiene anche altre idee a mio avviso fuorvianti: ovvero il paragone, operato sulla base di uno scarso rigore metodologico, tra questa *Schichtenchristologie* a tre livelli con le tre tentazioni di Gesù, le tre fasi del suo processo e, in breve, vari episodi tricotomici del Vangelo. Ciò mi lascia molto perplessa, perché implica un passaggio da una tricotomia strutturale ontologica ad una evenemenziale e puramente narrativa. Il confronto con Paolo in *1Tes.* 5,23, che distingue tra spirito, anima, corpo potrebbe invece essere più corretto, in quanto relazionerebbe la struttura antropologica a quella cosmologica e, conseguentemente, cristologica. Parimenti dubbio è il paragone con le tre divinità principali del nuovo Regno egizio.

⁴Cfr. A.Grillmeier, *Le Christ dans la tradition chrétienne....*, op.cit., pp.230-31.

⁵Cfr. A.Grillmeier, *Le Christ dans la tradition chrétienne....*, op.cit., cit.p.256.

definita da Grant una *incostant incarnation* di un'entità divina; Simone stesso è Dio non incarnato, bensì "apparso" come uomo².

Idee del genere comportavano un indubbio slittamento verso il docetismo. Secondo Orbe, solo i valentiniani erano dei veri doceti, a differenza degli Ofiti di Ireneo, dei Perati e dei Naasseni: specie i primi accettavano la nascita verginale e quindi la carne del Cristo³. Tuttavia, Grillmeier ricorda che nel platonismo il vero essere è quello ideale, mentre quello illico, ancorché consistente, rimane apparenza, δόξα, donde la sua natura materiale, ma relativa⁴.

Secondo la Franzmann,

*....The more texts affirm the earthly contact of the Jesus figure, the more physical his flesh should be, with the necessity of splitting his being in heavenly and earthly nature; the more illusory the earthly context...the less need he has for real flesh, with no necessity for a division of his being into two natures...*⁵

D'altro lato, il termine "carne" non è sempre chiaro nei testi gnostici, anzi, talora esso è decisamente da interpretare in senso illusorio. La Franzmann ricorda allora che, per esempio, in *Protennoia* il Logos dimora in varie entità per ogni sfera: l'autrice precisa che più che dimorare,

taking up residence, si dovrebbe parlare di *clothing-changes*. *Even putting on the human garment of flesh cannot in any way be considered as taking on real humanity or taking up residence as a human being in the world*⁶.

Infatti, corpo e realtà materiale sono considerati dominio degli arconti; il Cristo è straniero nel mondo, per cui la sua figura si è resa *accessibile* agli pneumatici, ma resta estranea al livello di quaggiù.

È evidente come tutto ciò potesse portare a tendenze docetiche. Il Nuovo Testamento parla di Gesù su due livelli, quello dello Spirito, divino, e quello della carne, umano; il docetismo invece (da δόκεῖν), considera la realtà fisica del Cristo come solo apparente, ma non reale e così la sua sofferenza. Di solito gli studiosi ritengono doceti solo coloro che si esprimono distintamente in questo senso e non includono nell'etichetta credenze più svariate, quali quelle della polimorfia sopra enunciata. Kelly perciò, più che di eresia, preferisce parlare di un "atteggiamento", che contagiava anche Marcione e gli gnostici. Ignazio e Policarpo attaccano così credenze di stampo doceta, mentre alcuni settari, come i valentiniani, ritenevano Gesù di sostanza psichica: il Cristo spirituale, a sua volta, sarebbe stato impassibile⁷.

¹Cfr. A.Grillmeier, *Le Christ dans la tradition chrétienne....*, op.cit., cit.p.257. Lo studioso ipotizza che l'influsso decisivo provenga dalla concezione egiziana di Horus.

²Cfr. R.M.Grant, *Jesus after the Gospels. The Christ of the Second Century. The Hale memorial Lectures of Seabury-Western Theological Seminary 1989*, Westminster-Louisville, Kentucky, John Knox Press, 1990, pp.43-45, cit.p.43.

³Cfr. A.Orbe, *La teologia dei secoli II e III: il confronto della Grande Chiesa con lo gnosticismo*, (trad.it.), vol.I, Piemme Casale Monferrato-Editrice Pontificia Roma, 1995 (ed.originale spagnola Roma, Ed.Pontificia Università Gregoriana, 1987), p.273.

⁴Cfr. A.Grillmeier, *Le Christ dans la tradition chrétienne....*, op.cit., nota 157, p.274.

⁵Cfr.M.Franzmann-M.Lattke, *Gnostic Jesuses and the Gnostic Jesus of John*, in H.Preissler-H.Seiwert edd., *Gnosisforschung und Religionsgeschichte. Festschrift für Kurt Rudolph zum 65.Geburtstag*, Marburg, Diagonal-Verlag, 1994, pp.143-54. Solo le prime pagine sono di M.Franzmann.

⁶Cfr.M.Franzmann-M.Lattke, *Gnostic Jesuses and the Gnostic Jesus of John*, art.cit., cit.p.147.

⁷Cfr. A.Grillmeier, *Le Christ dans la tradition chrétienne....*, op.cit., pp.141-42. Grillmeier classifica gli Ofiti di Celso ed Origene ed i Nicolaiti tra gli gnostici che non necessitano di un salvatore e per i quali la gnosi sarebbe allora sufficiente. Non sono del tutto d'accordo, perché il dossier di Celso ed Origene è parziale; inoltre, l'autore non spiega che cosa intende per "Nicolaiti": una rapida scorsa al capitolo relativo, pp.439-62, basta ad afferrare la complessità della questione inerente. I valentiniani penserebbero invece ad una discesa incompleta del Salvatore, che non raggiunge la sfera materiale: quindi lo triplicano (cfr. p.280).

In definitiva, possiamo concludere che esisteva un “docetismo allargato” che, in qualsiasi maniera si presentasse, svalutava l’Incarnazione: è pure da aspettarsi che persone come Ignazio non andassero molto per il sottile nel distinguere tecnicamente le varie tendenze di esso. Ogni setta ne forniva poi la propria interpretazione. I Perati rientrano a pieno diritto in questa tendenza, data la multiforme manifestazione del *Logos* nella vicenda salvifica, il che non poteva fare a meno che affievolirne la consistenza incarnata. D’altronde, la dimensione corporea era, come già visto, non troppo ben vista dalla cultura greco-romana di quest’epoca. Infine, questa dottrina delle manifestazioni successive, che ho definito pure “eccesso di catabasi”, pare la versione gnostica del motivo alessandrino della Sapienza biblica che inabitava in successione i patriarchi ed i profeti (cfr. *Sap.* 7,27). Sicuramente, le due concezioni sono legate, anche se i Perati rappresentano una deriva che “ontologizza” l’idea sapienziale ene fa, alla maniera ellenistica, una sorta di metensomatosi.

Il Logos spermatikòs e Giustino

I Perati sembrano condividere questa concezione che, tra i cristiani, è tipica di Giustino. Il concetto si trova soprattutto nelle sue due *Apologie*, per cui un frammento del *Logos* che governa tutto il mondo è presente nella mente di ogni essere umano sotto forma di seme. Secondo Hamman, l’Apologista si rifà all’eclettismo, parzialmente sincretistico, del medio-platonismo stoicizzante a lui contemporaneo¹. Tuttavia, questa dottrina è lasciata abbastanza implicita, per cui a volte sembra che si parli di μέθεξις, a volte di un seme che inabita gli uomini, da intendere comunque in senso non materialistico, a differenza che nello stoicismo dove esso è igneo². Risulta molto importante il fatto che la dottrina etica dei *semina virtutum* (da intendere in senso individuale, etico e, di solito, non cosmologico) faccia tuttavia capolino già nell’insegnamento peripatetico ed accademico³.

La concezione di Λόγος σπερματικός nasce con lo stoicismo che, essendo materialista, lo intendeva come un *organic physical development*⁴ e piuttosto sotto forma di λόγοι σπερματικοί singoli riferiti alle cause individuali. Il *Logos* é anche all’origine dell’intelligenza e della moralità umane, in quanto ragione da cui emana quella degli uomini singoli. Il Medioplatonismo (anche quello filonico) assorbì parte di queste concezioni in quanto rifiutava la concezione platonica che le idee esistano di per sé, per poter collocarle piuttosto entro l’intelletto divino. Inoltre, come le forme aristoteliche, queste idee non sono che un’imitazione di quelle trascendenti, copie che servono di base per plasmare il cosmo, immateriali a differenza dei *logoi* stoici (quindi idee= forme= *logoi*). Ciò coincide anche con il pensiero di Filone e Giustino⁵.

In Giustino, la centralità del *Logos* (cui, come è noto, sono attribuite pure le teofanie veterotestamentarie) è riflessa dell’estrema spinta verso la trascendenza tipica del pensiero religioso contemporaneo⁶. L’Apologista introduce il concetto di Λόγος σπερματικός per rendere conto del fatto che vari saggi pagani avessero compreso una parte della verità prima della venuta del Cristo e con lo scopo recondito di far accettare il cristianesimo da parte dei gentili. D’altro canto, essa poteva essere anche una risposta alla ricorrente ed ostica obiezione dei pagani sull’età fin troppo recente del cristianesimo: al contrario, il Cristo è il *Logos* preesistente alla creazione, che ha ispirato

¹Cfr. A.G.Hamman, *Dialogue entre le christianisme et la culture grecque...*, art.cit. Giustino, tuttavia, sembra implicare che il *Logos* diventa indipendente dal Padre solo al momento della creazione (cfr. p.49). Sulla parentela di Giustino con lo stoicismo, cfr. C.Andresen, *Justin und der mittlere Platonismus*, art.cit., specie pp.158-59; ma tutto l’articolo dimostra il carattere eclettico della sua filosofia, di base medioplatonica.

²Cfr. A.Grillmeier, *Le Christ dans la tradition chrétienne...*, op.cit., pp.145-46 ; C.Andresen, *Justin und der mittlere Platonismus*, art.cit., pp.170-71.

³Cfr. C.Andresen, *Justin und der mittlere Platonismus*, art.cit., pp.171-74. In effetti, i medioplatonici non potevano accettare l’immanenza stoica del *Logos*.

⁴Cfr.R.Holte, *Logos spermatikos...*, art.cit., cit.p.128.

⁵Cfr.R.Holte, *Logos spermatikos...*, art.cit., p.121. Su Giustino, ovviamente ispiratosi al medio-platonismo, cfr. C.Andresen, *Justin und der mittlere Platonismus*, art.cit., pp.168-69.

⁶Su questo tema della trascendenza in Giustino, mediato attraverso il medio-platonismo, cfr. C.Andresen, *Justin und der der mittlere Platonismus*, art.cit., pp.167-68.

le Sacre Scritture, cui risale tutta la Rivelazione e da cui deriva ogni forma di etica umana¹. Ciò sarebbe dovuto al fatto che essi (si pensi solo a Socrate) partecipavano del *Logos* (cfr. *Iapol.* 60), sotto forma di “seme”²: solo i Cristiani lo possiedono tuttavia integralmente. Quindi, Giustino si basa su di una dottrina della partecipazione: il *Logos* è la suprema intelligenza e razionalità che tutto pervade e di cui gli uomini sono partecipi³.

Questa dottrina possiede un tono singolarmente stoico e ricorda la partecipazione dei singoli alla razionalità universale. Essa è stata studiata da Holte⁴. Come lo studioso sottolinea, ciò permette a Giustino non solo di rimanere fedele alla tradizione cristiana, ma anche di costituire una forma di eclettismo accettabile che permetta di inglobare nell’insegnamento cristiano la filosofia classica. Da questo punto di vista non v’è contraddizione, anzi complementarità, con la teoria del prestito (per cui i filosofi avrebbero copiato l’Antico Testamento), dato che l’una e l’altra servono a far prevalere lo splendore della verità cristiana⁵.

In tal senso, Des Places può parlare di teologia della storia per l’autore di Gadara.

*La théologie de l’histoire de Justin fournit une base pour apprécier la tradition du passé à la fois positivement et critiquelement.*⁶

Il criterio fondato sul Cristo impedisce però a Giustino di cadere nel sincretismo. Uno gnostico non avrebbe avuto grande facilità a mantenere lo stesso equilibrio.

Chandler, come già accennato, ha portato a confronto sotto questo aspetto il pensiero di Giustino con quello gnostico. Ivi, la metafora dei “semi” è frequentissima:

*One regular use of this concept was to denote the placing of something divine into a human being...*⁷

Mentre per Giustino i semi sono presenti in tutti gli esseri umani, anche se in quantità parziale rispetto ai cristiani che possiedono l’intero, gli gnostici li limitano spesso solo alla categoria degli “spirituali”: la differenza consiste in una struttura esoterica dell’insegnamento salvifico e, forse, in una più netta ontologizzazione della presenza divina nell’anima gnostica.

Nella dottrina peratica, il ruolo del Λόγος σπερματικός è fondamentale, perché è lui a trasferire le forme dall’intelligenza del Dio sommo, il Padre, alla materia, affinché quest’ultima sia plasmata. Se questo ente mantiene la natura larvamente ignea propria della concezione stoica, esso possiede però una valenza non solo etica, bensì cosmologica, alla maniera medio-platonica e di Giustino. Indubbiamente, i Perati sono prossimi alla medesima fonte, mentre, d’altro lato, sembrano far evolvere la connotazione etica in senso soteriologico. D’altro lato, le possibilità di salvezza offerte dai “semi” sono dovute alla consustanzialità ontologica tra essi e il Padre, un apporto che ricorda vagamente il materialismo stoico, ma che è peculiare degli gnostici.

Per indicare i “semi” divini, la setta utilizza il termine δυνάμεις. Nella grecoità la δύναμις è un principio cosmico, come il numero per i Pitagorici o l’energia divina degli Stoici. Nel politeismo il vocabolo designa le azioni prodigiose degli dei; nel trapasso dall’età classica a quella ellenistica, caratterizzato tra l’altro dalla progressiva diffusione di credenze magiche, le potenze sono spesso

¹Su questo aspetto, cfr. in particolare B.Studer, *Der apologetische Ansatz ...*, art.cit.

²Secondo Holte, Giustino può avere ricordato anche la parabola del Seminatore (Mt. 13,3).

³Cfr. E.F.Osborn, *The Platonic ideas...*, art.cit., pp.33-35; J.N.D.Kelly, *Early Christian Doctrines*, op.cit., p.96.

⁴Cfr. R.Holte, *Logos spermatikos...*, art.cit.; cfr. anche M.Spanneut, *Le stoïcisme des Pères de l’Èglise...*, op.cit., pp.316-20.

⁵Cfr. R.Holte, *Logos spermatikos...*, art.cit., p.112.

⁶E. Des Places, *Platonisme moyen et apologétique chrétienne au II siècle ap. J.-C. Numénus, Atticus, Justin*, *Studia Patristica* 15, pp.432-441, cit.p.441.

⁷Cfr. W.J.Chandler, *A Comparison of the Concept of Logos in the Teaching of Justin Martyr and the Gnostics*, op.cit., pp.124-29, cit.p.125.

nient'altro che i demoni, subordinati alla divinità, ma comunque più vicini e disponibili per l'essere umano, soprattutto per quello "specialista" che è il mago. Nell'ebraismo invece si possono cogliere a volte tracce di concezioni politeistiche più antiche, dovute all'influenza di popoli vicini, per cui le potenze sono assimilate alle schiere angeliche, spesso identificate con le forze naturali. È noto infine come nel linguaggio neo-testamentario il termine δυνάμεις designi i miracoli; in questo caso, Cristo è espressione unica della potenza divina attiva nella storia.

Il termine è molto importante specie per il medioplatonismo. In Filone esso indica la personificazione degli attributi divini, tra i quali prevale il Logos; le δυνάμεις appaiono in funzione della creazione e della signoria sul mondo, nonché dell'elevazione morale umana (l'elemento etico è caratteristicamente giudaico rispetto alla nota cosmica delle concezioni filosofiche classiche). Il vocabolo "potenza" è pure impiegato da Giustino per designare il Figlio, in quanto Potenza del Padre (cfr. *Iapol.* 23,2; *dial.* 61,1; *ib.* 105,1). Si tratta di una definizione proveniente dal *milieu* platonico-medio e filtrata attraverso i commenti di Attico al *Timeo* e Albino¹.

In senso più largo, come già visto, le « potenze » implicano la fusione di elementi aristotelici (l'essere in potenza delle creature, che viene immesso nel mondo per fungere pure da causa formale delle cose), stoici (la scintilla energetica di base di ogni essere) e soprattutto medio-platonici (le idee che servono da modello per la creazione: difatti, *elench.* 5,17,5 le definisce proprio ἰδέαι): il *Logos* peraltro le raccoglie per trasmetterle al cosmo e plasmare quest'ultimo con esse.

Rispetto alle "potenze", la materia appare (cfr. *Elench.* 5,17,2) ἄποιος e ἀσχημάτιστος: i due aggettivi sono tipicamente medio-platonici ed attributi della materia: cfr. *Clem.Al.strom.* 5,14; *Ps.Hipp.elench.* 1,19; *Eus.praep.evangel.* 7,18; in tutte queste referenze, i due aggettivi compaiono assieme e in un contesto di tipo aristotelico. In *Athenag.leg.* 10,2, il termine è usato per il *Logos* che conferisce alla materia le qualità, proprio come qui². Per quanto riguarda il secondo aggettivo, in *Tat.orat.* 12 esso descrive il caos informe³.

Le potenze devono « dar forma » al cosmo, azione cui il testo attribuisce il verbo ἐκτυπώω: esso indica l'azione di "imprimere un sigillo", quindi "lavorare in rilievo" (cfr. *Diogn.* 2,3; *Clem.Al.strom.* 7,16); di qui la presente accezione di "plasmare"⁴. Il verbo evidenzia la presenza implicita della metafora del sigillo (analoga a quella del pittore), cui più volte abbiamo fatto riferimento: essa, già filonica e d'ispirazione platonica, descrive alla perfezione il ruolo cosmologico del *Logos* e, in senso soteriologico, l'attribuzione agli esseri umani pneumatici del carattere divino che li contraddistingue.

Difatti, per descrivere l'elemento divino comunicato attraverso il Figlio dal Padre alle anime, l'estensore si serve del termine χαρακτήρ. Nel greco arcaico il sostantivo indicava l'azione di coniare, imprimere un'immagine o una scritta, specie sulle monete o per sigilli, marchi e, in generale, ogni "segno, lettera", in quanto "impronta". In epoca ellenistica si è sviluppata così l'accezione di "indole, carattere" propri di una singola personalità: un esempio celebre è dato dall'omonima operetta di Teofrasto. Filone impiega volentieri l'immagine del sigillo, in senso gnoseologico e morale. L'autore recepisce infatti la gnoseologia stoica per cui l'anima umana si presenta come una tavoletta di cera in cui vanno a imprimersi le sensazioni, le virtù e i vizi. In particolare, Dio ha impresso la sua "immagine" nel razionalità umano (cfr. *op.mund.* 69; *ib.* 146 e 151), grazie al *Logos*, archetipo cui si ispira la realtà tutta e che, a sua volta, si modella su Dio. Il medesimo vocabolo si trova in *Eb.* 1,3, dove si allude al ruolo di Cristo immagine del Padre, in una linea analoga a quella di Filone: Cristo si comunica quindi agli uomini. Il concetto era vitale in ambito magico e, ovviamente, gnostico: l'eresia doceta ad esempio, (cfr. *Ps.Hipp.elench.* 8,10,1) definisce così gli pneumatici prigionieri nel mondo delle tenebre⁵. Il « carattere » divino presente

¹Per tutta questa parte, cfr. W.Grundmann, *du/namij*, *GLNT*, vol.II, coll.1473-1556.

²Cfr. ἄποιος, *GPL*, col.193.

³Cfr. ἀσχημάτιστος, *GPL*, col.253.

⁴Cfr. ἐκτυπώω, *GPL*, col.441.

⁵Cfr. U.Wilckens-G.Kelber, *χαρακτήρ*, *GLNT*, vol.XV, coll.645-62.

negli esseri umani spirituali e consustanziale al Padre : il redattore si serve della parola ὁμοούσιος, che, abbondantissimo nelle controversie trinitarie del IV sec., è assai frequente pure nell'epoca pre-nicena: ad es., per la consustanzialità tra Padre e Figlio (cfr. Hipp.*trad.ap.* 21,11; Ps.Hipp.*elench.* 7,22), mentre nello gnosticismo esso è assai usato per indicare la condizione congenita di chi è consustanziale alla materia o al diavolo (cfr. Iren.*haer.* 1,5,1; ib.1,5,5; Clem.*exc.Thdot.* 50 ecc.) o ad un ente pleromatico (cfr. Ps.Hipp.*elench.* 5,8 -Naasseni-; ib. 6,37. Le referenze più antiche portano proprio all'ambiente gnostico¹.

L'esposizione filosofica si chiude con alcune similitudini volte ad esplicitare il ruolo del *Logos*: esso agisce nell'attirare a sé gli pneumatici come la nafta che attira il fuoco (il cosiddetto *bitumen Iudaicum*, estremamente infiammabile, ricavato dal Mar Morto oppure a Babilonia, presso il Tigri²), la magnetite, detta pietra di Eraclea, che traeva la propria denominazione dalla città di Magnesia, sul Meandro, e da Eraclea sul Sipilo ove era estratta³, nonché l'ambra, spesso confusa con l'elettro, ritenuta un materiale pregiato, ma che sorprende soprattutto per la sua proprietà attrattiva⁴. Per tutta questa parte, si veda pure Ps.Hipp.*elench.* 5,9,19 : i Naasseni impiegano i medesimi esempi.

Il Logos e Sophia

Dillon, in un importante sunto sulla confluenza tra dottrina platonica e patristica, osserva nel platonismo tardo il prevalere di alcuni schemi triadici che possono avere avuto un influsso sulla dottrina cristiana trinitaria:

1. La triade Dio-idee-materia, in cui le idee vengono raccolte da un essere intermedio, che funge da passaggio tra Dio e la materia.
2. Dio-Demiurgo/*Logos-anima mundi*: una struttura che ritroviamo, ad esempio, in Numenio, successivamente in Plotino, ma anche in Filone, dove però *Sophia* non riveste il ruolo di *anima mundi* (che l'Alessandrino non è riuscito a integrare nel suo sistema biblico), anzi, è situata in un ruolo più essenziale, ma possiede le caratteristiche femminili spesso attribuite nel platonismo a questo tipo di entità. D'altronde, il *Logos* e l'*anima mundi* si confondono sovente tra loro⁵.

E ovvio notare che il primo sistema sembra più vicino a quello peratico, mentre il secondo a quello degli Ofiti di Ireneo. D'altro lato, la prima versione è sostanzialmente binitaria, la seconda più prossima al trinitarismo. Come abbiamo visto, i Perati conferiscono il ruolo cosmologico al *Logos*, identificabile quindi *grosso modo* con la seconda persona della Trinità (per quanto informe possa essere il loro pensiero trinitario e anche se essi accennano ad un'*anima mundi* negativa, il Demiurgo). Nell'insegnamento degli Ofiti di Ireneo, ma anche in scritti come l'*Ipostasi degli Arconti*, Eva viene identificata con lo Spirito Santo che penetra nel serpente⁶ o, ancora meglio, con la Prima e la Seconda Donna che si frappongono tra la Luce suprema della realtà divina ed il mondo delle tenebre e della materia, da loro animata⁷. Per comprendere la divergenza tra le due concezioni bisogna allora ripercorrere la vicenda pneumatologica e della Sapienza veterotestamentaria.

Di recente, T.Paige⁸ ha criticato la credenza, diffusa tra gli studiosi, che la cultura greca comprendesse un significato di *pneuma* quale spirito di natura divina o soprannaturale che muove in

¹Cfr. ὁμοούσιος, *GPL*, coll.958-60.

²Cfr. *Asphalt*, *R.E.*, vol.2/2, coll.1726-29.

³Cfr. *Magnet*, *R.E.*, vol.14/1, coll.474-86.

⁴Cfr. *Bernstein*, *R.E.*, vol.3/1, coll.295-304.

⁵Cfr. J.M.Dillon, *Logos and Trinity...*, art.cit., pp.7-8.

⁶Cfr. B. Layton, *The hypostasis of the Archons (Conclusion)*, *Harvard Theological Review* 69 (1976), pp.31-101, in questo caso pp.55-56.

⁷Cfr. A.Orbe, *La teologia dei secoli II e III...*, pp.163-65. Tuttavia, come osserva Orbe, il mito ofita non rende ragione del ruolo demiurgico del Figlio, di Cristo e di Prounikos, per cui rimane latente una certa confusione.

⁸Cfr. T.Paige, „Who believes in Spirit?“ *Pneuma in Pagan Usage and Implications for the Gentile Christian Mission*, *Harvard Theological Review* 95 (2002), pp.417-36.

modo mistico gli esseri umani, così da rappresentare quindi un precedente per la pneumatologia degli Apologisti. L'accezione è totalmente assente dai poeti e dai tragici, dall'uso oracolare (legato a fumigazioni di gas ben particolari ed all'ingestione di determinate sostanze) nonché da Platone, salvo vaghe indicazioni di un generico influsso del dio sulla persona; nel pensiero stoico, *pneuma* è la sostanza divina fondante del tutto, ma è materiale (igneo) e permette l'interconnessione di tutta la realtà, nonché la simpatia. I papiri magici chiariscono che l'uso di *pneuma* come equivalente del greco δαιμόνιον, che indica propriamente uno spirito, è solo successivo alla diffusione del cristianesimo e derivato dall'uso della *Settanta*, che traduceva così רוח.

Come ricorda Jaeger, la sapienza non viene ipostatizzata nel giudaismo. Critico nei confronti della *religionsgeschichtliche Schule* che attribuiva senza discernimento le “speculazioni sapienziali” ad un substrato gnostico-ellenistico, senza sufficienti agganci con il mondo biblico, egli preferisce perciò indagare il pensiero giudaico, specie rabbinico: quivi la Sapienza rappresenta l'immanenza di Dio, nel senso della Sua presenza amorosa ed attiva in mezzo al Suo popolo; quindi non è un'ipostasi, bensì uno strumento nell'opera divina riguardante il creato e l'uomo, una manifestazione della Sua presenza alla maniera della *shekinah* e della *memrah*. Si tratta pertanto di mere immagini che ben poco a che fare hanno con un pensiero di carattere filosofico-speculativo di tono ellenistico. Dal punto di vista greco, *sophia* corrisponde all'ebraico חוכמה, cioè sapienza, virtù, vita in accordo con i propri precetti. La santità di vita dona infatti la beatitudine¹.

Secondo la Schüssler Fiorenza, la progressiva ipostatizzazione della Sapienza, dal compito soteriologico e cosmologico e dai tratti quasi mitici, va al di là delle personalizzazioni poetiche, di termini come la Verità o la Giustizia divine. Ella osserva allora una possibile confluenza con antiche divinità matriarcali orientali quali Iside (cfr. in specie *Sir.* 24), Demetra ecc. La Fiorenza propone allora il concetto di “mitologia riflessiva”, ovvero, di un pensiero giudaico indipendente, ma che impiega materiali e lingua tipici di un mito diverso, pagano e già esistente. Per esempio, la figura di Iside potrebbe essere stata impiegata nello sforzo apologetico del giudaismo ellenistico, mentre il modello delle aretologie sembra molto forte soprattutto nella *Sapienza*. È noto inoltre come la Sapienza (e, del resto, il *Logos*), sia una figura mediatrice, da comprendere solo sullo sfondo dell'estrema trascendenza attribuita alla divinità a partire dall'evo ellenistico. In Filone, queste figure intermedie assumono così tratti mitici ed una funzione cosmologica.

*Philo can therefore not only interchange the feminine figure of Wisdom with that of the masculine Logos-Eikon but can also identify the Logos with the cosmologically conceived figures of Moses, the Patriarchs, or Israel as a corporate entity.*²

Queste figure cosmologiche salvano la trascendenza divina e, al tempo stesso, la connettono al mondo. Quindi, l'idea di un “mito-base” di *Sophia* non basta a rendere conto di tutte le variazioni esistenti in ciascun sistema teologico: è meglio pensare alla “mitologia riflessiva”, che impiega materiale preesistente adattandolo alle proprie esigenze.

Tra i cristiani, il Cristo è la via della Sapienza, così come la Chiesa, per cui Egli stesso è identificato con essa. Robinson ha attirato l'attenzione sulla già ricordata tradizione secondo cui la Sapienza divina aveva parlato attraverso i Profeti veterotestamentari, secondo un ordine che ripercorreva la vicenda salvifica (cfr. *Sap.* 10, che unisce alla linea sapienziale anche tendenze ellenistiche). Stando a Robinson, la fonte Q ne presenta l'acme e pone Gesù al vertice di questa linea (cfr. ad es. *Lc.* 11,31-32 e *Mt.* 12,42-42). In una fase ancora più avanzata di Q, Gesù viene però identificato *tout court* con *Sophia*, in quanto il rapporto tra il Padre e Gesù è esclusivo (cfr. *Mt.* 23,27 e *Iust.dial.*

¹Cfr. H.Jaeger, *The Patristic Conception of Wisdom in the Light of Biblical and Rabbinical Research*, *Studia Patristica* 4 (1961), pp.90-106.

²Cfr. E.Schüssler Fiorenza, *Wisdom Mythology and the Christological Hymns of the New Testament*, in R.L.Wilken ed., ed., *Aspects of Wisdom in Judaism and Early Christianity*, op.cit., pp.17-41, cit. p.31. Per quanto riguarda il *Logos* giovanneo, Ashton (cfr. J.Ashton, *The Transformation of Wisdom...*, art.cit., pp.180-82), preferisce ritornare alla categoria di mito, che ha il merito di convogliare profonde convinzioni religiose, fornendo loro una struttura narrativa.

100,4): è quella che Robinson definisce *Sophia christology*. Quindi anche Gesù sarebbe uno di questi recipienti di *Sophia*, ma il culmine della sua azione; nei Vangeli, questa prospettiva viene fusa con quella che fa di Lui il Figlio dell'uomo escatologico dipinto da *Daniele*. Tale concezione riappare tra gli Ofiti di Ireneo (cfr. *haer.* 1,30,11), che, secondo lo studioso, metterebbero quindi in luce una prospettiva adozionista, svalutando il dato dell'Incarnazione e situando Gesù semplicemente nella lista¹.

Così, il giudeo-cristianesimo svilupperà la tendenza a vedere la sapienza come conoscenza che conferisce la virtù e la beatitudine, ma al tempo stesso si svilupperà una linea più speculativa che ipostatizza la Sapienza e la identifica col Cristo (Apologisti): la prima linea converge a volte con la seconda, diminuendone l'astrazione. D'altro lato, spesso la sapienza viene ipostatizzata come Spirito Santo, come avviene invece in Ireneo e Teofilo (cfr. *Autol.* 1,7 e 2,15)².

La dottrina pneumatologica è scarsa tra gli Apologisti, e di solito incentrata sul semplice fatto che il ruolo dello Spirito Santo era quello di ispirare i Profeti³. Spesso anzi si osserva una certa confusione di attributi tra di esso ed il Figlio, a causa di una teoria (condivisa, come già osservato, da Filone) che identificava il *Logos* e lo *pneuma* in una medesima entità⁴ e che, complice la vastità dei significati di parole greche come *pneuma* o *sophia*, finiva per attribuire i titoli pneumatologici al Figlio⁵. Nonostante una dottrina vaga e incerta, gli Apologisti sono tuttavia ben consci della divinità dello Spirito e fedeli alla formula battesimale: è presente talora un ricordo del dettato stoico, allorché lo Spirito Santo riceve il ruolo cosmologico di mantenere la coesione del cosmo, il che potrebbe condurre a un sospetto di animismo⁶.

Il mito gnostico invece, volto ad esprimere la prigionia della scintilla divina nel mondo e la necessità di liberarsi dall'influsso delle potenze cosmiche e arcontiche fa sì che

...Questa figura della Sapienza, desunta dal giudaismo apocalittico, veniva riportata di peso nel quadro della teologia medioplatonica allora in voga...combinando sia la funzione cosmogonica del "secondo Dio" dei Platonici (il Demiurgo), sia quella animatrice del "terzo Dio" (l'Anima).⁷

Questa citazione di capitale importanza spiega infatti come mai il personaggio di *Sophia* possa presentare una strana oscillazione tra il ruolo di solito attribuito al *Logos* (in termini cristiani, seconda persona della Triade) e quello proprio dello Spirito che aleggia sulle acque in *Gen.* 1,2 (in senso cristiano, terza persona della Triade). Tuttavia, rispetto al platonismo

...Il rapporto con il mondo non è una "discesa", ma una caduta, ed è solo rimanendo invischiata nella sua stessa creazione che la divina Artefice è costretta ad assumere il ruolo dell'Anima.

Si ricordi che Magris suddivide lo sviluppo del pensiero gnostico in due fasi principali, la prima in cui il male deriva forzatamente da Dio per via del suo contatto con la materia al momento della cosmogonia, mentre la seconda è quella in cui il quadro si complica e Dio dà vita al Pleroma, da cui si stacca l'eone colpevole, in ossequio ad una prospettiva che allontana sempre più il male da Dio e preferisce invece l'idea della degradazione del divino.

¹Cfr. J.M.Robinson, *Jesus as Sophos and Sophia: Wisdom Tradition and the Gospels*, in R.L.Wilken ed., *Aspects of Wisdom in Judaism and Early Christianity* (University of Notre Dame Center for the Study of Judaism and Christianity in Antiquity 1), Notre Dame-London, University Press, 1975, pp.1-16.

²Cfr. H.Jaeger, *The Patristic Conception of Wisdom...*, art.cit.

³Cfr. M.Giunchi, *Dunamis et taxis...*, art.cit., pp.121-34, specie pp.122-23; J.N.D.Kelly, *Early Christian Doctrines*, op.cit., pp.101-104. Tra gli Apologisti, solo Teofilo identifica lo Spirito con la Sapienza.

⁴Cfr.M.Spanneut, *Le stoïcisme des Pères de l'Église...*, op.cit., pp.331-32.

⁵Cfr. A.Orbe, *La teologia dei secoli II e III: il confronto della Grande Chiesa con lo gnosticismo* (trad.it.), vol.I, Casale Monferrato, Piemme-Roma, Editrice Pontificia, 1995 (ed.orig. spagnola Roma, Ed.Pontificia Università Gregoriana, 1987), pp.136-38.

⁶Cfr.M.Spanneut, *Le stoïcisme des Pères de l'Église...*, op.cit., pp.332-35.

⁷Cfr. A.Magris, *L'idea di destino nel pensiero antico...*, op.cit., cit.p.785.

Quindi, anche se non è possibile dire molto sulla possibile derivazione degli Ofiti di Ireneo dai Perati, è però certo che questi ultimi rappresentano una fase teologica più arcaica, concentrata ancora esclusivamente sul *Logos*, cui spettano il ruolo cosmologico, demiurgico e di *anima mundi*; al tempo stesso, si accenna all'idea che l'*anima mundi* malvagia, il Demiurgo gnostico, si contrappone a questa figura di mediatore per eccellenza tra Dio e il cosmo. Gli Ofiti hanno ormai complicato il quadro e presentano un loro trinitarismo che ruota intorno alla figura di *Sophia*, parallela a quella del Figlio (moltiplicato in Cristo, Gesù ecc.: anche questo potrebbe essere un estremo sviluppo dell'idea peratica che il *Logos* deve passare attraverso i tre livelli della realtà). *Sophia* riveste un ruolo cosmologico e di *anima mundi*. In ogni caso, il quadro ofita corrisponde a sviluppi teologici posteriori, anche se non rimane scevro delle confusioni tra *Logos* e *anima mundi*, tra seconda e terza persona della Triade.

Origini del mito di Sophia e confusione con il Logos

Vari studiosi si sono interrogati a proposito dell'origine del mito di *Sophia*. Lo studio forse più approfondito, concernente soprattutto il valentinianesimo, è quello di Stead¹. L'autore segue le vicissitudini della vicenda attraverso le diverse fonti (A,B,C,D) cui fanno riferimento Ireneo e lo Ps.Ippolito: soprattutto egli osserva che il mito di *Sophia* compare pure nel racconto di Ireneo sugli Ofiti e che esso coincide in gran parte con la vicenda tipica del racconto A, ove *Sophia*, incapace di sostenere tutta la luce proveniente dal Padre, produce un essere abortivo e femminile, il Demiurgo². Non posso occuparmi qui di tutte le vicissitudini, assai complicate e sempre diverse nei differenti sistemi, di questo disgraziato eone: è tuttavia molto significativo che, in entrambe le versioni, il Cristo viene prodotto o dal Pleroma, o comunque dopo l'*exploit* di *Sophia*, quindi in una posizione che non è più quella del *Logos*. Questo mito così complicato e pieno di "doppioni" ed eoni in libera moltiplicazione sembra corrispondere, come osserva Stead a buon diritto, ad una fase più tardiva di sviluppo, che ha portato alla duplicazione di *Sophia* (onde sanare incoerenze immancabili all'interno dello sviluppo mitopoietico gnostico), laddove a Valentino dovrebbe essere ascritta una teologia più semplice³. Quindi, gli gnostici non si pongono alcun problema a degradare il divino, onde risolvere la questione delle origini di un mondo che essi ritengono corrotto.

Quanto all'origine di *Sophia*, Stead ipotizza che Valentino abbia immaginato il mito del pentimento di questo eone per conciliare la concezione di una *Sophia* positiva, associata a Dio, e quello di una negativa, fonte del male; altri suoi successori avrebbero complicato il mito, cercando di sanarne le incongruenze, così da sdoppiare *Sophia* in due enti, uno dei quali extra-pleromatico⁴. Ma come ha avuto origine il mito di una *Sophia* negativa? In Filone, il *Logos* e *Sophia* (corrispondente alla רוח) sono ipostatizzati entrambi a partire da Dio, ma non intercambiabili, a causa della differenza di genere in greco. Il *Logos* viene personificato molto più spesso, ma il rapporto di origine tra *Logos* e *Sophia* è variabile e non chiaro (ora l'uno, ora l'altra viene prima e genera il secondo). In *fug.* 109, *Sophia* è detta Madre di tutte le cose, mentre il *Logos* Figlio; e, sempre questi due enti vengono resi responsabili della funzione cosmologica. Abbiamo così la nascita di quella che Stead chiama a ragione *Familientries* e di cui lo schema ofitico (Primo Uomo, Secondo Uomo, Prima Donna) non sarebbe altro che una complicazione. Il culto delle divinità matriarcali (come Iside) può avere incoraggiato questa commistione⁵. Inoltre, in ambito dualistico, esseri positivi possono avere assunto caratteristiche negative: quanto a *Sophia*, le può essere stato attribuito il ruolo di origine del male, in quanto in posizione secondaria rispetto al Dio sommo, origine del bene.

Come l'autore spiega:

¹Cfr. G.C.Stead, *The Valentinian Myth of Sophia*, *Journal of Theological Studies* 20 (1969), pp.75-104. Si vedano soprattutto le utili tavole riassuntive alle pp.82 e 86.

²G.C.Stead, *The Valentinian Myth of Sophia*, art.cit., p.78.

³G.C.Stead, *The Valentinian Myth of Sophia*, art.cit.

⁴G.C.Stead, *The Valentinian Myth of Sophia*, art.cit., pp.93-94.

⁵G.C.Stead, *The Valentinian Myth of Sophia*, art.cit., pp.96-99.

...The myth of Sophia is closely bound up with the belief that this material universe is bad since its very beginning. One reason for its complexity is that a whole series of theoretically distinct explanations of this belief has been incorporated into successive episodes.¹

Uno studio molto importante è quello celebre di MacRae, che fa risalire il mito di *Sophia* alla tradizione sapienziale giudaica, per cui egli procede ad un minuzioso confronto tra la Sapienza giudaica e la *Sophia* gnostica². Quanto alla Sapienza personale lo studioso ritiene, con grande verosimiglianza, di doverla fare derivare da un misto tra tendenza all'ipostatizzazione tardo-giudaica e miti su figure divine femminili pagane, quali Iside³. La Sapienza veterotestamentaria è meglio raffigurata nello gnosticismo da entità come Barbelo, laddove la colpa viene rimossa lontano, verso il basso e in direzione di una *Sophia* eone infimo (a volte sdoppiata, come nel caso di vari scritti valentiniani; d'altronde, le sette gnostiche pullulano di entità femminili analoghe, insignite della funzione di comunicare la gnosi).

Dei vari paralleli tra la Sapienza veterotestamentaria e *Sophia* richiamati da MacRae, ne vorrei sottolineare qui solo due: innanzitutto, l'identificazione di quest'ultima con lo Spirito Santo, dovuta all'assimilazione di genere con l'ebraico *רוח* (così, ne *Apocrifo di Giovanni* 13,13-23, il verbo *ἐπιφύεσθαι*, che la *Settanta* attribuisce allo Spirito in *Gen.* 1,2, diviene attributo del pentimento di *Sophia*); *Sophia* è del resto strumento della creazione, anche se indiretto (la materia trae origine dalla sua caduta)⁴. In secondo luogo, la caduta viene invece connessa alla vicenda di Eva, che è femminile come *Sophia* ed aspira ad eguagliarsi a Dio⁵.

J.Goehring, non soddisfatto dalla spiegazione di MacRae in quanto la discesa di *Sophia* contrasta con l'ascesa della Sapienza biblica, si occupa della versione sessualizzata del mito (quando ella vuole generare ad imitazione del Padre senza consorte) e ne propone come origine quello della nascita di Tifone e di Efesto (cfr. *Inno ad Apollo* e la *Theogonia* esiodea)⁶. Non è in effetti impossibile che miti pagani abbiano giocato un ruolo in questa complessa vicenda.

La corrispondenza tra *Sophia* e la persona dello Spirito Santo si perpetua anche tra gli gnostici, la cui pneumatologia è di sicuro molto più fantasiosa di quella ecclesiastica, almeno nel corso del II sec. d.C. Secondo Orbe, il rapporto di fratellanza tra *Logos* e *Sophia* (presente, ad esempio, tra gli Ofiti) ripete varie strutture: a livello filosofico, la generazione delle idee da parte del *Nous-Logos*, a livello storico-religioso è un analogo delle triadi familiari tanto in voga nel Meidterraneo antico (Padre, Madre, Figlio), oppure del rapporto tra coppie di divinità maggiori, quali Iside-Osiride, Giove-Giunone ecc.; sul versante biblico, tale relazione poteva ricordare quella tra Adamo ed Eva, senza contare la già ricordata confusione spesso perata da Filone sui rapporti tra *Logos* e *Sophia*⁷.

¹G.C.Stead, *The Valentinian Myth of Sophia*, art.cit., cit.p.90.

²Cfr.G.MacRae, *The Jewish Background of the Gnostic Sophia Myth*, *Novum Testamentum* 12 (1970), pp.86-101.

³Cfr.G.MacRae, *The Jewish Background...*, art.cit., pp.86-87.

⁴Cfr. G.MacRae, *The Jewish Background...*, art.cit., p.90.

⁵Cfr. G.MacRae, *The Jewish Background...*, art.cit., pp.97-101. Invece G.C.Stead, *The Valentinian Myth of Sophia*, art.cit., pp.102-3 ipotizza la presenza di qualche parallelo, ma non crede che il mito della caduta sia stato essenziale per la formazione di quello di *Sophia*.

⁶Cfr.J.Goehring, *A Classical Influence on the Gnostic Sophia*, *Vigiliae Christianae* 35 (1981), pp.16-23. Cfr. pure I.P.Culianu, *La femme céleste et son ombre. Contribution à l'étude d'un mythologème gnostique*, *Numen* 23, 1976, pp.191-209, che però si occupa del motivo dell'ombra di *Sophia*, evidentemente retaggio platonico, proponendone somiglianze (ma senza intendere ricostruire geneticamente il mito stesso) con il mito egiziano della dea del cielo Nut, il demone giudaico Lilith ed altri motivi storico-religiosi (categoria del doppio ecc.). Analogo saggio storico-comparativo è I.P.Culianu, *La "passione" di Sophia nello gnosticismo in prospettiva storico-comparativa*, *Aevum* 51 (1977), pp.149-62, che rintraccia dei paralleli nelle tradizioni più diverse (Africa, Australia, mito greco). Ma il modello di base resterebbe quello platonico, per cui le idee rappresentano la realtà divina che si sottrae e non può mai essere completamente catturata dal mondo materiale.

⁷Cfr.A.Orbe, "*Sophia soror*". *Apuntes para la teología del Espíritu Santo*, in AA.VV. *Mélanges d'Histoire des Religions offerts à Henri-Charles Puech*, Paris, PUF, 1974, pp.355-63.

Un altro studio molto importante per comprendere la vicenda di questo eone è ancora quello dedicato dal padre Orbe all'esegesi di *Gen. 1,2*¹. L'articolo muove proprio dall'identificazione, anche gnostica, tra *Sophia* e Spirito Santo. Qui vediamo, in vari sistemi, come *Sophia* assuma il ruolo cosmologico che i Perati conferiscono ancora al *Logos*:

...El modalismo gnóstico no repara en identificar el Hijo creador con el Espíritu. Ambos se unene en la Sabiduría, que compendia tanto las formas del Verbo artífice como la causalidad del "Anima mundi".

Ritroviamo quindi la confusione tra prima e seconda persona della Triade già ricordata poco sopra: così, in questi sistemi, lo Spirito che si muove al di sopra delle acque esprime l'applicazione del Verbo alla creazione del cosmo. Quindi, si parte da una situazione di fraternità tra *Logos* e *Sophia* che si poteva rinvenire pure in *Pr. 7,4*², per poi passare alla confusione tra i due ed addivenire infine ad una distinzione nel compito cosmologico dell'uno e dell'altra, quest'ultima più implicata a livello creativo. Se osserviamo l'analisi molto attenta fatta da Orbe, troviamo un progressivo complicarsi del mondo pleromatico, con le funzioni cosmologiche che si spostano dal Figlio-*Logos* all'eone corrispondente allo Spirito, mentre perdura in varie dottrine gnostiche il modello filoniano del rapporto fraterno tra *Logos* e *Sophia*³. Specie i Sethiani pongono lo Spirito nella posizione che era propria del *Logos*, tra il Padre e le tenebre della materia, ripercorrendo quindi il modello peratiano a tre livelli ed attribuendo allo Spirito il ruolo di *anima mundi*, che si perde nella materia, *mezcla de Logos y de Espíritu*, come sostiene Orbe⁴: la mescolanza di *Logos* e Spirito potrebbe essere immediatamente successiva al modello peratiano e risentire pertanto di influssi stoici, nonché porta ad una progressiva distinzione, tanto personale, quanto funzionale, tra i due.

Conclusione

Al termine di quest'analisi emerge quindi il carattere fortemente medio-platonico della filosofia dei Perati e il loro indebitamento con l'ellenismo, a tal punto da contaminare pesantemente il credo cristiano. Non solo la loro disposizione degli arconti risente dell'enoteismo imperante durante il II sec., ma anche la loro cosmologia tripartita riflette le credenze prevalenti all'epoca, senza contare la forte componente eclettica, per non dire sincretistica. Inoltre il dualismo antimaterialistico si riflette pure nelle angosce dell'umanità tipica dell'età imperiale.

Un capitolo a parte merita la menzione del *Logos*, sicuramente rielaborato su basi giovannee. Tuttavia i Giovanni i Perati dimostrano di non aver compreso proprio la componente più innovativa, quella relativa all'Incarnazione: pure loro si sono lasciati scandalizzare, come tanti Greci, dallo "scandalo della croce" ed hanno finito per annacquare la concreta figura del Cristo in un'immagine sapienziale, transumante da un personaggio biblico all'altro, da un livello del cosmo all'altro, e praticamente svuotata della propria consistenza. La loro cristologia diviene quindi "troppo alta" e la catabasi cristica, eccedendo nell'assunzione di varie forme per attraversare la realtà intera, finisce per evaporare in senso docetico.

La resa della Triade è piuttosto problematica. Apparentemente un corrispondente dello Spirito Santo è assente, dato che il terzo è la sola materia: tuttavia i Perati conservano una forma di *anima mundi* antitetica al *Logos*, cui propriamente spetta questa funzione cosmologica, attribuendone il ruolo al Demiurgo. Data la forte somiglianza del sistema peratiano con quello di Numenio, è possibile che, analogamente che nel filosofo di Apamea, il Demiurgo assuma la valenza propria dell'anima del mondo malvagia e irrazionale, imprigionata nella materia, mentre il *Logos* si

¹Cfr. A.Orbe, *Spiritus Dei ferebatur...*, art.cit.

²Cfr. A.Orbe, *Spiritus Dei ferebatur super aquas...*, art.cit., cit.p.728.

³Cfr. A.Orbe, *Spiritus Dei ferebatur super aquas...*, art.cit. Orbe reperisce una certa somiglianza soprattutto tra gli Ofiti Ofiti di Ireneo e l'*Origine del mondo*.

⁴Cfr. A.Orbe, *Spiritus Dei ferebatur super aquas...*, art.cit., cit.p.701.

sdoppia, almeno parzialmente, nel suo ruolo prima cosmologico, poi soteriologico (quest'ultimo però assente da Numenio), laddove ciò avveniva al Secondo Dio del pensatore medio-platonico, perdutosi, in una seconda fase, nella materia e divenuto Terzo Dio. Manca invece del tutto una figura come *Sophia*, di solito corrispondente allo Spirito Santo e propria di sviluppi posteriori tanto delle sette ofitiche che di quelle gnostiche in generale. Sotto questo aspetto la variazione tra Perati ed Ofiti denuncia tutte le incertezze che la distinzione tra Seconda e Terza persona della Triade induceva nei pensatori cristiani, ortodossi e non, nel corso del II secolo: le loro riflessioni erano complicate dalle ipostasi pian piano in libera moltiplicazione del Medioplatonismo. In definitiva, anche dal punto di vista filosofico è confermata l'ipotesi che i Perati abbiano sovrapposto un fitto strato ellenistico al di sopra di una base cristiana: la loro risposta al credo evangelico è stata sostanzialmente sincretistica.

Il culto pagano del serpente

Per poter comprendere il perché della venerazione dei Perati per il serpente, ritenuto incarnazione del *Logos*, sarà ora necessario vagliare il contesto pagano alla ricerca di elementi che spieghino questa scelta. Perciò, presupposta la datazione della setta al II sec., passerò al vaglio i culti in cui più forte è la caratterizzazione ofidica, per comprendere da dove i Perati possano avere tratto ispirazione, dato che la caratterizzazione negativa del rettile prevalente in ambito giudaico-cristiano non è sufficiente a spiegare le motivazioni della setta.

L'ofiolatria è quasi universalmente affermata in Medio-Oriente e in ambito semitico, così come in quello classico ed indoeuropeo, e motivata da svariate associazioni tra le realtà più varie e il serpente, un animale che da sempre ha terrorizzato ed affascinato¹. Ricordiamo in particolare che esso rappresenta:

1. La terra e le potenze ctonie o i defunti, sepolti nella terra (ma non mancano legami frequenti con gli elementi acqueo ed igneo, prossimi a quello ctonio).
2. La generazione e la fertilità.
3. La sapienza, soprattutto quella di carattere sovrumano, le arti mantiche e gl'indovini (valore particolarmente vivo nello gnosticismo).
4. Assume una funzione apotropaica.
5. Si lega alla guarigione ed alla protezione contro il male e le malattie.
6. Dato che cambia pelle, è anche simbolo del ripetersi e rinnovarsi del ciclo annuale, nonché della rinascita e dell'immortalità. Non caso, infatti, esso simboleggia l'anima al momento di lasciare il corpo.

Accanto a questi valori, ne appaiono tuttavia anche vari negativi:

1. Uccide, stritola, avvelena.
2. È l'animale delle potenze infere.
3. È simbolo del male e, nel mondo giudeo-cristiano, del demonio².

¹Il serpente è forse l'animale più universalmente venerato e, al tempo stesso, oggetto di timore: Balaji Mundkur lista una lunga serie di popoli e paesi ove questo culto è presente, dalla Scandinavia, alle Alpi, all'Irlanda preistorica (un paese oggi privo di fauna ofidiana), fino alla Siberia, alla costa del Pacifico e, addirittura, agli Eschimesi: cfr. B.Mundkur, *The Roots of Ophidian Symbolism*, *Ethos* 6 (1978), pp.125-58, in questo caso, p.128. La ricerca dell'autore si orienta verso l'analisi della paura universalmente ispirata da questi animali, ritenuta il fattore unificante delle immagini culturali di essi e profondamente radicata nella biologia e psicologia umana, il che illumina anche il fenomeno dell'ofiolatria.

²Cfr. M.Lurker, *Snakes*, in M.Eliade ed., *The Encyclopedia of Religion*, vol. 13, New York-London, MacMillan Publ.Co., 1987, pp.370-74. Un'ottima revisione critica dell'abbondante bibliografia sull'immaginario relativo al

In ogni caso, il serpente possiede un valore sacrale che assembla varie di queste valenze, determinando un quadro ambiguo. Ritengo quindi che l'ambivalenza posseduta dal serpente nei vari racconti gnostici derivi direttamente da quella del simbolo ofidico: essa è riscontrabile pure tra i Perati, dove il rettile rappresenta non solo il *Logos*, in ossequio a Gv. 3,14, ma anche le potenze planetarie ostili.

L'animale ctonio ed igneo

Il serpente striscia per terra e, quindi, è un animale ctonio: come afferma Küster:

*Keine andere Tiergattung ist wie das Reptil so innig mit dem Boden, in dem es lebt, verwachsen ; aus der Erde steigt die Schlange empor, in die Erde verschwindet sie wieder. Sie besitzt und beherrscht den Boden, in dem sie haust, und kann somit mit Recht als ein Teil der Erde gedacht werden.*¹

Di conseguenza, il rettile può rappresentare non solo le forze naturali connesse alla terra (vulcani, gas ecc.), ma anche la fertilità e tutti gli aspetti della vita che alla terra rimandano (sogni, sorgenti, tesori, erbe). Il carattere ctonio rimane, in ogni caso, quello prevalente². Perciò esso è normalmente associato al culto e all'iconografia della antiche dee madri: la terra è detta madre di serpenti in Hdt. 1,78; Eschilo, *Suppl.* 266-67; Eliano, *nat.an.* 2,21; nei *Fragmenta* del *Corpus Hermeticum*, 24,17, in margine ad una discussione sui quattro elementi, il rettile è detto prediligere la terra e di qui deriva anche il frequente aggettivo γηγηνής. Questo animale, assieme ai volatili, è una delle manifestazioni della grande dea Madre pre-indoeuropea del periodo Neolitico e Calcolitico, sopravvissuta soprattutto come « dea dei serpenti » nella cultura micenea, ma pure fino all'età del Ferro ed alla Grecia arcaica. Allora, la « Dea-uccello » non diviene altri che Atena, rappresentata dalla civetta e spesso associata al serpente: esso la affianca nella grande statua crisoelefantina di Fidria all'interno del Partenone ateniese (cfr. Paus.1,24,7), senza contare che, nell'Acropoli, viveva il celebre serpente sacro, forse entro l'Eretteo³. Ma riflessi di questa divinità preistorica s'indovinano pure in Afrodite ed Hera, anche quest'ultima spesso accompagnata dal serpente o dai riccioli serpentinati nell'iconografia più arcaica: ella rievoca quindi l'elemento ctonio giunto finalmente all'armonia con quello celeste, identificato con Zeus e la sua aquila⁴. Pure Artemide è ritratta con due serpenti tra le mani in Paus. 8,37,4 e la sua natura ctonia era legata alla sua antica valenza di protettrice della vita selvatica e della vegetazione⁵. Non a caso, il serpente Pitone, ucciso da Apollo a Delfi, era in origine una δράκων, ovvero un animale femminile, trasformatosi poi in

serpente è costituita da M.L.Sancassano, *Il mistero del serpente. Retrospectiva di studi e interpretazioni moderne*, Athenaeum 85 (1997), pp.355-90.

¹Cfr. E.Küster, *Die Schlange in der griechischen Kunst und Religion (Religionsgeschichtliche Verruche und Vorarbeiten 13/2)*, Giessen, Töpelmann, 1913, cit.p.61.

²Cfr. E.Küster, *Die Schlange in der griechischen Kunst...*, op.cit., pp.56-62.

³Cfr. E.Küster, *Die Schlange in der griechischen Kunst...*, op.cit., pp.116-17; L.Bodson, *Serpents*, in *Hiera zoia. Contribution à l'étude de la place de l'animal dans la religion grecque ancienne* (Académie royale de Belgique, Mémoires de la classe de Lettres 53/2), Bruxelles, Palais des Académies, 1978, pp.68-92, soprattutto pp.78-79, con fonti e materiale in merito. È questo il serpente che lasciò l'Acropoli (o almeno così si credette perché i suoi dolci al miele erano rimasti intatti) poco prima della battaglia di Salamina e dell'evacuazione generale di Atene: cfr. *infra* e anche Aristoph.*Lys.*758-59 e Plut.*Them.*26,6-7.

⁴Cfr. M.Gimbutas, *The Goddesses and Gods of Old Europe. 6500-3500 BC. Myths and Cult Images*, Berkeley-Los Angeles, University of California Press, 1982² (repr.), pp.145-50. Küster mette in dubbio la natura ctonia della sposa di Zeus, ma i suoi argomenti non sono definitivi: cfr. E.Küster, *Die Schlange in der griechischen Kunst...*, op.cit., pp.107-8.

⁵Cfr. E.Küster, *Die Schlange in der griechischen Kunst...*, op.cit., pp.108-12. Prossima a questa divinità è la notturna Ecate, lunare ed infernale allo stesso tempo, ma anche dea ctonia, le cui competenze nel dominio delle erbe la resero la patrona per eccellenza delle arti magiche: cfr.pp.112-15.

un altro genere per la probabile prevalenza progressiva di una prospettiva religiosa maschile¹; dato che esso derivava il suo potere dalla Terra-madre, tracce ctonie sopravvissero nel culto apollineo².

I serpenti sono attributo della dea madre pure in Oriente; secondo Goldman l'animale ne convogliava gli aspetti distruttivi, forse corrispondenti a quelli della Gorgone occidentale³. Cibele, era considerata una sorta di "regina dei serpenti" ancora nell'Asia Minore del II sec. (Lidia, Caria e, ovviamente, Frigia). Fra le varie divinità materne associate al serpente troviamo la fenicia Astarte⁴ e la siriana Atargatis. Una « dea dei serpenti » analoga è conosciuta anche dal mito etrusco⁵. Il rettile compare infine nella composizione di svariati mostri e demoni di natura infernale (Tifone, Echidna, Scilla ecc.), che la mitologia riteneva nati dalla Terra: esso incarnava infatti un *Erddämon*, come lo definisce Küster, espressione delle forze ctonie nella loro componente minacciosa, spesso metafora delle forze naturali scatenate dal suolo (vulcani, gas, persino venti ecc.)⁶. Le stesse Erinni o la Gorgone, dai capelli serpentini, non esprimono altro che il lato distruttivo della femminilità, quello che altri miti celano sotto l'apparenza del drago e di cui l'uomo esprime probabilmente ancora la paura mediante la narrazione favolosa⁷.

Una zona particolarmente sensibile al valore ctonio del serpente è, fin dal Neolitico, quella balcanica e greca: il serpente sembra essere stato la divinità principale ed eponima degli Illiri, i cui reperti in merito sono abbondanti; la leggenda situava in questa regione l'ultima residenza di Cadmo ed Armonia, trasformati in serpenti al termine della loro vita e poi oggetto di venerazione locale (cfr. Eur. *Ba.* 1330-39)⁸. Ercole è un eroe e divinità dalle valenze ctonie e, come tale, poteva essere associato al rettile: forse anzi proprio questa comune origine lo pone così spesso in conflitto con mostri serpentiformi⁹. Tra i Celti, questo animale è attributo del dio ctonio e della fertilità Cernunno¹⁰. Infine, il latino definisce l'animale con un participio che, per processo di tabuizzazione linguistica ha rapidamente sostituito l'appellativo originario del rettile, per cui esso è *serpens*, « colui che striscia » per terra, ovviamente¹¹.

Tuttavia, nelle mitologie di gran parte del mondo, il serpente, in quanto guizzante e scivoloso, è associato anche all'acqua, che fa parte del caos primordiale, umido e freddo, ma dona pure la vita. Così, la Palestina ed il Medio Oriente preistorici hanno restituito decine di vasi in cui un rettile si

¹Cfr. M.L.Sancassano, *Il lessico greco del serpente...*, art.cit., specie pp.54-56; della stessa, M.L.Sancassano, *Il serpente e le sue immagini. Il motivo del serpente nella poesia greca dall'Iliade all'Oresteia*, Como, New Press, 1997, p.170.

²Cfr. L.Bodson, *Serpents*, art.cit., pp.90-91.

³Cfr. B.Goldman, *A Snake Goddess, Asiatic Demonology, and the Gorgon*, *American Journal of Archeology* 65 (1961), p.189.

⁴Cfr. J.Boulnois, *Le caducée et la symbolique dravidienne indo-méditerranéenne, de l'arbre, de la pierre, du serpent et de la déesse-mère*, Paris, Librairie d'Amérique et d'Orient, 1939, pp.62-66. Il libro parla spesso di altre rappresentazioni di dee madri orientali accompagnate da un rettile.

⁵Cfr. W.Fauth, *Widder, Schlange und Vogel am heiligen Baum. Zur Ikonographie einer anatolisch-mediterranen Symbolkonstellation*, *Anatolica* 6 (1977-78), pp.129-57, specialmente p.133, con abbondante materiale.

⁶Su questa connotazione cfr. E.Küster, *Die Schlange in der griechischen Kunst...*, op.cit., pp.85-97.

⁷Cfr. M.Lurker, *Adler und Schlange. Von der Polarität des Daseins und ihrer Aufhebung in der Symbolsprache des Mythos*, *Antaios* 5 (1963-64), pp.344-52, specie pp.345-46.

⁸Cfr. M.Sasel Kos, *Draco and The Survival of The Serpent Cult in Central Balkans*, *Tyche* 6 (1991), pp.183-92. Su Asclepio, cfr.p.183 ; sui documenti epigrafici, cfr.pp.185-92.

⁹Cfr. J.Bayet, *Les origines de l'Hercule Romain*, (Bibliothèque des Écoles Françaises d'Athènes et de Rome 132), Paris, Boccard, 1926, pp.468-9.

¹⁰Cfr. B.Laubie, *Statuette d'un dieu gallo-romain au bouc et au serpent cornu, trouvée à Izeures-sur-Creuse (Indre-et-Loire)*, *Gallia* 23 (1965), pp.279-84. La statuette potrebbe essere identificata con Cernunno, ma forse meglio con Mercurio, il più importante dio gallo-romano, di solito accompagnato dal capro a differenza di Cernunno.

¹¹Cfr. M.L.Sancassano, *Il lessico greco del serpente. Considerazioni etimologiche*, *Athenaeum* 84 (1996), pp.49-70, specie p.59. Appare molto interessante l'analisi storico-religiosa di G.A.Samonà, *Il sole, la terra e il serpente. Antichi miti di morte, interpretazioni moderne e problemi di comparazione storico-religiosa*, Roma, Bulzoni Ed., 1991, che non si ferma a una definizione ctonia del rettile, ma lo considera quale rappresentante di un modello ctonio indifferenziato, in opposizione con quello differenziante e individuante del *genos*, del mondo propriamente umano, in cui ciascuno ritrova la sua identità, un'identità, tuttavia, rapidamente dissolta dalla morte e della dimensione ctonia appunto.

sporge sui manici o sul bordo, in apparente ricerca di acqua, in quanto prossimo alle fonti dell'esistenza¹. Secondo Küster, ciò non contrasta con la caratterizzazione ctonia, anzi: anche l'acqua si sprigiona dalla terra e dalle sue energie vitali. D'altronde, il fluire dei fiumi ricorda sovente il movimento ondeggiante dei rettili, per cui vari corsi d'acqua greci portano nomi ofidici. La cultura classica non giunge tuttavia ad un'identificazione completa tra rettile ed acqua, bensì predilige l'immagine del serpente guardiano di fonti². L'associazione tra rettile ed elemento umido abbonda nell'onomastica ofidica e fa da sfondo al celebre episodio dell'idra di Lerna, il cui nome discende evidentemente da ὕδωρ: episodio molto amato dall'arte toreutica, esso non è che il *pendant* negativo della ricorrente, celebrata presenza di un animale di questa specie presso fonti e sorgenti, in Medio Oriente come nel mondo greco-romano; persino a Gerusalemme *Neh.* 2,13 attesta una « Fonte del serpente ». La connessione simbolica non arretra né dinnanzi all'acqua marina (di cui il rettile esprime al contrario la pericolosità), né di fronte a quella dolce, fonte piuttosto di fecondità³.

Però questo animale si identifica spesso anche con le fiamme, di cui condivide la natura ambivalente, l'agilità e il bagliore, nonché le capacità distruttive: se in India serpente e sole formano un binomio frequente e l'uno è il simbolo dell'altro⁴, specie in Egitto il rettile è associato alle fiamme, per cui l'ureo, talvolta ritratto nell'atto di sputare lingue di fuoco, rappresentava i raggi solari del dio Ra ed era rappresentato intorno al disco solare. Sono pure gli urei che sospingono la barca del dio ogni notte nell'aldilà. Il sole circondato dal cobra rappresenta la sovranità faraonica, ma anche l'ordine cosmico se l'ureo è sovrastato dal disco solare; il Faraone portava il cobra eretto sulla propria corona, ma esso appariva nell'iconografia delle divinità più svariate, come attributo della regina, dei sacerdoti di Ra e delle sacerdotesse di Iside, tra le loro mani o in appositi cestini onde indicare la loro investitura divina. Credenze analoghe sono riflesse nell'etimologia del vocabolo ebraico סרפימ, dal verbo סרפ, « bruciare »⁵. Turcan richiama l'attenzione sul motivo della torcia cui è attorcigliato un rettile e ritiene che tale immagine abbia giocato un ruolo pure nell'iconografia delle Erinni e delle baccanti. D'altronde, il Sole stesso era sovente associato a questo animale, per via della forma elicoidale della rivoluzione solare, simile a delle spire, il che trova una conferma già in Egitto, nell'iconografia serpentina radiata del dio Chnoum-Ra⁶. I draghi dei miti, infine, custodiscono l'oro, altra immagine del fuoco, e , come si sa, sputano fuoco loro stessi.

J.M.Pailler sottolinea il carattere “demonico” e numinoso del drago, ambivalente, ctonio e portatore di fecondità, ma anche igneo, minaccioso e distruttore, come in India e Scandinavia⁷. Che la natura del rettile sia ignea lo ribadisce pure Filone Biblio⁸. Pailler ha studiato la connessione tra culto di Vesta e serpente, specie per quanto riguarda il santuario di Lanuvio, privilegiato dalla presenza del serpente sacro, così come Roma dal fuoco sacro: il legame tra Vestali, fuoco e serpente è accennato

¹Cfr. K.R. Joines, *The Bronze Serpent in the Israelite Cult*, *Journal of Biblical Literature* 87 (1968), pp.245-56 (248-49) e, della stessa, *Serpent Symbolism in the Old Testament. A Linguistic, Archeological, and Literary Study*, Haddonfield, New Jersey, Haddonfield House, 1974, pp.68-71.

²Cfr. E.Küster, *Die Schlange in der griechischen Kunst...*, op.cit., pp.153-57. Per i corsi d'acqua con nome ofidico, cfr. nota 2, p.155.

³Cfr. H.G.Buchholz, *Furcht vor Schlangen und Umgang mit Schlangen in Altsyrien, Altkypros und dem Umfeld*, *Ugaritische Forschungen* 32 (2000), pp.37-168, specie pp.40-46, con abbondante materiale archeologico.

⁴Cfr. J.Boulnois, *Le caducée...*, op.cit., p.163.

⁵Cfr. K.R.Joines, *Serpent Symbolism in the Old Testament...*, op.cit., pp.43-49. L'ureo con quattro ali, analogamente al sole circondato da quattro serpenti, simboleggia il potere regale esteso sui quattro angoli della terra.

⁶Cfr. R.Turcan, *Le serpent mythriaque à Lyon*, *Révue archéologique de l'Est et du Centre-Est* 25 (1974), pp.155-66, specie pp.160-62. L'autore menziona i Perati e i loro serpenti ignei (corrispondenti ai *seraphim* biblici) alla pagina 164.

⁷Cfr. J.M.Pailler, *La vierge et le serpent. De la trivalence à l'ambiguïté*, *Mélanges de l'École Française de Rome Ancienne* 109 II (1997), pp.513-75.

⁸Citato in H.Leisegang, *The Mystery of the Serpent*, in AA.VV, *The Mysteries. Papers from the Eranos Yearbook* (Bollingen Series 30,2) (trad. ingl.), Princeton, Princeton University Press, 1955 (ed. Orig. tedesca, Zürich, Rhein Verlag, 1936-44), pp.194-260 (221).

da Tertul. *uxor.* 1,6,3 e Paolino di Nola, *carm.* 32,145. Properzio ed Eliano (cfr. Prop. 4,8,3-14 ed Eliano, *nat.an.* 11,16) conservano traccia di un'ordalia in cui la verginità delle sacerdotesse era messa alla prova grazie ai serpenti: la colpa era ritenuta lesiva della fertilità della campagna e dell'integrità dello Stato. Forte somiglianza con tali riti ha il culto della dea Atena sull'Acropoli ateniese, ove il serpente sacro era onorato con l'offerta mensile di un dolce al miele (alimento legato alla terra: cfr. Hdt. 8, 41)¹. Allorché, nel 480, esso si rifiutò di consumare il dolce, s'intuì che la dea aveva lasciato l'Acropoli e i cittadini abbandonarono la città, ben presto alla mercé dei Persiani (cfr. pure Plut. *Them.* 10,1-2, che illustra come Temistocle sfruttò la situazione per i suoi piani strategici). In questi rituali, natura ctonia, fecondità, elemento igneo, verginità e ruolo sacrale femminile s'intrecciano strettamente intorno alla simbologia ofidica.

Simbolo di fertilità

Dalla valenza ctonia si sviluppa il legame del serpente con la fertilità. La simbologia è diffusissima, specie nel Mediterraneo, ed esalta il lato favorevole, di contro a quello terrificante, della Madre Terra; oppure, sul versante maschile, l'animale è equiparabile ad un fallo, come nelle Tesmoforie o negli spozalizi simbolici di donne con rettili, volti allo scopo di promuovere la fertilità della campagna². Rettili, magari stilizzati nella forma di una spirale, dominano l'arte europea del Neolitico e Calcolitico almeno a partire del VI millennio a.C.: queste forme artistiche saranno poi ereditate dall'arte minoica. Simbolo del ciclo naturale e, quindi, dell'immortalità, il serpente è rappresentando spesso attorcigliato alle curve corporee portatrici di fecondità, come il ventre e le sinuosità femminili, oppure il ginocchio e il fallo maschile:

*The snake was stimulator and guardian of the spontaneous life energy...the phallus, horns, snake, water bird, and water are closely interrelated in myth and cult. The mystery of life lies in water...The universal snake winds around the universal egg like a continuous flow of water...This concept of the genesis of the universe from an elemental aqua-substance surely extends back in time to the Neolithic-Chalcolithic era.*³

Non stupisce quindi che l'animale fosse strettamente associato alla dea-serpente, così tipica della religiosità matriarcale europea del Neolitico: le popolazioni pre-indoeuropee, infatti, collegavano la maternità agli elementi aria ed acqua (di contro alla Madre Terra indoeuropea), donde derivarono per l'appunto la dea-uccello e la dea-serpente (venerate in forma ibrida oppure separatamente), divinità materne che nutrono mediante il liquido, così come una madre allatta, e dominano le « acque superiori ed inferiori », ipostatizzate in un rettile o volatile⁴. Seguirono più tardi nel medesimo ruolo, ancorché ctonio, la grande μήτηρ ὀρεῖα cretese, poi probabilmente assimilata a Rhea, nonché Demetra, come ne rivela il nome stesso. Così, nel rituale eleusinio di quest'ultima, venivano confezionate focacce a forma di serpente che poi, una volta sepolte in terra, erano credute conferire per analogia la fertilità al suolo⁵.

¹Una cesta circondata da serpenti d'oro era l'insegna reale di Atene, città dove l'elemento ctonio era particolarmente sentito (cfr. Eur. *Ion.* 1427-29). Quanto al miele, esso è offerto a dei rettili sacri pure in Eliano, *nat.an.* 11,2 (questa volta da parte di una fanciulla nuda): la Bodson dimostra il carattere ctonio di questo alimento in *Serpents*, art.cit., pp.90-91.

²Cfr. E.Küster, *Die Schlange in der griechischen Kunst...*, op.cit., pp.137-53. Sul serpente come fallo, cfr.pp.149-51.

³Cfr. M.Gimbutas, *The Goddesses and Gods of Old Europe...*, op.cit., cit. p.95; oggetti culturali comprendenti immagini serpentine sono menzionati anche a p.82.

⁴Cfr. M.Gimbutas, *The Goddesses and Gods of Old Europe...*, op.cit., pp.136-45.

⁵Cfr. E.Küster, *Die Schlange in der griechischen Kunst...*, op.cit., pp.137-42.

Serpente e fecondità sono stabilmente legati anche in ambito semitico¹, nonché in altri contesti². K.Joines elenca una lunga serie di manufatti, databili fin dall'Età del Bronzo, rinvenuti dagli archeologi in Palestina e in tutto il Medio Oriente, ove la figura femminile della Dea madre è avvolta o accompagnata dalle spire di un rettile, se non da disegni a spirale di analogo significato: il rettile spesso localizzato nei pressi dell'area genitale. Non diverso è il significato della ricorrente associazione tra serpente e toro³. In certi manufatti, il rettile accompagna le figure di animali in copula, oppure la loro zona genitale⁴. Per quanto un poco meno frequenti, manufatti analoghi, in cui il rettile viene brandito o accompagnato da una dea nuda, sono stati rinvenuti in Egitto e rivelano una chiara connotazione di fertilità. Anche qui il serpente era di natura ctonia (spesso incarnazione del dio della terra Geb), « figlio della terra » ed espressione della sua vita. Perciò, i defunti venivano rappresentati sotto le specie di un serpente nell'atto di ritornare alla vita, come ricorda la celebre formula magica del *Libro dei morti* 87, che doveva promuovere questa trasformazione. Un'altra divinità egizia serpentiforme era Ernutet, la dea del raccolto⁵. Lo stesso vale per i reperti ritrovati a Ras Shamra⁶. È noto come la radice semitica הוה, « serpente », sia spesso oggetto di giochi di parole con חי, « vivere »⁷. Lo stesso racconto biblico di *Gen. 3* sottolinea lo stretto rapporto tra rettile e vita, di cui l'animale si vanta di essere un autorevole conoscitore⁸. L'associazione sopra ricordata con l'acqua va nella stessa direzione.

In Iberia, area ove il culto della fertilità e delle dee madri, portatovi dai Fenici, si perpetuerà almeno fino all'età romana, il rettile è rappresentato come simbolo di fertilità ed immortalità almeno dalla fine dell'età del Bronzo: da notare soprattutto alcune ceramiche in cui esso appare assieme all'albero della vita. In età greca si moltiplicano, non a caso, le are locali ad Asclepio, ma compaiono anche il serpente di Mithra e varie attestazioni del caduceo⁹. In ambito latino, a proposito di Vesta, il legame del serpente con la nutrizione esprime quello con la fecondità: nel rilievo della Wilton House, la dea, protettrice pure dei fornai, allunga qualcosa da mangiare ad un grosso rettile¹⁰; e abbiamo visto che la disgrazia di una vestale di Lanuvio era ritenuta compromettere la fertilità della campagna.

Varie madri di grandi uomini sognarono dei serpenti prima della concezione (Alessandro il Grande, Scipione, Augusto, Galerio). Paus. 4,14,7-8 e 2,10,3 riferisce una tale leggenda a proposito di

¹Cfr.V.Hankey, *A Snake-Vase in Stone from a Late Bronze Age Temple in Amman*, *Archäologischer Anzeiger* 82 (1967), pp.298-302, soprattutto p.302.

²In India, il cobra è ritenuto in grado di guarire dalla sterilità, ma tutti i rettili vengono considerati portatori di fecondità, in quanto geni delle acque e delle precipitazioni (essi ricompaiono infatti dopo la fine della siccità); il re è spesso insignito, come in Egitto, del rettile, in quanto il sovrano è ritenuto possedere il potere di provocare la tanto desiderata pioggia. In India sono numerose le dinastie di *rajas* che fanno risalire le loro radici ad un serpente, così come l'elemento *naga* è frequente nella toponomastica; ivi è diffusa pure la rappresentazione di due serpenti, maschio e femmina, avvinghiati, oppure di un cobra attorcigliato ad un'immagine fallica. Ai cobra, geni delle acque, sono portate offerte come latte, uova e banane. Il culto del serpente è inoltre legato a quello degli alberi sacri: cfr. J.Boulnois, *Le caducée...*, op.cit.

³K.R. Joines, *The Bronze Serpent in the Israelite Cult*, art.cit., specie pp.246-48, e, della stessa, *Serpent Symbolism in the Old Testament...*, op.cit., pp.64-68 e 113-14. Addirittura, su alcuni sigilli d'età calcolitica dell'assira Tepe Gawra, il rettile è rappresentato nei pressi di una coppia impegnata in un rapporto sessuale (p.247, nota 21 e pp.66-67). L'autrice ritiene fuori luogo l'interpretazione secondo cui il rettile sarebbe qui di natura fallica.

⁴Cfr. K.R.Joines, *Serpent Symbolism in the Old Testament...*, op.cit., pp.109-10.

⁵Cfr. K.R.Joines, *Serpent Symbolism in the Old Testament...*, op.cit., pp.110-13.

⁶Cfr. K.R.Joines, *Serpent Symbolism in the Old Testament...*, op.cit., nota 81 a p.83.

⁷Cfr. M.L.Mayer Modena, *Il tabù linguistico e alcune denominazioni del serpente in semitico*, *Acme* 35 (1982), pp.173-pp.173-90, specialmente p.181.

⁸Cfr. K.R.Joines, *Serpent Symbolism in the Old Testament...*, op.cit., pp.16-31.

⁹Cfr. M.Bru Romo-A.Vazquez-Hoys, *The Representation of the Serpent in Ancient Iberia*, in A.Bonanno ed., *Archaeology and Fertility Cult in The Ancient Mediterranean. Papers presented at the First International Conference on Archaeology of The Ancient Mediterranean. The University of Malta, 2-5 September 1985*, Amsterdam, B.R.Grüner Publishing-University of Malta Press, 1986, pp.305-15.

¹⁰Cfr. J.M.Pailler, *La vierge et le serpent...*, art.cit.

Aristomene di Messenia, così come di Alessandro Magno o di Arato di Sicione; Livio, 26,19,7 e Gellio 6,1 la raccontano in occasione della nascita di Alessandro Magno (per il quale, cfr. anche Plut.*Alex.* 3,2-4) e Scipione Africano. Infine Svetonio narra una storia del genere a proposito di Azia, che avrebbe avuto un incontro prodigioso con un serpente durante un'incubazione nel tempio di Apollo, per cui Augusto ne sarebbe stato considerato il figlio. Secondo Boulnois:

...être né de l'arbre, de la pierre, du serpent équivaut à être né de la divinité.¹

Numerose donne andavano in pellegrinaggio ad Epidauro proprio per avere dei figli (e li avevano dopo aver sognato il serpente sacro). Asclepio, spesso identificato coll'animale, provoca la gravidanza in una sterile presentandole un serpente che la penetra (cfr. *Iamata* 42). Tali leggende rivelano però un immaginario fallico, opposto a quello femminile precedente. Più tardi, vari saranno coloro che vanteranno di essere figli di Alessandro di Abunoteichos, probabilmente perché egli aveva avuto una relazione con le loro madri: alcuni dati epigrafici confermano, in proposito, le accuse di Luciano².

Non appaiono molto lontani da questa concezione i miti in cui una divinità si trasforma in rettile prima di unirsi ad una donna: cfr. ad es. Macrobio, *sat.* 1,12,24, in cui i protagonisti sono Fauno e sua figlia. Del resto, la figlia di Fauno potrebbe essere identificata con la *Bona Dea* o con Maia, se non, addirittura, con la Madre Terra: in ogni caso, si tratta di una divinità analoga alla *Magna mater*, nel cui santuario i serpenti circolavano indisturbati.

Simbolo di sapienza (poteri mantici)

Lo sguardo fisso del serpente diffuse tra i popoli antichi l'idea che esso possedesse una vista acuta: Barbara Renz spiega la credenza arcaica nell'intelligenza superiore di questo animale con la sua prudenza proverbiale, attestata anche da Mt. 10,16; i suoi riflessi scattanti, l'udito e la vista particolarmente acuti, ne facevano in molte mitologie un guardiano ideale dalla Mesopotamia, all'antichità classica, fino alle culture cinese, celtica e germanica (si pensi solo agli innumerevoli draghi guardiani delle fiabe e al mostro del giardino delle Esperidi)³. Già i Greci e i Romani rinvenivano l'etimologia del greco δράκων nel verbo δέρκομαι, "vedo, fisso, osservo fissamente", mentre l'altro sostantivo corrente e praticamente identico, ὄφης è stato nell'antichità connesso con la radice *op relativa alla vista, pur se la derivazione non è sicura⁴. A questo proposito, nelle satire

¹Cfr. J.Boulnois, *Le caducée...*, op.cit., cit.p.110.

²Cfr. A.V.B.Miron, *Alexander von Abonuteichos. Zur Geschichte des Orakels des Neon Asklepios Glykon*, in W.Leschhorn-A.V.B.Miron-A.Miron edd., *Hellas und der griechische Osten. Studien zur Geschichte und Numismatik der griechischen Welt. Festschrift für Peter Robert Franke zum 70.Geburtstag*, Saarbrücken, Saarbrücker Druckerei, 1996, pp.153-88, in particolare p.174: in questo caso, si tratta di un'iscrizione proveniente dalla Lidia, il cui dedicante è un certo Meiletos, sacerdote di Apollo e figlio di Glicone.

Un poco diverso era il caso degli Ofiogeni (in Misia) e di altre stirpi antiche, come gli Psilli libici, che vantavano di discendere da un serpente e di essere immuni ai suoi morsi: cfr. E.Küster, *Die Schlange in der griechischen Kunst...*, op.cit., pp.101-4 (discussione delle fonti). Tuttavia Eliano, *nat.an.* 12,39, narra, in maniera parzialmente analoga, come la stirpe degli Ofiogeni traesse le sue origini da un serpente sacro che aveva ingravidato una fanciulla entro il suo sacrario in Frigia.

³Cfr. B.Renz, *Die kluge Schlange, Biblische Zeitschrift* 24 (1938-39), pp.236-41. Nonostante una certa affinità di contenuti, è tuttavia molto dubbio il suggerimento della studiosa che i Perati possano avere desunto il loro serpente-Logos dal dio mesopotamico Musch-scherach, il cui nome è stato spiegato come „cosmo“ (cfr. p.239). Sono invece d'accordo che queste caratteristiche dell'animale non bastano a spiegare il ruolo del serpente di Asclepio con l'opinione antica che assimilava la prudenza dei medici a quella dell'animale.

⁴Cfr. Festo, *Sign. Dracones*, dove si aggiunge che la vista acuta dei serpenti li rende dei guardiani ideali di tesori nei miti e gli animali più adatti a rappresentare Asclepio, il dio dei medici; *schol.Aristoph.PI.733*; Aesch.*Eum.* 35 e E.Küster, *Die Schlange in der griechischen Kunst...*, op.cit., nota 2, p.57. Sull'etimologia e i significati dei sostantivi relativi al rettile, cfr. L.Bodson, *Serpents*, art.cit., in particolare pp.71-72; M.L.Sancassano, *Il lessico greco del serpente...*, art.cit., soprattutto pp.53-63.

oraziane (cfr. 1,3,27) il serpente di Asclepio è impiegato quale esempio egregio di vista penetrante; ma pure Ovidio, *met.* 15,674 e 738, enfatizza poeticamente lo sguardo acuto, tagliente, del rettile asclepiadeo al suo arrivo a Roma. Questa spiegazione “fisiologica” però non basta, anche perché i rettili, in realtà, ci vedono pochissimo.

Questo animale è associato alla sapienza fin dai documenti più antichi del Medio Oriente. In Egitto, il serpente primordiale vanta la saggezza con cui ha dato origine al creato; gli abitanti locali ritenevano che la pelle dell’animale, indossata mediante un amuleto, potesse incrementare l’astuzia¹. La Mayer Modena spiega questa connotazione universale del rettile con la sua natura ctonia. D’altronde, anche in greco, il nome del mitico serpente Pitone veniva spiegato con la paraetimologia (di solito rifiutata dai moderni) desunta dal verbo πυνθάνομαι.²

Capacità mantiche erano attribuite ai defunti ed eroi che il rettile incarnava: essi traevano il loro potere dalla Terra stessa, da cui provenivano pure i sogni; non per nulla, per occupare Delfi, Apollo dovette prima abbattere la δρόκαινα. Ne è un esempio il caso di Trofonio, cfr. *schol. Aristoph. nub.* 508 (tra l’altro, gli si offrivano focacce di miele). Così, la tomba di un eroe venne sempre più considerata come un santuario ed oracolo; ma anche il serpente stesso era ritenuto in grado di conferire strani poteri³. L’etimologia dell’ebraico נחש è stata perciò ragionevolmente connessa con la radice נחש, “indovinare, darsi alla divinazione”⁴.

Su questo animale e sui poteri che esso poteva conferire, circolavano strane storie: secondo Democrito, esso dava la capacità di comprendere la lingua degli uccelli (cfr. Plinio, *nat.hist.* 29,22,72), mentre Porfirio riporta la credenza secondo la quale, se un rettile leccava le orecchie di un essere umano, questi sarebbe divenuto in grado di comprendere il linguaggio animale (*abst.* 3,4). Vari indovini della mitologia classica profetizzavano e capivano il linguaggio degli animali grazie al fatto che le loro orecchie erano state leccate da un serpente: Melampo, i figli di Laocoonte, i troiani Cassandra ed Eleno avevano ricevuto tal sorte⁵: Apollod. 1,96-97 e Plinio, *nat.hist.* 10,137 parlano di Melampo, che prediceva il futuro grazie al fatto d’intendere la lingua degli uccelli, a partire dal momento in cui un rettile gli aveva leccato le orecchie; Pind. *Ol.* 6,45-47 narra di Iamo, allevato da due serpenti⁶.

Il serpente poteva funzionare pure da *omen* come ci riferiscono Eliano, *nat.an.* 6,16; Cic. *divin.* 2,31; Tac.*ann.* 11,11. Un *omen* del tutto speciale era quello in cui esso appariva appaiato a un uccello, specie all’aquila. D’altronde, non è un caso se Atena, dea della sapienza, è associata al rettile, oltretutto alla civetta⁷. Infine, l’ureo (l’aspide del Faraone), eretto sulla fronte del sovrano egiziano e di Horus, rappresenta il potere regale; un serpente analogo compare sui sigilli mesopotamici ed è associato al dio Ningishzida⁸. Anche Artemidoro (cfr. *Oner.* 2,13) vi vede un simbolo del re.

Un’ultima connotazione prossima è quella che vede nel serpente un legame, atto magico sia propiziatorio che distruttivo: lo stesso *Lewyathan* di biblica memoria veniva avvicinato alla radice ebraica לוי, “legare”⁹.

Valore apotropaico

¹Cfr. K.R.Joines, *The Serpent in Gen 3*, *Zeitschrift für alttestamentliche Wissenschaft* 87 (1975), 1-11, specie 4-7; della stessa, *Serpent Symbolism in the Old Testament...*, op.cit., p.22.

²Cfr. M.L.Mayer Modena, *Il tabù linguistico...*, art.cit., pp.175-77.

³Cfr. E.Küster, *Die Schlange in der griechischen Kunst...*, op.cit., pp.121-33.

⁴Cfr. K.R.Joines, *Serpent Symbolism in the Old Testament...*, op.cit., pp.2-3.

⁵Cfr. pure E.Küster, *Die Schlange in der griechischen Kunst...*, op.cit., p.125. Una vicenda che associa mantica e rettili in maniera molto complessa, anche per le numerose varianti in cui è tradita, è quella di Tiresia: per le fonti, l’analisi e le implicazioni, cfr. G.A.Samonà, *Il sole, la terra e il serpente...*, op.cit., pp.64-68.

⁶Cfr. L.Bodson, *Serpents*, art.cit., pp.89-90, con raccolta delle fonti in merito.

⁷Cfr. M.Lurker, *Snakes*, art.cit., p.371.

⁸Cfr. M.Lurker, *Snakes*, art.cit., p.371.

⁹Cfr. M.L.Mayer Modena, *Il tabù linguistico...*, art.cit., pp.179-81.

Un celebre racconto di Pausania (cfr. Paus. 10,33,9-10) narra come un serpente proteggesse efficacemente un bambino, al punto che il padre, credendo che si trattasse di un animale pericoloso e nel tentativo di ucciderlo con la lancia, colpì mortalmente pure il fanciullo. Avendo appreso da alcuni pastori la vera natura del comportamento dell'animale, l'uomo avrebbe quindi eretto una pira sia al figlio che al rettile, fatto per cui la città vicina sarebbe stata chiamata Ofiteia. La natura aggressiva di questo animale poteva dunque essere volta alla protezione di persone ed oggetti, il che è alla base dell'impiego apotropaico della sua immagine.

Già in Egitto, il serpente, associato al dio del sole Ra, era creduto possedere la capacità di tenere lontano il male¹. Inoltre, amuleti serpentiformi erano correnti per prevenire i morsi dei rettili, sia per quanto riguardava i vivi, che i morti nell'aldilà². Infine, il carro di Ra, su cui il dio attraversava l'aldilà notturno per sorgere ogni mattina, era protetto da serpenti che sputavano fuoco; analogamente essi potevano proteggere il sovrano³. Da questo punto di vista, il culto più significativo era quello per l'ureo, identificato con la dea Wadjet, la dea-cobra, protettrice del Basso Egitto (laddove la dea-avvoltoio Nekbet tutelava l'Alto Egitto). Queste due dee erano rappresentate sulla corona del Faraone da due cobra, in quanto erano coloro che conferivano al re il suo potere: lo stesso diadema fungeva da protezione per il sovrano e il paese contro il disordine apportato dai nemici ed era ritenuto trasmettere poteri magici al sovrano. Il cobra era del resto identificato anche con l'occhio di Horus, in quanto il dio aveva sostituito con il rettile regale l'occhio da lui perduto nella sua battaglia con il malvagio Seth. L'antichità della venerazione per il serpente in Egitto risale al 3000 a.C. ed è testimoniata dal fatto che il simbolo di un cobra è il geroglifico determinativo per le divinità femminili⁴.

È stata suggerita l'affinità dell'ebraico *peten*, "aspide", con l'assiro *patânu*, "proteggere"; difatti, esiste anche la parola ebraica *miftan*, "soglia, asilo", per cui si può pensare che nel mondo mesopotamico il rettile fosse assimilato ad un protettore⁵. Gli studiosi A.N.Zadoks e J.Jitta affermano che il motivo dei due serpenti affrontati, in lotta fra loro, assume valore apotropaico fin dalle prime attestazioni in Medio Oriente, addirittura fin dal 3500-3300 a.C. Come testimonierebbe l'immagine divina della "dea dei serpenti", rintracciabile nei monumenti cretesi fin dal 1600 a.C., il rettile, in quanto animale pericoloso e apportatore di morte, una volta dominato (come, per esempio, dalla dea) diviene al contrario capace di proteggere dal male. I due serpenti intrecciati quindi, precursori del motivo del caduceo, si trovano su numerosi elmetti di età greca, ellenistica e romana: il loro sguardo avrebbe dovuto infatti paralizzare il nemico⁶. Paus. 10,26,3 conferma l'uso analogo di ritrarre un rettile sopra gli scudi. Un valore apotropaico (o forse connesso alla fertilità) è attribuito dagli studiosi anche ai braccialetti con le estremità a testa di serpente, così frequenti in tutte le epoche dell'evo antico fin dalla preistoria⁷.

¹Cfr. C.de Filippis Cappai, *Il culto di Asclepio da Epidauro a Roma: medicina del tempio e medicina scientifica*, *Civiltà Classica e cristiana* 12 (1991), pp.271-84, in special modo p.274.

²Cfr. K.Randolph Joines, *The Bronze Serpent in the Israelite Cult*, art.cit., p.251; J.D.Currid, *The Egyptian Setting of the « Serpent »*. *Confrontation in Exodus 7,8-13*, *Biblische Zeitschrift* 39 (1995), pp.203-25, specie p.208 (con materiale anche sulla funzione protettiva attribuita a certi rettili); P.Galpaz-Feller, *The Hidden and Revealed in the Sing of the Serpent (Exodus 4 :2-5 ; 7 :8-14)*, *Biblische Notizen* 114/115 (2002), pp.24-30, soprattutto pp.25-26, che descrive delle stele all'uopo; B.Mundkur, *The Roots of Ophidian Symbolism*, art.cit., p.129. Lo stesso serpente di bronzo sembra erede di quest'uso. Formule analoghe sono attestate nella cultura indiana dove, tra l'altro, incontrare due cobra in copula è un avvenimento sacro e di buon auspicio: cfr. J.Boulnois, *Le caducée...*, op.cit., pp.31 e 40.

³Cfr. J.D.Currid, *The Egyptian Setting of the « Serpent »*..., art.cit., pp.208-9.

⁴Cfr. J.D.Currid, *The Egyptian Setting of the « Serpent »*..., art.cit., pp.209-12.

⁵Cfr. K.R.Joines, *Serpent Symbolism in the Old Testament*..., op.cit., p.3.

⁶Per l'uso apotropaico delle immagini di serpenti sulle armature cfr. M.L.Sancassano, *Il serpente e le sue immagini...*, op.cit., p.187. L'uso del *gorgoneion*, o maschera dai capelli serpentinei, sarebbe nato invece da una maschera rituale, cui si vennero a sommare dei rettili corrispondenti a demoni dell'oltretomba: cfr. E.Küster, *Die Schlange in der griechischen Kunst...*, op.cit., nota 1, p.95.

⁷Cfr. M.V.Garašanin, *Bracelets à extrémités en têtes de serpents de la Macédoine*, *Artibus Asiae* 15 (1952), pp.268-76; H.Landenius, *Two Spiral Snake Armbands*, *Medelhavsmuseet. The Museum of Mediterranean and Near Eastern*

Non a caso, i serpenti sono ritenuti in varie parti del mondo geni tutelari e portatori di buona fortuna, posti a protezione di case, tombe e templi in quanto custodi contro ogni profanazione (cfr. ad es. *Soph.Phil.* 265; *Plin.nat.hist* 16,234¹), o, in relazione a tutto un territorio, come dispensari delle forze vitali dell'ambito ctonio. Spesso anche per questo sono ottimi guardiani di tesori (si pensi ancora al drago che sorveglia il vello d'oro in Colchide o a Ladon, il mostro delle Esperidi, per non menzionare che gli esempi greci)². Il *genius loci* ha la figura di un serpente tra molteplici popolazioni orientali e, in questa funzione, protegge anche dal malocchio la casa e i suoi abitanti³. In Grecia esso è l'ἄγαθὸν δαίμων, allevato in ambito domestico: un'abitudine che la Sancassano ricollega all'ambiente minoico e al culto familiare della "dea dei serpenti". Ma si pensi pure agli analoghi culti ctoni di Zeus Ktesios, Philios o Melichios, anch'essi rappresentati sotto forma di serpente e ritenuti protettori della casa e del capofamiglia, dispensatori di ricchezza e benessere⁴. Ciò deriva dal fatto che le anime dei defunti e antenati, nonché degli eroi, ritenuti pure geni tutelari, erano immaginate assumere la forma di un serpente⁵: infatti gli antichi ritenevano che l'anima, dopo la morte, permanesse nel corpo ed assumesse un aspetto animale, solitamente quello di vermi e rettili, le bestie più legate alla terra e che apparivano ben presto a seguito della decomposizione del cadavere. In altri casi si pensava invece che i serpenti consumassero il cadavere, quindi anche l'anima del defunto; infine, i rettili vivevano nei buchi e scavi dove i morti stessi venivano tumulati, per cui l'identificazione non era difficile. Quivi i defunti ricevevano offerte a loro adeguate, come dolci al miele, acqua, vino: il motivo del rettile che striscia al di fuori della tomba per gustarle divenne allora popolarissimo nell'arte antica. Il serpente, simbolo pure dell'oltretomba, diventò quindi progressivamente il protettore del sepolcro stesso, una protezione ben presto estesa ad un'intera zona sacra e a vari luoghi. Durante alcuni scavi in una casa ad Efeso, sono stati ritrovati dei bassorilievi di età ellenistica e imperiale (fine del II sec.) che ritraggono dei defunti e a cui è associato un serpente, senza contare un altro rettile rosso a molteplici spire dipinto su di un pilastro⁶. Di qui deriva la rappresentazione dell'anima del defunto, appena uscita dal corpo e subito erettasi sotto forma di serpente contro il proprio assassino: una concezione dalla quale si svilupperà quella dell'Erinni, l'anima del defunto in cerca di vendetta⁷. D'altronde, la credenza che le anime degli antenati dimorino nei rettili è pressoché universale⁸: secondo Artemidoro (cfr. *oneirocr.* 5,40) un tale sarebbe morto il giorno dopo aver sognato di uscire dalla carne sotto forma di serpente, simbolo evidente dell'anima che si spoglia del corpo.

Dalla venerazione per i defunti se ne sviluppò una speciale per gli eroi, persone decedute che già in vita avevano posseduto grande potere e che, quindi, erano creduti detenerne ancora uno non indifferente sui vivi dall'aldilà. Il culto eroico è caratteristico della Grecia continentale (Dori ed Eoli), mentre è lontano dalla sensibilità degli Ioni: pure gli eroi sono incarnati dal serpente. Un

Antiquities 13 (1978), pp.37-40. Come si è osservato, l'Illiria, zona di origine dei braccialetti descritti nell'articolo, contava il culto di varie divinità ctonie serpentiformi.

¹Su questo aspetto, cfr. E.Küster, *Die Schlange in der griechischen Kunst...*, op.cit., pp.68-70, con abbondante materiale, specie archeologico; G.Baudy, *Das verratene Geheimnis. Zur Rolle der Schlange in antiken Initiationsriten und Kulturentstehungsmythen*, in A.Assmann-J.Assmann, *Schleier und Schwelle. Geheimnis und Neugierde. Archäologie der literarischen Kommunikation V,3*, München, Fink, 1999, pp.137-63 (138-39).

²Cfr. M.Lurker, *Snakes*, art.cit., 371-72; E.Küster, *Die Schlange in der griechischen Kunst...*, op.cit., p.120.

³La Bodson riferisce che ancor oggi il serpente è considerato un animale domestico in certe zone dell'Egeo: cfr. L.Bodson, *Serpents*, art.cit., p.76; la Mayer Modena testimonia la persistenza della venerazione per il serpente custode della casa tra i Berberi: cfr. M.L.Mayer Modena, *Il tabù linguistico...*, art.cit., p.174.

⁴Cfr. E.Küster, *Die Schlange in der griechischen Kunst...*, op.cit., p.145 (su Zeus Ktesios); M.L.Sancassano, *Il lessico greco del serpente...*, art.cit., p.51; L.Bodson, *Serpents*, art.cit., pp.84-85. Così, l'*Onomasticon* di Polluce spiega ο/φij con la radice di ὀρέφω, « coprire ».

⁵Cfr. M.L.Sancassano, *Il serpente e le sue immagini...*, op.cit., pp.17-18 (eroi) e 188.

⁶Cfr. H.Vetters, *Der Schlangengott*, in S.Sahin-E.Schwertheim-J.Wagner edd., *Studien zur Religion und Kultur Kleinasiens. Festschrift für F.K.Dörner zum 65.Geburtstag am 28. Februar 1976*, vol. I, Leiden, Brill, 1978, pp.967-79.

⁷Cfr. E.Küster, *Die Schlange in der griechischen Kunst...*, op.cit., pp.62-72.

⁸Cfr. A.Walton, *Asklepios. The Cult of the Greek God of Medicine*, Chicago, Ares Publishers Inc., 1979, p.13.

esempio particolarmente pregnante in questo senso è quello dei Dioscuri. Solo nel corso del tempo l'identificazione tra eroe e rettile s'indebolirà al punto che l'animale manterrà un mero valore attributivo¹. Una particolarità del culto eroico è la stretta associazione, documentata almeno per la fase più antica, tra serpente ed albero. Il rettile è infatti attorcigliato ad un tronco in numerosi rilievi votivi dedicati ad eroi, dato che alberi venivano piantati sulle tombe degli interessati e considerati quali incarnazioni dell'energia fecondante ctonia, se non dell'anima dei defunti stessi².

L'apparenza ofidica degli eroi oggetto di venerazione popolare è ancora più sottolineata nel caso di quelli autoctoni: secondo Paus. 1,36,1, Cecrope, primo re dell'Attica, sarebbe apparso sotto forma di rettile agli Ateniesi in battaglia contro i Persiani; Paus.6,20,5 descrive analogamente l'eroe eleo Sosipoli; Eretteo, uno spirito locale in forma di rettile, fu ben presto associato ad Atena (in una fase più antica a Poseidon) e identificato con il serpente tutelare dell'Acropoli; Erittonio, spesso confuso con il precedente, era nato sotto forma ofidica dallo sperma di Efesto ed era conservato in un cesto per volere di Atena, cfr. Eur.*Ion.* 23 ed Hyg.*astr.* 2,13,1³. Euripide, in *Ion.* 24-26, ricorda che i neonati ateniesi venivano protetti con amuleti aurei serpentiformi⁴. Atene stessa è una città segnata da un'origine ctonia, i cui sovrani fondatori sono serpentiformi (probabilmente perché, al tempo stesso, eroi protettori) e che dalla presenza del serpente riceve benessere e protezione⁵.

Questo aspetto si sviluppa molto anche tra i Latini: Plinio accenna all'uso di tenere il serpente della specie di quello di Epidauro come animale domestico (cfr. *nat.hist.* 29,22,72); Svetonio racconta che l'imperatore Tiberio ne teneva uno (cfr. Suet.*Tib.* 72). Serpenti del genere appaiono sia nei larari domestici, in coppia o da soli, sia agli incroci delle strade (cfr. anche Virgilio in *Aen.* 5,85⁶): se infatti il genio di un uomo implicava il suo potere procreativo, poi passato a rappresentare la quintessenza della persona, i Romani allargarono questa concezione agli oggetti e ai luoghi, fino ad inventare il genio del popolo romano e dell'imperatore. In questo caso, esso viene deificato e sorveglia un luogo secondo la medesima concezione condivisa dai Greci⁷.

In questa guisa, l'animale appare su vari monumenti antichi, ad esempio in Africa: l'uso del serpente domestico, che garantiva benessere e sicurezza, era vivo, ancora alcuni decenni fa, in Tunisia, Algeria e tra i Berberi (in certi casi, gli si assicurava persino un posto a tavola come ad un membro della famiglia!). Un rettile rinvenuto in un luogo poteva esserne così considerato il protettore, specie se si trattava di terme o di siti d'interesse storico (tombe di personaggi venerati, rovine romane). Tale culto, che contemplava persino offerte di latte e cibo non sembrerebbe essere però di origine romana, bensì semita⁸.

Infine, secondo la De Loos-Dietz, la raffigurazione della cicogna che becca il serpente su coppe, mosaici, raffigurazioni artistiche e amuleti, possiede generiche proprietà apotropaiche e in età ellenistica e romana fu impiegata per allontanare il pericolo di avvelenamento⁹. Nelle versioni più

¹Cfr. E.Küster, *Die Schlange in der griechischen Kunst...*, op.cit., pp.72-85. L'autore (cfr.p.79) ipotizza che questo sia anche il caso di Asclepio.

²Cfr. E.Küster, *Die Schlange in der griechischen Kunst...*, op.cit., pp.83-85.

³Su queste figure, cfr. E.Küster, *Die Schlange in der griechischen Kunst...*, op.cit., pp.97-100 (che segnala pure l'analogo eroe autoctono Cicreo, venerato sull'isola di Salamina e suo primo re); L.Bodson, *Serpents*, art.cit., pp.80-81 (su Erittonio); M.Lurker, *Snakes*, art.cit., pp.370-71 (Erittonio). Hyg.*fab.* 166 considera Erittonio serpentiforme solo nella metà inferiore del corpo.

⁴Su quest'uso, si veda la discussione di L.Bodson, *Serpents*, art.cit., p.80.

⁵Cfr. L.Bodson, *Serpents*, art.cit., pp.82-83.

⁶Sulla valenza positiva di questo serpente, cfr. A.Rose, *Virgil's Ship-Snake Simile* (Aeneid 5.270-81), *Classical Journal* 78 (1982), pp.115-21.

⁷Cfr. G.K.Boyce, *Significance of the Serpents on Pompeian House Shrines*, *American Journal of Archaeology* 46 (1942), pp.13-21.

⁸Cfr. M.Sicart-L.Poinssot, *Survivances en Tunisie du culte du serpent*, *Revue tunisienne* 21 (1935), pp.81-82, che racchiude una ricca bibliografia sul culto dei serpenti in Africa del Nord. In ogni caso, l'identificazione del *genius loci* con il serpente domestico o con gli antenati sembra operare nei climi più diversi: la Walton la menziona per la Scandinavia, anche se per via di influssi orientali, probabilmente slavi, per gli Zulu africani e per l'India: cfr. A.Walton, *Asklepios...*, op.cit., p.12.

⁹Cfr. E.P.de Loos-Dietz, *Un échassier avec un serpent*, *Babesch* 66 (1991), pp.133-44.

arcaiche è rappresentata da una linea a zig-zag accanto all'uccello, simbolo della dea-madre. Si tratta di un segno protettivo, con evidenti implicazioni per la vita e la rigenerazione (il serpente esprime quest'ultima, mentre l'idea di vita è associata al frequente scenario acquatico)¹.

Animale della rinascita e dell'immortalità

Che il serpente sia divenuto un simbolo di ringiovanimento prima e d'immortalità poi è dovuto all'osservazione del fenomeno della muta, ovvero del cambiamento periodico della pelle (cfr. Nicandro, *Ther.* 137-38). In vari miti, paralleli o analoghi alla vicenda genesiaca, il rettile è antagonista dell'uomo (e spesso vincitore) nella caccia all'immortalità: così, nell'epopea di Gilgamesh, è lui che deruba l'eroe, mentre questi si sta bagnando, della pianta dell'immortalità da lui faticosamente conquistata ai confini del mondo. Nel mito babilonese, il dio serpentiforme Ningishzida offre all'uomo Adapa il pane e l'acqua della vita per renderlo immortale, ma l'essere umano, per istigazione di Ea, rifiuta². In Egitto, l'ureo non è che l'ideogramma per l'aggettivo "immortale", dato che è proprio il cobra regale ad essere ritenuto in grado di conferire al faraone l'immortalità. Inoltre, la radice corrente semitica per il termine serpente è *hawwa*, la stessa della parola « vita », vocabolo poi divenuto il nome di Eva, « madre di tutti i viventi »³. La stessa vicenda genesiaca del peccato originale cela, a detta di vari studiosi, un'allusione ad un mito analogo, in cui il rettile avrebbe derubato l'uomo della vita eterna. La Joines interpreta il racconto di *Gen.* 3 sullo sfondo di quelli paralleli accadici e rivela lo stretto legame esistente in esso tra saggezza ed immortalità: il rettile, che vanta di possedere una conoscenza superiore dei piani divini, la offre all'essere umano attraverso l'albero della conoscenza del bene e del male, mangiando dal quale l'uomo (almeno nel suo inganno) dovrebbe poter accedere anche a quello della vita. In realtà, il progetto del serpente è solo apparentemente benevolo: egli ambisce a sfidare l'unicità di Dio ed a snaturare l'uomo, facendogli ambire una divinità che non gli compete, col risultato di gettare nuovamente la creazione nel caos⁴. M. Reeve nota la prossimità del motivo alla favola greca riportata da Nicandro, *Ther.* 344-58, in cui questo animale acquista l'eterna giovinezza perché la riceve dall'asino, stanco, come carico sul dorso di quest'ultimo⁵.

Se già Artemidoro vede nel rettile il simbolo del tempo (cfr. *oneirocr.* 2,13), quello per eccellenza emblema dell'immortalità è l'*Ouroboros*, ovvero il serpente che si morde la coda, segno di quello che si potrebbe definire « eterno ritorno ». Nel mito egizio, questa è la forma primordiale del dio creatore Atum, forma cui esso ritornerà alla fine dei tempi: immaginato come colui che circonda il disco del sole e tutto quanto esiste, connesso alla ciclicità dell'astro solare, esso esprime quindi l'unione tra dimensione temporale ed eternità.

La sua coda serrata nella bocca segna una cesura nel perpetuo corso circolare che si identifica col corpo...e corrisponde a quei momenti epocali del cosmo che, come la Festa del Nuovo Anno,

¹Cfr. E.P.de Loos-Dietz, *Le thème de l'échassier avec un serpent reconsideré*, Babesch 68 (1993), pp.121-28.

²Su questo mito si veda la brillante interpretazione di K.R.Joines, *Serpent Symbolism in the Old Testament...*, op.cit., pp.24-25 e 116-17. Per Gilgamesh ed Adapa, nonché le altre vicende misopotamiche connesse, cfr. G.A.Samonà, *Il sole, la terra e il serpente...*, op.cit., pp.171-281.

³Su questi miti cfr. K.R.Joines, *The Serpent in Gen 3*, art.cit.; della stessa, K.R.Joines, *Serpent Symbolism in the Old Testament...*, op.cit., pp.16-26; M.Lurker, *Snakes*, art.cit., pp.372-73. Secondo la leggenda, il serpente avrebbe ritrovato le proprie caratteristiche grazie al contatto con una pianta di finocchio: cfr. Nicand. *Th.* 29-34; Plin. *nat.hist.* 8,99 e J.Schamp, *Les « petits-fils » de Jean le Lydien ou le parfum du scorpion*, in corso di pubblicazione, pp.11-12.

⁴Cfr. K.R.Joines, *The Serpent in Gen 3*, art.cit.; della stessa, *Serpent Symbolism in the Old Testament...*, op.cit., pp.16-31.

⁵Cfr. M.D.Reeve, *A Rejuvenated Snake*, *Acta Antiqua Academiae Scientiarum Hungaricae* 37 (1996-97), pp.245-58, che però si lancia, più che in un commento del motivo, in una discussione sul confronto tra miti di origine diversa. Per un'interpretazione di questa vicenda, isolata nel contesto greco, cfr. G.A.Samonà, *Il sole, la terra e il serpente...*, op.cit., p.140: essa, riferita per il celebre, funesto δῖψας era intesa però per i rettili in generale.

*l'intronizzazione del sovrano...ripetono il momento fondatore scaturigine dell'universo, modello poi di ogni passaggio temporale.*¹

Ovvio quindi che eternità e tempo si fondano nuovamente alla fine del mondo, rientrando nella condizione d'inizio. Gli alchimisti adottarono l'*ouroboros* come simbolo prediletto fin dalle prime attestazioni di scritti relativi a concezioni alchemiche, nel 250-300 d.C.². Sheppard afferma:

The attributes of the tail-eater - rejuvenation, growth, longevity and self-devouring- accord well with his adoption as the symbol of a Cosmos which is rejuvenated every spring but ends in self-consumption.

L'autore ha probabilmente ragione quando intravede in questa concezione l'influsso dello stoicismo e, ancor prima, di Eraclito, ove l'elemento igneo è dominante. Sheppard, tuttavia, rinviene la matrice ovvia di questo simbolo nell'antica sapienza egiziana. È bene anche osservare, dato che questa immagine ricorre nell'immaginario gnostico e ofita, che essa esprime l'unità del Tutto, ma possiede, come ogni serpente, connotazioni ambivalenti, creatrici e distruttive³.

Nell'orfismo, il rettile rappresenta l'orbita solare e, di conseguenza, il tempo e il suo percorso eternamente rinnovabile, Kronos, il dio primordiale padre di Zeus e origine del tutto, ma anche il dio sommo, il Sole-Helios (cfr. anche Macrob.*sat.* 1,17,69)⁴. Considerato, stando a Filone Biblico, come la più « pneumatica » delle creature, è pure la più longeva, capace di ringiovanire cambiando pelle e di essere l'animale sacro per eccellenza⁵. Macrob. *sat.* 1,20,2 lega le proprietà del serpente di Asclepio all'eterna giovinezza condivisa dal rettile, che cambia pelle, e dal sole, il cui moto è perpetuo.

Nella letteratura latina, il serpente come immagine di rinascita è ricorrente (cfr. Lucr. 3,614, che istituisce un confronto tra la mente umana, destinata a perire, e il serpente, che ringiovanisce grazie alla muta; Ovid. *metam.* 9,266-67; Tib.1,4,35). Esisteva poi un'antica credenza secondo cui un rettile poteva generarsi dal midollo di un defunto: cfr. Ovid.*metam.* 15,389-90; Plut. *Cleom.* 60,5-6; Eliano, *nat.an.* 1,51; Plin. *nat.hist.* 10,188; Isid. *orig.* 12,4,48.

L'animale che uccide, simbolo del male e del veleno. L'erpetologia antica

L'universalmente diffusa paura dei serpenti, soprattutto del loro veleno, appare centrale per alcuni studiosi onde spiegare il loro ruolo culturale privilegiato: B.Mundkur, biologo, elenca una lunga lista di testi ed usi che la rivelano nelle popolazioni più disparate, dall'India, Egitto, Medio Oriente, Grecia, fino all'Africa, ai popoli indigeni dell'America Meridionale e Settentrionale, alla zona prospiciente il mar Baltico e al Giappone⁶. Era tale il terrore che il rettile suscitava tra gli antichi che sia in ambito semitico, che indoeuropeo non esiste una radice comune per indicare questo animale: la variabilità della sua nomenclatura rimanda a fenomeni di tabuizzazione linguistica e di sostituzione, volti a rimpiazzare termini troppo espliciti con altri più vaghi⁷.

¹Cfr. E.M.Ciampini, *La Fenice, il Serpente e il Tempo, Studi e Materiali di Storia delle Religioni* 23 (1999), pp.31-40, cit.p.39.

²Si tratta delle ricette dei primi alchimisti, provenienti dall'Egitto Greco-romano e dei papyri di Leida V e W: cfr. H.J.Sheppard, *Serpent symbolism in alchemy, Scientia* 60 (1966), pp.203-7, specie p.203. Nell'alchimia d'età moderna, il serpente *Ouroboros* diverrà il simbolo della sostanza trasformatrice, il mercurio.

³Cfr. H.J.Sheppard, *Serpent symbolism in alchemy*, art.cit., cit.p.203.

⁴Cfr. H.Leisegang, *The Mystery of the Serpent*, art.cit.

⁵Cfr. H.Leisegang, *The Mystery of the Serpent*, art.cit., p.221.

⁶Cfr. B.Mundkur, *The Roots of Ophidian Symbolism*, art.cit., pp.127-33.

⁷Cfr. M.L.Mayer Modena, *Il tabù linguistico...*, art.cit.

Imprecazioni e formule magiche contro i morsi dei serpenti erano diffusissime in tutto il Medio Oriente, come nel Mediterraneo est¹: la *Suida* fa addirittura derivare il sostantivo ὄφις da ἰός, « veleno » (cfr. 0.1007,1). Il motivo della morte e distruzione è così radicato nell'immaginario su questo animale che esso dà vita ad una lunga serie di metafore negative: in Assiria è detto *ai-ub-ilu* « nemico di Dio »; in Egitto, caos e male sono personificati dal grande serpente Apophis, il « nemico degli dei », « colui che divora le anime degli esseri umani » e simboleggia il mare e le tenebre da cui Ra, dio del sole, viene divorato ogni notte e deve sfuggire al mattino (oppure la tempesta che può divorarlo di giorno); esso rivive in ogni rettile terreno. Nello stesso racconto di *Gen. 3*, il rettile, lungi dall'essere la personificazione di un principio opposto a Dio, resta pur sempre una sua creatura, ma in essa sopravvive un poco del caos originario, il *tehom*, sconfitto da Dio al momento della creazione; il suo scopo è distruggere gli esseri umani e per questo propone loro un binomio di conoscenza e immortalità che reintrodurrebbe il caos nella creazione, un binomio che, per l'essere umano, implica la volontà di farsi dio². Il Leviathan deriva d'altro canto dal mitico Lotan di Canaan, il mostro del caos primordiale; analogamente, *rahab* personifica l'abisso acquatico delle origini e corrisponde concettualmente al mostro accadico Ti'amat; entrambi sono prossimi al dragone descritto con il vocabolo ebraico *tannin* e tutti e tre comunicano una reminiscenza dei primordi, allorché il mare invadeva tutto. In tal senso, l'estensore antico non percepiva alcuna differenza tra i mostri marini e i rettili terrestri, i quali prolungavano il caos e la distruzione che esso apporta sulla terra³.

Il serpente è uno degli animali più temuti e vilipesi, come evidenzia già Aristotele in *hist.an.* 1,488b16 o Eliano in *nat.an.* 4,14, e ciò nonostante il prevalente valore positivo accordatogli dalla civiltà classica⁴. Numerose leggende ricordano la presenza di rettili velenosi nella fauna mediterranea: Euridice ne rimane vittima in *Verg.georg.* 4, 457-59, ma lo stesso avviene al piccolo Ofelte nella *Tebaide* di Stazio (cfr.5,534-41), a Epito re degli Arcadi (cfr. Paus. 8,4,4-7), alla ninfa Esperia (Ovid. *metam.* 11,775-77) o ad Apemosune, amata da Ermes (cfr. Apollod.3,14). Ciò conferma la presenza di rettili velenosi nella fauna mediterranea: tuttavia, l'individuazione zoologica da parte degli antichi, anche nel caso di Nicandro, era piuttosto labile e oscillante, fondata su criteri non del tutto distintivi come il colore, per cui il biologo moderno trova numerose difficoltà a riconoscere le specie note in età classica⁵. Esempio rimane comunque l'opera tossicologica per l'appunto di Nicandro, anche se conserviamo pure quella di Filumeno, mentre una ventina di autori analoghi sono andati perduti⁶. Nella cultura latina, colui che ci ha trasmesso la maggiore quantità di notizie su questi animali, e spesso con osservazioni critiche sulla loro concezione troppo fantastica, tipica della letteratura contemporanea, è Plinio il Vecchio⁷.

Nei miti classici, il rettile convoglia sovente la vendetta e la punizione degli dei, sulla terra oppure negli inferi, dove, non a caso, si trova tra le mani delle Furie, oppure striscia sul suolo, spesso a guardia di empi puniti⁸. Non stupisce pertanto che vari mostri infernali della greco-romana classica, e non solo, fossero accompagnati da serpenti, come le già citate e ctonie Erinni e la Gorgone Medusa, oppure il demone etrusco Tuchulcha; gl'inferi di tutto il mondo rigurgitano di rettili, anche se questi animali non hanno niente a che fare con la decomposizione⁹. Le stesse divinità ctonie sono

¹Cfr. i numerosi esempi di H.G.Buchholz, *Furcht vor Schlangen...*, art.cit.

²Cfr. K.R.Joines, *The Serpent in Gen 3*, art.cit., 8-9; della stessa, *Serpent Symbolism...*, op.cit., pp.16-31.

³ Cfr. K.R.Joines, *Serpent Symbolism in the Old Testament...*, op.cit., pp.9-11.

⁴Si vedano i materiali raccolti da E.Küster, *Die Schlange in der griechischen Kunst...*, op.cit., nota 1, pp.94-95.

⁵Cfr. L.Bodson, *Serpents*, art.cit.; della stessa, *Les Grecs et leur serpents. Premiers résultats de l'étude taxonomique des sources anciennes*, *Antiquité Classique* 50 (1981), pp.57-78. Questa difficoltà indubbia ha spinto certi studiosi a livellare le descrizioni nicandree come espressione di un tono favoloso.

⁶Cfr. L.Bodson, *Les Grecs et leur serpents. Premiers résultats...*, art.cit., nota 22, p.62 ; tutto l'articolo è comunque un valido saggio sull'erpetologia antica.

⁷Cfr. L.Bodson, *L'évolution du statut culturel du serpent...*, op.cit., nota 46, p.539.

⁸Cfr. E.Küster, *Die Schlange in der griechischen Kunst...*, op.cit., p.108.

⁹Cfr. M.Lurker, *Snakes*, art.cit., p.372; dello stesso, *Adler und Schlange...*, art.cit., p.346.

ambigue, ora datrici di vita, ora di morte: la *Teogonia* esiodea pullula di mostri serpentiformi, che esprimono le forze contro cui si deve affermare il nuovo dominio degli dei olimpi capitanati da Zeus. Non per nulla, Artemidoro fa del rettile il presagio della malattia e dei nemici (cfr. *oneirocr.* 2,13,15).

Nella letteratura latina gli attributi del fuoco distruttore sono spesso assimilati a quelli del serpente¹. serpente¹. Così Knox rileva, con rara perspicacia, la complessità delle immagini serpentine impiegate da Virgilio nel II libro dell'*Eneide*, a partire dai due mostri che uccidono Laocoonte (cfr. 2,199-227), preannuncio del destino preparato per Troia dai subdoli, non meno serpentinini, capi Greci:

The principal instruments of the Trojan downfall, the Trojan fear, the horse, the Greek fleet, the deep sleep, the fire, have all now been linked with the image of the serpent.

Straordinariamente l'immagine evolve, verso la fine del libro, per divenire metafora della rinascita futura di Troia, quindi d'immortalità.

Infine, non è fuoriluogo ricordare come Epifanio stesso abbia elaborato il suo insistito paragone tra eretici e rettili proprio a partire di una fonte manualistica di zoologia ellenistica².

Il serpente nelle rappresentazioni artistiche e letterarie, tra Grecia e Roma

Il lessico greco ha lasciato da parte ἔρπετον, l'appelativo riferito all'azione di strisciare, propria del rettile, a differenza di quanto avviene per il corrispondente latino serpens, un ovvio participio: i vocaboli più diffusi sono invece ὄφης e δράκων, inizialmente percepiti come equivalenti³, poi forse forse differenziatisi, in quanto il primo sembra impiegato in maniera più generica del secondo⁴. Δράκων, come già ricordato e come ha ormai riconosciuto la scienza glottologica moderna, risale a δέρκομαι, "vedo", per via della vista acuta ritenuta caratteristica dell'animale: la forma sembra un participio dell'aoristo tematico, salvo la differenza d'accento⁵.

Frequentissimo nell'arte greca fin dall'età preistorica, il rettile compare in opere del Paleolitico tra gli animali più conosciuti dall'uomo di allora, poi nel Neolitico e Calcolitico attraverso una progressiva stilizzazione che lo riduce ad una linea, ad una spirale o ad un meandro, fino al ritorno ad una resa più naturalistica alla fine dell'età del Bronzo. Il periodo geometrico assiste ad una nuova riduzione sotto forma di onda, doppia o semplice, irrigiditasi in forme sempre più stilizzate, fino al ritorno ad un relativo naturalismo con il protocorinzio. In tali rappresentazioni questo animale potrebbe avere posseduto dapprincipio un carattere ornamentale o semplicemente ricordato l'ambiente naturale in cui l'uomo viveva; Küster fissa alla metà circa del II millennio l'inizio di una vera e propria rappresentazione culturale del rettile, allorché esso viene compreso nelle raffigurazioni delle dee madri⁶. Numerose sono pure le immagini plastiche, specie sulla pancia oppure sul bordo di vasi, in connessione con il culto dei morti (il rettile raffigura il defunto, in procinto di assaggiare le offerte dedicategli), senza contare gli oggetti in metallo, specie decorativi (bracciali, manici, protomi, diademi, elementi appartenenti ad armi ecc.)⁷. Infine, la ceramica

¹Cfr. B.M.W.Knox, *The Serpent and the Flame. The Imagery of The Second Book of The Aeneid*, *American Journal of Philology* 71 (1950), pp.379-400 (379); cit.p.390.

²Cfr. J.Dummer, *Ein naturwissenschaftliches Handbuch als Quelle für Epiphanius von Constantia*, *Klio* 55 (1973), pp.289-99.

³Cfr. M.L.Sancassano, *Il lessico greco del serpente...*, art.cit.

⁴Cfr. L.Bodson, *Les Grecs et leur serpents. Premiers résultats...*, art.cit., pp.63-65, che raccoglie notevoli osservazioni osservazioni sul lessico greco relativo.

⁵Cfr. M.L.Sancassano, *Il lessico greco del serpente...*, art.cit., specie pp.53-57.

⁶Cfr. E.Küster, *Die Schlange in der griechischen Kunst...*, op.cit., pp.3-40.

⁷Cfr. E.Küster, *Die Schlange in der griechischen Kunst...*, op.cit., pp.40-50.

successiva al periodo geometrico, specie corinzia, sviluppa straordinariamente il serpente come motivo ornamentale¹; l'arte d'età classica, ellenistica e romana non farà altro che ripetere i temi precedentemente già sperimentati, aggiungendo tutt'al più l'impiego della forma di questo animale in elementi di sostegno².

Il serpente è poi uno degli animali più tipici delle favole, per esempio quelle esopiche, e nei proverbi³, spesso a loro volta discendenti, come ricordava Grimm, dal mito. Nella versione favolistica, l'eroe diviene l'uomo, il contadino: il rettile d'altronde rappresenta la malvagità, in accordo con una percezione che era anche greco-romana, poi ripresa dalla cultura cristiana (cfr. Babrio 143,3; Fedro 4,20-il serpente ingrato, che morde il contadino che lo ha salvato dal gelo; si vedano inoltre le numerose favole di Esopo)⁴.

Ma il serpente astuto o semplicemente malvagio delle fiabe, così come il drago che nasconde tesori o rapisce principesse, discende comunque dal dragone, residuo del caos primordiale nel *kosmos*: il motivo è antichissimo e fa da sfondo ai celebri miti di Ti'amat (accadico), del serpente egiziano Apep o Apophis ucciso da Ra, di Pitone eliminato da Apollo, dell'ittita Illuyankas e così via⁵. All'inverso, i poteri del rettile sono percepiti come talmente impressionanti che solo un essere divino è considerato in grado di combatterli con successo⁶. Non a caso, gli dei che annientano tali dragoni sono spesso associati ad uccelli, soprattutto all'aquila, l'animale del dio del sole.

*Im Mythos findet man die Götter im Kampf mit den Götter feinden, den Sonnenvögel kämpfend mit dem Chaosungeheuer, dem Drachen, der Schlange; beide sind mächtig und weise, sind allwissend noch, wenn sie in Märchen erscheinen ; selbst in der Fabel sind Reste von diesem Kampf erhalten, von der Urfeindschaft zwischen Vogel und Schlange.*⁷

Numerose mitologie conservano traccia della lotta tra potenze ctonie, rappresentate dal serpente, e celesti, riflesse dall'aquila. L'opposizione tra volatili e rettili è pressoché universale, fondata su basi biologiche⁸. Fauth ha studiato l'associazione iconografica tra ariete, serpente, albero e volatile, costante attraverso i secoli e in ambiti geografici molto diversi, come il Medio Oriente, l'Asia Minore, la zona italica: ne sono documento anche alcune placche (citare *infra*, pp.284-88) del dio Sabazio. L'autore spiega il complesso simbolico come associazione tra gli esseri ctoni e della

¹Cfr. E.Küster, *Die Schlange in der griechischen Kunst*..., op.cit., pp.50-52.

²Cfr. E.Küster, *Die Schlange in der griechischen Kunst*..., op.cit., pp.54-55.

³Cfr. ad esempio gl'indici di F.Rodriguez Adrados, *History of the Graeco-Latin Fable* (trad.ingl.), 3 voll., Leiden-Boston, Brill, 1999-2003 (ed. originale spagnola, Editorial de la Universidad Complutense de Madrid, 1979-87).

⁴Cfr. M.L.Sancassano, *Il serpente e le sue immagini*..., op.cit., pp.137-40.

⁵Sul tema, cfr. A.Dieterich, *Abraxas. Studien zur Religionsgeschichte des späteren Altertums*, Neudruck Aalen, Scientia Scientia Verlag, 1973 der Ausgabe Leipzig, 1905 (ed.originale Leipzig, Teubner, 1891), pp.111-26: il motivo approda infine alle rappresentazioni dell'*Apocalisse* e di S.Giorgio. Sulla vicenda di Pitone, versione ellenica del motivo medio-orientale della lotta primordiale tra l'eroe e il dragone, cfr. J.Fontenrose, *Python. A Study of Delphic Myth and its Origins*, Berkeley-Los Angeles, University of California Press, 1959. Per l'ambiente indoeuropeo cfr. ad es. F.R.Schröder, *Indra, Thor und Herakles*, *Zeitschrift für deutsche Philologie*, 76 (1957), pp.1-41. Nega l'identità tra serpente e drago primordiale L.Bodson, *L'évolution du statut culturel du serpent dans le monde occidental de l'Antiquité à nos jours*, in A.Couret-F.Oge edd., *Histoire et Animal III.Homme, Animal, Société*, Presses de l'Institut d'Études Politiques des Toulouse 1989, pp.525-48, specie pp.526-27 (le note relative convogliano abbondante materiale in merito): nel caso dei Greci, gli avversari di dei ed eroi sarebbero, secondo l'autrice, ispirati ad animali reali.

⁶Cfr. M.L.Mayer Modena, *Il tabù linguistico*..., art.cit., p.174.

⁷Cfr. B.Garbe, *Vogel und Schlange. Variation eines Motivs in Redensart, Fabel, Märchen und Mythos*, in *Zeitschrift für Volkskunde* 75 (1979), 52-56= in P.Carnes ed., *Proverbia in Fabula. Essays on the Relationship of the Fable and the Proverb* (Sprichwörterforschung 10), Bern-Frankfurt am Main-New York-Paris, P.Lang, 1988, pp.277-83; cit.p.28.

⁸Cfr. B.Mundkur, *The Roots of Ophidian Symbolism*, art.cit., p.134. Non dissimile l'inimicizia tra cervo e rettile, divenuta un tema dell'arte cristiana, in quanto il cervo può rappresentare il catecumeno: cfr. H.-C.Puech, *Le cerf et le serpent. Note sur le symbolisme de la mosaïque découverte au Baptistère de l'Henchir Messaouda*, *Cahiers archéologiques* 4 (1949), pp.17-60. Il cervo è, d'altronde, un altro animale ctonio, la cui inimicizia nei confronti del serpente data dai primordi della civiltà classica: cfr. E.Küster, *Die Schlange in der griechischen Kunst*..., op.cit., nota 5, pp.83-84.

fertilità, ariete e rettile, all'albero *axis mundi*, alla cui estremità opposta si trova invece l'animale celeste per eccellenza, di solito l'aquila, l'uccello del sole¹. In Grecia i Giganti (talora rappresentati metà umani, metà serpentini), Tifone, i Titani e i mostri nati dalla Terra, come Echidna e Scilla esprimono la realtà ctonia in lotta contro quella celeste e olimpica, sotto l'egida di Zeus². Nel mondo greco, l'eroe più rappresentativo di questa tematica è Eracle, in cui confluiscono le paure di agricoltori e pastori dinnanzi agli animali più pericolosi e che già nel VI sec. a.C. è ritratto sulla ceramica attica e corinzia nell'atto di lottare contro un grande serpente³.

Küster fa risalire l'associazione tra volatili e rettili nell'arte e nella letteratura greca a un motivo mantico, già testimoniato da Omero: esso attraversa poi un'evoluzione in direzione meramente decorativa, di cui i resti archeologici ce ne offrono numerosi esempi (e talora le aquile sono sostituite da altri uccelli). Küster sottolinea che le spiegazioni biologiche di questa inimicizia non possono valere per le fasi più antiche della cultura classica, in cui deve aver prevalso l'inimicizia tra elemento ctonio e celeste⁴. L'associazione tra questi due animali avrebbe finito per significare la stessa professione mantica: nel demo di Acarne, in Attica, è stata ritrovata una stele funeraria, dedicata a Cleobulo, zio materno del celebre oratore Eschine, e decorata col motivo dell'aquila in lotta con un rettile⁵. Picard ricorda la diffusione di questo emblema in Macedonia e la sua presenza sulla monumentale tomba di Efestione, amico di Alessandro, eretta a Babilonia, in cui aquile e rettili si fronteggiavano⁶. Il motivo potrebbe però essersi trasformato in seguito anche in un'allegoria dell'assunzione dell'anima nella realtà celeste: nella leggenda su Alessandro si racconta come, alla sua morte, un serpente igneo sia disceso dal cielo accompagnato da un aquila,

¹Cfr. W.Fauth, *Widder, Schlange und Vogel...*, art.cit. L'autore sottolinea la connessione degli animali ctoni con Marte e dell'aquila e dell'ariete con la simbolica solare e regale, che egli situa nella cultura microasiatica.

²Cfr. E.Küster, *Die Schlange in der griechischen Kunst...*, op.cit., pp.95-96.

³Paus. 2,37,4 afferma che l'Idra, in origine, possedeva una sola testa, che sarebbe quindi stata moltiplicata a scopo orrifico. Per il tema, cfr. J.Boardman, *Herakles' Monsters: Indigenous or Oriental*, in C.Bonnet-C.Jourdain Annequin-V.Pirenne Delforge edd., *Le Bestiaire d'Hérakles. IIIe Rencontre héracléenne* (Kernos Suppl.7), Liège, Centre International d'Étude de la Religion Grecque Antique, 1998, pp.25-34. La studiosa nega tuttavia qualsiasi influsso orientale sulle vicende di Eracle, affermando che i due filoni sarebbero troppo lontani nel tempo. Rimane comunque l'indubbia appartenenza ad un medesimo motivo mitico, di diffusione pressoché universale. Un altro confronto tra l'eroe e i rettili, questa volta già poco dopo la nascita, avvenne quando il bambino fu in grado di strangolare i due mostri inviatigli da Era; il motivo divenne popolarissimo nelle rappresentazioni artistiche: cfr. S.Woodford, *The Iconography of the Infant Herakles Strangling Snakes*, in F.Lissarrague-F.Thelamon edd., *Image et Céramique grecque. Actes du Colloque de Rouen 25-26 novembre 1982* (Publications de l'Université de Rouen 96), Rouen, PUF, 1983, pp.121-29. La studiosa rileva il sorgere relativamente tardo della leggenda, forse provocato da un'interpretazione fuorviante dell'immagine di un dio straniero fra due serpenti.

⁴Cfr. E.Küster, *Die Schlange in der griechischen Kunst...*, op.cit., pp.52-54 e 127-31, con svariati esemplari.

⁵Cfr. G.Daux, *Le dévin Cléobulos*, *Bulletin de correspondance hellénique* 82 (1958), pp.364-66. In effetti, la lotta tra i due animali non è che un *omen* in Il. 12,200-207 e compare su numerosi manufatti toreutici e numismatici: cfr. M.Schmidt, *Adler und Schlange. Ein griechisches Bildzeichen für die Dimension der Zukunft*, *Boreas* 6 (1983), pp.61-71. Un probabile presagio da parte di Zeus è la comparsa del motivo nella leggenda della fondazione di Nicomedia: cfr. A.V.B.Miron, *Alexander von Abonuteichos...*, art.cit., p.182, nota 188. Invece, in Giuseppe Flavio, *ant.* 12,227, la coppia dei due animali sarebbe l'emblema araldico del re spartano Areio e, quindi, un'immagine di potere. Forse una variante del tema potrebbe essere individuata nell'opposizione mesopotamica tra rettile e colomba (visualizzato artisticamente su manufatti cultuali solo nel santuario di Beth-Shan): cfr. K.R.Joines, *Serpent Symbolism in the Old Testament...*, op.cit., pp.71-72 e 119-21. L'autrice li ritiene tuttavia due simboli di vita e rinascita primaverile: secondo altri studiosi, essi sarebbero i doppi delle divinità Tammuz e Ashtoreth-Istar, oppure di Reseph-Mikal e Anat, quest'ultima rappresentata ovunque dal serpente e sostituita ad un'antica divinità babilonese serpentiforme e portatrice di vita e benessere (Beth-Shan potrebbe allora significare addirittura « casa dei serpenti »).

⁶Cfr. C.Picard, *Sabazios, dieu thraco-phrygien: expansion et aspects nouveaux de son culte*, *Revue Archéologique* 1961, pp.129-76, specie p.133, nota 1 e Diod.S. 17,115,3. Su questo monumento, cfr. anche F.Cumont, *Études syriennes*, Paris, Picard, 1917, p.73, che richiama i prodigi analoghi narrati nel *Romanzo d'Alessandro*. Cumont spiega il motivo con un'origine caldaica, possibilmente a partire dal mito di Etana (pp.82-83), il che, almeno per la tomba di Efestione, può essere vero: il mito di Etana, inoltre, è una delle attestazioni più antiche della lotta tra aquila e serpente. Lo studioso rincara che l'immagine poteva ben raffigurare la sorte dell'anima dei defunti.

per poi risalirvi, segno della dipartita del sovrano¹. Lo stesso Küster ammette che nell'arte monumentale d'età romana, il binomio aquila-serpente può rappresentare l'essere umano sconfitto dalla morte².

Uno dei capolavori letterari in cui è più presente l'immagine del rettile, innegabilmente in rapporto con le sue risonanze ctonie, è l'Orestea di Eschilo, soprattutto come metafora per Clitennestra (cfr. ad es., *Choeph.* 247-49, che la paragona ad una vipera), ma pure per Oreste³. Nella trilogia, l'animale rappresenta soprattutto la perversione dei normali affetti familiari:

*The serpent imagery becomes a multivalent representation of love replaced by cruelty in the relationship between a mother and her child. The ascent to dominance and the ultimate rejection of the serpent imagery parallel the triumph and the defeat of the incestuous adultery and the ritual of child-sacrifice passed as a legacy from one generation to the next.*⁴

Di questo immaginario serpentino si trova eco fin nell'Eneide⁵.

Un altro capitolo interessante della percezione classica del serpente è la sua associazione a creature della fantasia. In Grecia, esisteva la convinzione dell'esistenza di serpenti alati (cfr. Hdt. 2,75 e 3,107)⁶. La letteratura latina, fedele alla propria impronta maggiormente sensibile al pathos, ricorda varie volte i prodigiosi serpenti esotici, su cui la fantasia aveva molto viaggiato: essa descrive in genere i rettili, anche normali, in maniera più enfatica e teatrale, quasi fantastica, rispetto alla diretta semplicità di tanti versi greci. Ovunque ritornano le caratteristiche salienti di questo animale, il suo sguardo penetrante e acuto, il colore (di solito nerastro), il suo sibilare, la lingua biforcuta, la velenosità e, soprattutto, la sua natura ctonia, il tutto in maniera sempre ostile e lontana dalla realtà zoologica⁷. Un brano celeberrimo in tal senso è la traversata del contingente capitanato da Catone attraverso il deserto libico nella Pharsalia lucanea IX, ispirato all'analogia marcia di Ofella Cireneo, durante il IV sec. (cfr. Diod.S. 20,42,1-2). Gli storici ricordano altri episodi analoghi: nel corso della prima Guerra Punica, Attilio Regolo sarebbe stato obbligato a condurre una lunga battaglia, impiegando addirittura baliste e catapulte, contro un serpente di straordinaria grandezza presso l'accampamento di Bagrada. Una volta ucciso, la sua pelle, inviata a Roma, avrebbe misurato ben 120 piedi (cfr. Gellio, *Noctes Atticae* 7,6 -da Tuberone-, Livio, *Periochae* 18; Val.Max. 1,8 ext. 19, nonché Aristot. *hist.an.* 606b,9-14 e Diod.S. 3,10,5-6, sui giganteschi serpenti libici ed etiopici). Sallustio accenna ai pericolosi serpenti del deserto, il cui effetto velenoso è aggravato dalla sete, in *Iug.* 89,5⁸. In età flavia, riscopre il fascino del rettile dalle dimensioni mostruose Stazio, le cui descrizioni di serpenti favolosi sono in linea con la sensibilità espressionistica a lui contemporanea, ma ricalcano anche l'atavico terrore del contadino latino per questi animali subdolamente pericolosi⁹. Sicuramente, la paura dell'ignoto può avere trovato un'incarnazione in questo animale, tradizionalmente considerato esecrabile dalla tradizione romana; d'altro lato, siamo autorizzati a

¹Citato in R.Turcan, *Le serpent mythriaque...*, art.cit., pp.164-65 a partire da F.Cumont, *Études syriennes*, loc.cit.

²Cfr. E.Küster, *Die Schlange in der griechischen Kunst...*, op.cit., p.130.

³Cfr. K.O'Neill, *Aeschylus, Homer, and the Serpent at the Breast*, *Phoenix* 52 (1998), pp.216-29, che offre una ricca bibliografia in proposito. Cfr. pure M.L.Sancassano, *Il lessico greco del serpente...*, art.cit., p.55, nonché, della stessa, *Il serpente e le sue immagini...*, op.cit., pp.141-86.

⁴Cfr. W.Whallon, *The Serpent at the Breast*, *Transactions and Proceeding of the American Philological Association* 89 (1958), pp.271-75, cit.p.271.

⁵Cfr. M.Fernandelli, « *Serpent Imagery* » e tragedia greca nel II libro dell'«Eneide», *Orpheus* 18 (1997), pp.141-56.

⁶Cfr. K.Morta, *The Winged Snakes of Arabia*, *Eos* 82 (1994), pp.311-26 (in polacco; riassunto in inglese).

⁷Cfr. A.Sauvage, *Le serpent dans la poésie latine*, *Revue de philologie, de littérature et d'histoire anciennes* 49 (1975), pp.241-54. Su queste caratteristiche della letteratura latina, cfr. L.Bodson, *L'évolution du statut culturel du serpent...*, op.cit., pp.527-28 (con note annesse, molto istruttive).

⁸Cfr. R.B.Kebric, *Lucan's Snakes Episode (ix,587-937). A Historical Model*, *Latomus* 35 (1976), pp.380-82, comprendente anche altra ricca bibliografia sull'episodio.

⁹Cfr. A.M.Taisne, *Le rôle du serpent dans la mythologie de Stace*, *Caesarodunum* 7 (1972), pp.357-80.

scorgere qui un riflesso storicizzato del mito del confronto tra l'eroe e il dragone, come testimoniato anche dalla leggenda di Alessandro, che avrebbe sfidato un mostro analogo in India¹.

Ben presto, il conflitto tra realtà celeste e ctonia si muterà in opposizione tra bene e male: nel cristianesimo l'aquila diverrà allora immagine del Cristo e il serpente del demonio². L'iconografia cristiana ricorre anche agli angeli, nella fattispecie a S.Michele³. Il mondo cristiano, come è noto, sarà molto duro con questo animale, fin dalla Bibbia ritenuto simbolo d'insidia e malvagità: l'impianto dell'*imagérie* giudaico-cristiana su quella classica, specie latina, già sfavorevole agli ofidi come varie civiltà agricole, rafforzerà il progressivo allontanamento della coscienza culturale dalle connotazioni religiose positive attribuite al rettile per secoli. Così le specie velenose prevalgono poco per volta nelle descrizioni, assieme al *pathos* delle morti tragiche da esse provocate, mentre i boa e i pitoni africani e indiani si trasformano fino ad assumere dimensioni mostruose. Il cristianesimo ha poi costruito la sua prospettiva del serpente soprattutto a partire da alcuni brani biblici famosi, come *Gen. 3*, *Sap. 2,24*, *Ap. 12*, per cui il legame, solo implicito, esistente tra creatura e volontà malefica diventa pocoper volta equazione serpente = diavolo: tali idee si sono trasmesse a tutto il Medioevo con implacabile forza⁴.

Diffusione del serpente nei culti misterici e nell'arte del II sec.

La venerazione per il serpente era diffusa un po' in tutto il Mediterraneo e il Medio Oriente, come dimostra K.Joines con abbondanza di materiali, specie archeologici⁵. Artemidoro, (cfr. *Oneirocr.* 2,13) lista gli dei a cui il serpente era sacro: Zeus, Sabazio, Helios, Demetra, Kore, Ecate, Asclepio, gli eroi; per il II sec., epoca di diffusione della nostra setta, abbiamo anche le attestazioni sul serpente Glicone, di cui ci occuperemo più oltre. Stando a Paus. 6,20,2-4, Olimpia stessa, patria di Zeus, possedeva un culto serpentino: si trattava di Sosipoli, un salvatore trasformatosi in serpente e residente in una grotta ai piedi della collina. Quindi, persino il padre degli dei (come, del resto, si era già osservato per i culti di Zeus Ktesios e Meilichios) poteva essere assimilato al rettile. Non resta allora che cercare fra di essi, per capire da quale culto pagano i Perati possano avere tratto ispirazione, in parallelo al motivo biblico del serpente di bronzo.

Proprio il II sec. d.C. ha assistito ad un'imponente fioritura della venerazione per questo animale, simbolo di rinascita, immortalità e saggezza e assai corrente nei rituali misterici dell'epoca: le sue spire appaiono sui monumenti e oggetti più disparati, al punto che questo secolo potrebbe a buon diritto essere definito « il secolo del serpente ». Una prima attestazione assai interessante è quella sui vasi di culto impiegati nei riti misterici più diversi:

La présence des ces vases dans des milieux si divers, dans des temples différents, dédiés à des divinités qui ne se trouvent pas en rapport direct avec Mithra et Sabasius, indique l'utilisation de ces vases sur un large territoire, à partir de la seconde moitié du IIe siècle.

Essi sono numerosissimi in Dacia (occupata dai Romani in questo periodo): la maggioranza di questi frammenti proviene dai templi di Asclepio e Hygiea a Sarmizegetusa⁶. Vasi da culto con i rettili che si stagliano sulla pancia del recipiente sono stati ritrovati in gran quantità in Svizzera occidentale: essi appartengono a date oscillanti tra gl'inizi del I e la metà del II sec.(con qualche raro caso più tardo) e dovevano essere impiegati nel culto domestico, con funzioni differenti a

¹Cfr. G.Baudy, *Das verratene Geheimnis*..., art.cit., p.139, che sottolinea anche l'aspetto rituale di questo mito.

²Cfr. M.Lurker, *Snakes*, art.cit., p.372. Non è forse un caso che l'aquila rappresenti l'evangelista Giovanni, il più profondo nella rappresentazione del male e delle tenebre. La Sancassano ricorda tuttavia, che, alla fin fine, entrambi gli animali esprimono forze sacre analoghe: cfr. M.L.Sancassano, *Il mistero del serpente*..., art.cit., p.381.

³Cfr. M.Lurker, *Adler und Schlange*..., art.cit.

⁴Cfr. L.Bodson, *L'évolution du statut culturel du serpent*..., art.cit.

⁵Cfr. K.Randolph Joines, *The Bronze Serpent in the Israelite Cult*, art.cit.

⁶Cfr. D.Alicu, *Vases décorés de serpents, découverts à Sarmizegetusa*, *Latomus* 39, (1980), pp.717-25; cit.p.725.

seconda della loro tipologia, funzioni che la Schmid fa spaziare dalla venerazione per il *genius* familiare, ai misteri di Sabazio e, forse, di Mithra¹. J.Collins-Clinton, pur se nel contesto di uno studio su di un santuario del IV sec., ha proposto per questo vasellame una definizione allettante: « snakeware »².

Vattioni riporta invece un'iscrizione latina (CIL 6,18846), rinvenuta a Porta Capena, ma purtroppo non datata: essa è dedicata al figlio, morto ad un anno, dal padre Abdanahes (servo del serpente). Il nome del padre denuncia chiaramente un'origine orientale e un eventuale legame con un culto ofitico. Ricordiamo che i Perati, di cui ci parla dettagliatamente soltanto una fonte romana come lo Ps.Ippolito (o comunque si voglia chiamare l'autore dell'*Elenchos*), forse erano presenti proprio a Roma; parrebbe d'altronde strano che essi non possedessero qualche filiale nella capitale, ove convergevano tutti i culti più disparati dell'antichità. Abdanahes, sicuramente un semita, poteva forse essere adepto, se non degli Ofiti o dei Perati, di qualche culto orientale dedicato ai rettili.

Romanelli richiama l'attenzione su di un modiglione ionico di Leptis Magna, databile tra la metà del II sec. e gli inizi del III, in cui compare il motivo di due serpenti intrecciati: la decorazione è insolita per un elemento architettonico del genere e lo studioso avvicina il motivo dei due serpenti agli analoghi urei dei monumenti egizi di epoca romana, per cui ritiene il modiglione derivante dall'edificio cultuale di una divinità alessandrina: da notare qui sono soprattutto la datazione e il carattere insolito della decorazione³.

Il serpente possiede anche una lunga storia nello sviluppo dell'oreficeria ellenistica e romana. Manufatti molto comuni erano i tipici braccialetti serpentiformi, diffusi nel Medio Oriente fin dal IX sec. a.C. e molto apprezzati in tutto il Mediterraneo greco-romano dal V-IV sec. a.C. al III d.C., assieme ad anelli analoghi. Connessi di solito dagli studiosi al culto di Iside, erano più probabilmente prodotti ornamentali, anche se non privi di un valore religioso ed apotropaico: dotati di grande eleganza, grazie al motivo delle spire che si avvolgevano intorno al braccio, potevano anche essere realizzati con due teste, una per ogni estremità; i lineamenti rivelano spesso i tratti del rettile dei templi asclepiadei⁴. Essi dilagarono nel mondo classico per influsso orientale a partire dalla conquista di Alessandro e dalla sua occupazione delle miniere d'oro asiatiche, fino al I sec. d.C.⁵. Il rinvenimento di ricchi depositi di gioielli conferma l'adozione della gioielleria serpentiforme in Britannia solo a partire dalla metà del II sec. d.C., datazione possibile grazie alle monete ritrovate *in loco*. Ciò contrasterebbe con l'uso internazionale, dove tale produzione è maggiormente tipica del I sec.: i reperti sembrano provenire, in gran parte, da contesti religiosi e Cool stesso evoca, quale spiegazione, la popolarità del culto del serpente Glicone nella seconda parte del II sec. Tuttavia, l'associazione iconografica, all'interno del deposito, di Cerere, Mercurio, e di altri motivi legati al tema della rinascita, situa egregiamente l'iconografia serpentiforme, e quindi anche i depositi qui esaminati, nel quadro dei culti misterici di salvezza e rinascita: persino le monete sembrano essere state scelte sulla base della divinità ritratta sul verso⁶.

Tutto questo materiale punta con sicurezza all'estrema diffusione dell'immagine del rettile nel corso del II sec., per via della sua popolarità nell'ambito dei rituali misterici salvifici, e costituisce quindi lo sfondo ideale per la nascita di una setta gnostica ofitica come quella peratica.

Il serpente della medicina ed il culto di Asclepio

¹Cfr. D.Schmid, *Die römischen Schlangentöpfe aus Augst und Kaiseraugst* (Forschungen in Augst 11), Augst, Römermuseum, 1991.

²Cfr. J.Collins-Clinton, *A late antique Shrine of Liber Pater at Cosa* (EPRO 64), Leiden, Brill, 1977, p.24.

³Cfr. P.Romanelli, *Un modiglione di Leptis Magna con decorazione di nodo di serpenti*, *American Journal of Archaeology* 66 (1962), pp.313-15.

⁴Cfr. C.Johns, *The Jewellery of Roman Britain, Celtic and Classical Traditions*, London, UCL Press, 1996, pp.37-38.

⁵Cfr. C.Johns, *The Jewellery of Roman Britain, Celtic...*, op.cit., pp.37-38; H.Landenius, *Two Spiral Snake Armbrands*, art.cit. La Johns presenta qui due esemplari probabilmente egiziani e di età tolemaica.

⁶H.E.M.Cool, *The Significance of Snake Jewellery Hoards*, *Britannia* 31 (2000), pp.29-40.

Che il serpente sia l'animale della medicina è facile a intuirsi: come afferma Plinio, esso era utilizzato per una quantità non indifferente di farmaci (cfr. *nat.hist.* 29,22,71-72 e 74) ed era creduto conoscere i segreti delle erbe¹. Il dio sumerico medico Ningishzida era ritratto, fin dal II millennio a.C., con un bastone cui era avvolto un serpente, come vedremo più tardi per Asclepio²; lo stesso simbolo iconografico era attribuito di Zeus Ammone e del dio egizio Thoth per indicare poteri taumaturgici³. Che il serpente potesse guarire è testimoniato anche da usi correnti nell'Alto Egitto (cfr. Aristoph. frg. 28 K)⁴; del resto, esso compariva nel culto di numerosi eroi e dei connessi alla guarigione, come Anfiarao e Trofonio⁵. Osserva C.de Filippis Cappai:

*...per la sua abitudine di nascondersi nelle buie cavità e nei luoghi impenetrabili esso raffigura ciò che si cela nelle viscere della terra, quindi è anche la figurazione della scienza medica che si serve dei rimedi tratti dalle radici delle piante e dal mondo minerale, ma, a motivo del suo amore per il sole, esso viene anche identificato con la vita.*⁶

Il culto più interessante sotto questo punto di vista, anche per un confronto con l'eresia peratica, è tuttavia quello di Asclepio: i medici che praticavano la loro arte spostandosi gratuitamente per i poveri, scelsero, verso il VI sec.a.C., come loro eroe eponimo questa figura, in origine un demone oppure un eroe tessalo, poi progressivamente divinizzato e considerato figlio di Apollo (cfr. Hom. *hymn.* 16,1-5; Diod.S. 4,71; 5,74)⁷. Quest'ultimo, dio della profezia, era d'altronde spontaneamente

¹Di qui proviene pure la popolarità di questo animale nelle arti magiche, nella produzione di amuleti e talismani, nella protezione contro il malocchio e i demoni: su questo aspetto cfr. E.Küster, *Die Schlange in der griechischen Kunst...*, op.cit., nota 7, pp.112-14.

²Cfr. C.de Filippis Cappai, *Il culto di Asclepio...*, art.cit., p.274; J.Schouten, *Serpent of Asclepios. Symbol of Medicine* (trad.ingl. dall'orig. neerlandese), Amsterdam-London-New York, Elsevier Publishing Co., 1967, p.39, che mostra la foto di un reperto, una coppa dedicata al dio e decorata con figure serpentiformi a spirale del XXIV-XXI sec. a.C. Il più volte citato dio Ningishzida era una divinità locale della città babilonese di Lagash, protettrice del suo sovrano Gudea (2400 circa a.C.): era legato all'Ade e alla fertilità della terra, serpentiforme perché rappresentava la fecondità che proviene dal suolo come i rettili o le acque delle sorgenti. Su Ningishzida, cfr. K.R.Joines, *Serpent Symbolism in the Old Testament...*, op.cit., pp.114-19. Iconograficamente esso (o le forze naturali che incarnava) era simboleggiato da due serpenti intrecciati.

³Cfr. K.R.Joines, *Serpent Symbolism in the Old Testament...*, op.cit., p.86. L'autrice ipotizza che il bastone di Asclepio provenga quindi dall'Egitto, un'eventualità che mi sembra però piuttosto incerta.

⁴Cfr. A.Walton, *Asklepios...*, op.cit., p.12.

⁵Per Trofonio, cfr. Paus. 9.39,2-3 e G.Solimano, *Asclepio. Le aree del mito* (Pubblicazioni dell'Istituto di Filologia Classica e Medievale 46), Genova, Facoltà di Lettere, Istituto di Filologia Classica e Medievale, 1976, pp.54-55, che ritiene, come del resto Pausania, tale figura nient'altro che la versione beotica di Asclepio. In Francia è stato ritrovato un santuario di guarigione dedicato ad Ercole sotto i regni di Antonino Pio e Marc'Aurelio, significativamente situato presso una fonte: il materiale archeologico rinvenuto, tra cui due stele, mostra il dio accompagnato dal serpente. Difatti, Ercole, divinità che assomma caratteristiche ctonie e celesti, protegge la fecondità e, con essa, la guarigione: cfr. G.Moitrieux, *Hercule au serpent au sanctuaire de Deneuvre (Meurthe-et-Moselle)*, in *Archéologie et médecine. VIIèmes Rencontres Internationales d'archéologie et d'histoire d'Antibes. Actes du Colloque 23.24.25 octobre 1986*, Centre de Recherches Archéologiques du CNRS – Musée Archéologique d'Antibes, APCDA, 1987, pp.225-39.

⁶Cfr. C.de Filippis Cappai, *Il culto di Asclepio...*, art.cit., cit.p.274.

⁷Raccolta delle fonti in E.J.Edelstein-L.Edelstein, *Asclepius. A Collection and Interpretation of the Testimonies*, Baltimore, The John Hopkins Press, 1945; offre un'ottima recensione e delle precisazioni su questo libro G.Vlastos, *Religion and Medicine in The Cult of Asclepios: A Review Article*, *Review of Religion* 13 (1948), pp.269-90, in special modo pp.275-76. Sull'etimologia del nome del dio, forse di origine pelasgica, cfr. V.I.Georgiev, *Aiskalapios-Asklepios*, *Acta Antiqua Academiae Scientiarum Hungaricae* 25 (1977), pp.317-19. Asclepio è ricordato come padre dei medici Podaleiro e Macaone provenienti da Trikkia, in Tessaglia, in Omero, *Il.4*,194; nessuna traccia divina è presente nel racconto, al contrario, la famiglia asclepiadea omerica sembra specializzata nella chirurgia di guerra. Gli studiosi contemporanei sono divisi tra due spiegazioni: o Asclepio è un eroe divinizzato, oppure, all'inverso, una divinità originaria di carattere ctonio. Per una storia del mito e del culto, cfr. R.J.Ruettimann, *Asclepius and Jesus: The Form, Character and Status of The Asclepius Cult in The Second-Century CE and its Influence on Early Christianity*, Dissertation discussed at the Harvard University, 1987, UMI, Ann Arbor, Michigan, 1989, pp.12-21; J.Schouten, *Serpent of Asclepios...*, pp.7-22; V.Cilento, *Asclepio, La Parola del Passato* 21 (1966), pp.449-59; K.Kerenyi, *Asklepios. Archetypal Image of the Physician's Existence* (trad. ingl.), (Bollingen Series 65.3), New York, Bollingen

associato alle facoltà prognostiche e diagnostiche dei medici. Sempre secondo il mito il bambino, affidato a Chirone (noto per le sue conoscenze fitoterapiche), era stato educato quale medico: crescendo, avrebbe riportato tali e tanti successi da essere in grado di resuscitare i morti. Ciò aveva provocato le rimostre di Ade e Zeus, intervenendo contro quella che poteva essere considerata una vera e propria *hybris*, avrebbe fulminato il malcapitato, tuttavia assunto successivamente alla gloria della divinità; infatti, nella credenza antica, colui che guarisce partecipa della sottomissione al regno della morte¹.

Soprattutto nel II sec. d.C., Asclepio pervenne ad una straordinaria popolarità, fino ad essere identificato con Zeus stesso, in quanto principale divinità di guarigione: ciò lo mise subito a confronto con il nascente cristianesimo². Adriano e Antonino Pio nutrivano una speciale venerazione per questa figura, dei cui templi promossero la ristrutturazione e l'ampliamento; da Adriano in poi, Asclepio fu il protettore ufficiale della salute del sovrano, ruolo che si fece sentire

Foundation-Pantheon Books, 1959 (ed. orig. tedesca, Base, Ciba Ltd. 1947), specie pp.87-101; A.Walton, *Asklepios...*, op.cit., pp.1-35; un'ottima lista delle fonti si trova alle pagine 85-95. Infine, per una riflessione sulle origini di questa divinità, cfr. G.Solimano, *Asclepio*, op.cit.; C.Benedum, *Asklepiosmythos und archäologischer Befund*, *Medizinhistorisches Journal* 22 (1987), pp.48-61 e, della stessa, *Asklepios- Der homerische Artz und der Gott von Epidauros*, *Rheinisches Museum für Philologie* 133 (1990), pp.210-26, nonché *Der frühe Asklepios*, *Orbis Terrarum* 2 (1996), pp.9-40. La studiosa italiana si distingue per una soluzione più elastica, mostrandosi consapevole del fatto che lo *status* di dio o eroe può corrispondere a fasi diverse dell'evoluzione religiosa: ritiene quindi Asclepio un dio ctonio tessalo serpentiforme, la cui concezione ha attraversato fasi alterne di sviluppo fino a quella antropomorfa. Tale opinione è condivisa da P.R.Franke, *Asklepios – Aesculapius auf antiken Münzen*, *Medizinisches Monatsspiegel MERCK* 14 (1969), pp.60-67, a 61-62. Questa prospettiva, anche se meno recente, mi sembra più accattivante di quella della collega tedesca, C.Benedum, che considera il dio come il frutto della divinizzazione, non anteriore al VI sec. (si pensi alla morte per folgorazione) di un primitivo eroe omerico, prettamente umano, privo di attestazioni originarie nella tradizionale Tessaglia. Egli rappresenterebbe quindi la medicina di guerra, associata alla conoscenza delle erbe, di contro alla caratterizzazione mantica della pratica apollinea: di più, il contesto primitivo dell'eroe sarebbe stato quello montano della caccia, in cui le sue virtù erano particolarmente benvenute e in cui può avere essersi originata la sua connessione con l'Apollo tipico del mondo pastorale. Secondo la studiosa, quindi, la figura eroica di Trikke, da considerare come uno dei santuari più antichi, sopravvisse nella memoria tessalica, per poi diffondersi in ambito peloponnesiaco, da cui provverrebbe anche il rituale oniromantico, agli antipodi della chirurgia di guerra: Epidauro avrebbe pertanto rappresentato una sorta di "nuovo inizio" per tale venerazione. Quest'ultima idea, anche se il resto dell'impianto argomentativo non fosse completamente condivisibile, resta valida, dato che il culto di Epidauro rappresentò in ogni caso, a partire dal V-IV sec., una svolta verso un tipo di culto più popolare e vicino alle necessità degli individui. Tuttavia, la componente ctonia mi pare radicata in una fase molto antica (e confermata dall'associazione del dio alle dee madri, associazione rilevata dalla stessa Benedum, cfr. *infra*), né l'autrice trova altrimenti una vera soluzione per le origini dell'incubazione o dell'iconografia del dio con il rettile (cfr. C.Benedum, *Asklepiosmythos und archäologischer Befund*, art.cit., p.55). Cfr. infine la panoramica di U.Von Wilamowitz-Mollendorff, *Der Glauben der Hellenen*, vol.I, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Neudruck 1994 vom 1955², pp.220-30, e E.Küster, *Die Schlange in der griechischen Kunst...*, op.cit., pp.133-37, secondo i quali tratti come l'incubazione o il serpente rivelano un notevole arcaismo ed una natura ctonia del dio.

¹Le fonti antiche principali su questa divinità sono Omero (*Il.* 4,194; *hymn.* 16,1-5), l'inno orfico dedicato ad Asclepio 67, Pindaro (*Pyth.* 3,1-45), Platone (*polit.* 407), Virgilio (*Aen.* 7,760-83), Ovidio (*metam.* 2,600-34; *ib.* 15, 533-46 e 685-744; *Fasti* 6,746-54), Apollodoro (*Bibl.* 3,10,3-4), Igino (*fab.* 49; *astr.* 14,5), Pausania (2,26,3-10 e 8,25,11).

²Cfr. R.J.Ruettimann, *Asclepius and Jesus...*, op.cit. Per la popolarità della religione asclepiadea nel II sec., cfr. pure U.Von Wilamowitz-Mollendorff, *Der Glauben der Hellenen...*, op.cit., pp.497-500; H.C.Kee, *Self-Definition in the Asclepius Cult*, in B.F.Meyer-E.P.Sanders edd., *Self-Definition in the Graeco-Roman World*, vol. III, London, SCM Press Ltd, 1982, pp.118-36. Alcuni documenti archeologici confermano questa popolarità: cfr. K.J.Rigsby, *A Roman Epigram for Asclepius*, *Zeitschrift für Papyruskunde und Epigraphik* 134 (2001), pp.107-8, epigramma collocato su di un altare dedicato al dio sulla via Cassia tra II e III sec.: la donatrice, una certa Arria "Platonica", potrebbe essere l'omonima dama, versata nella filosofia e nota a Galeno, dell'epoca di Antonino. Anche l'iscrizione CIL XIII 3636 di Treviri, una delle poche dedicate al dio in area gallo-germanica, risale al II sec., più precisamente, all'epoca della peste scatenatasi sotto l'imperatore Marco Aurelio nel 165-66 e durata fino al 180 ca.: l'epigrafe proverrebbe da un tempio, costruito alla fine del secolo prima. Cfr. L.Schwinden, *Die Weihinschrift für Asclepius CIL XIII 3636 aus Trier*, *Trierer Zeitschrift* 57 (1994), pp.133-45.

come ancora più pressante all'epoca dell'immane peste del 165¹. Pare che i santuari di Asclepio siano stati, in tutto il Mediterraneo, almeno 500 se non di più²: quello più noto era situato ad Epidauro (VI sec. a.C.-355 d.C.) e fu fregiato d'imponenti ristrutturazioni per l'appunto all'epoca di Adriano³. Tuttavia la regione dove il dio godette della maggiore popolarità era l'Asia Minore, specie Pergamo, area di forte presenza cristiana⁴. In Egitto invece, Asclepio era identificato col dio Imhotep, particolarmente venerato a Memphis⁵.

Il culto consisteva soprattutto nella pratica dell'incubazione nei templi da parte dei malati, i quali, se adeguatamente ipnotizzati, potevano avere dei sogni rivelatori sulla loro condizione di salute, sogni che venivano poi interpretati e messi in pratica dai sacerdoti⁶; solo gestanti e agonizzanti erano esclusi dal sacro recinto a causa del tabù implicante i momenti supremi della nascita e della morte. L'evo antico non conosceva l'opposizione odierna tra medicina "scientifica" e "sacra", dato che miracolo e terapeutica appartenevano allo stesso sistema naturale: la collaborazione di medici e sacerdoti nei templi asclepiadei era quindi, probabilmente, normale⁷. Oltre alle preghiere quotidiane

¹Cfr. C.de Filippis Cappai, *Il culto di Asclepio...*, art.cit., pp.279-80; F.Sirano, *Considerazioni sull'Asclepio « Tipo Nea Paphos »*. *Ipotesi su di un gruppo di sculture di età imperiale*, *Archeologia Classica* 46 (1994), pp.199-232, in questo caso p.227.

²Cfr. la lista di A.Walton, *Asklepios...*, op.cit., pp.36-46 e 95-121. Un censimento sommario e, probabilmente, non completo, inoltre inclusivo solo della Grecia continentale e delle isole, è compreso in A.Semeria, *Per un censimento degli Asklepieia della Grecia continentale e delle isole*, *Annali della Scuola Normale di Pisa* III serie 16 (1986), pp.931-58. Il contributo contiene, tuttavia, il materiale epigrafico, numismatico, letterario e archeologico relativo a 59 centri: i reperti numismatici mostrano sovente il serpente del dio.

³Cfr. R.J.Ruettimann, *Asclepius and Jesus...*, op.cit., pp.21-27, 44 e 55. L'autore approfondisce l'analisi delle iscrizioni ritrovate nel santuario e databili proprio al II sec. (cfr.pp.46-54). Su Epidauro, cfr. pure Paus. 2,27,2 e K.Kerenyi, *Asklepios...*, op.cit., pp.18-46.

⁴Cfr. R.J.Ruettimann, *Asclepius and Jesus...*, op.cit., pp.4-5. L'opera è interessantissima perché si concentra sul II sec. e sulle zone dell'Asia Minore, ovvero sul periodo e i luoghi in cui i cristiani erano presenti.

⁵A un sacerdote, forse ambulante, di Asclepio-Imhotep apparteneva con tutta probabilità la cassetta per elemosine descritta in G.Michailidis, *Cassette d'un prêtre quêteur d'Asklepios-Imhotep*, *Annales du Service des Antiquités d'Égypte* 55 (1958), pp.191-97. L'appartenenza al culto asclepiadeo è verificabile proprio grazie al serpente scolpito sul coperchio e all'incisione sullo stesso della parola "ὑγιαίνε".

⁶Per la pratica culturale e medica negli asclepiadei, cfr. R.Herzog, *Die Wunderheilungen von Epidauros. Ein Beitrag zur Geschichte der Medizin und der Religion*, *Philologus Suppl.* 22/3, pp.1-164, ancora molto valido e che introduce la differenza tra Epidauro, ove la pratica medica inclinava più al meraviglioso, e Cos, di tendenza maggiormente scientifica; cfr. anche la ricca analisi di F.Graf, *Heiligtum und Ritual. Das Beispiel der griechisch-römischen Asklepieia*, in A.Schachter ed., *Le sanctuaire grec* (Entretiens sur l'Antiquité Classique 37), Genève, Fondation Hardt, 1992, pp.159-203 e A.Walton, *Asklepios...*, op.cit., pp.57-67 e 76-82. Il grado di collusione con la medicina variava probabilmente a seconda dei luoghi e della loro tradizione; così esistevano centri a prevalenza miracolistica, e altri considerati come una sorta di ospedale. Alcuni assistenti del tempio potevano persino compiere operazioni chirurgiche, come è attestato dai ritrovamenti archeologici. Sulle pratiche di incubazione, oniromanzia e iatromanzia, non senza confluenze con la medicina, negli asclepiadei, cfr. J.Schouten, *Serpent of Asklepios...*, op.cit., pp.49-55, ma soprattutto G.Guidorizzi, *Sogno, malattia, guarigione: da Asclepio a Ippocrate*, in Istituto di Filologia Classica, *Graeco-Latina mediolanensis* (Quaderni di Acme 5), Università degli Studi di Milano-Facoltà di Lettere e Filosofia, Milano, Cisalpino-Goliardica, 1985, pp.59-74, rielaborato poi in G.Guidorizzi, *Sogno, diagnosi, guarigione: da Asclepio a Ippocrate*, in G.Guidorizzi ed., *Il sogno in Grecia*, Roma-Bari, Laterza, 1988, pp.87-102; per un'interpretazione moderna, cfr. R.Herzog, *Die Wunderheilungen von Epidauros...*, op.cit.; E.J.Edelstein-L. Edelstein, *Asclepio: la medicina del tempio*, in G.Guidorizzi ed., *Il sogno in Grecia...*, op.cit., pp.67-86, sintesi desunta dall'opera maggiore. V.Longo, *I segreti del tempio di Asclepio in Epidauro: tradizione religiosa e tradizione laica*, *Atti dell'Accademia Ligure di Scienze e Lettere* 48 (1992), pp.437-46, offre invece una prospettiva poco convincente. D'accordo con una sostanziale, relativa cooperazione tra sacerdoti asclepiadei e medici C.de Filippis Cappai, *Il culto di Asclepio...*, art.cit., anche se la distinzione tra « medicina scientifica e medicina del tempio » introdotta dall'autrice possiede un sapore troppo contemporaneo.

⁷Cfr. J.Guillermard, *Les sanctuaires guérisseurs et les origines de la médecine scientifique*, in *Archéologie et médecine...*, op.cit., pp.17-26. Vale la pena di trascrivere le seguenti frasi, altamente istruttive: *Les médecins d'aujourd'hui, prisonniers d'une technologie galopante, ne sont peut-être pas les mieux placés pour comprendre l'esprit dans lequel s'est développée la médecine antique...*, cit. p.18. Stando all'autore, è ben possibile che la medicina si sia sviluppata all'ombra del culto. Sul frequente intersecarsi di rituale e medicina, cfr. G.Vlastos, *Religion and Medicine...*, art.cit., pp.286-88: l'autore riconosce a buon diritto che, nella pratica, medicina ippocratica e pratica

da parte di pazienti e medici, il sacrificio tipico al dio consisteva in un gallo oppure in un agnello, ma ne esistevano vari altri, specie incruenti: corone, manufatti, iscrizioni, ex-voto e, tra l'altro, uova, a causa della presenza nel tempio del serpente, che ne era ghiotto¹. I santuari possedevano anche appositi spazi di accoglienza per i malati, in cui le cure venivano praticate in maniera pressoché gratuita, specie per i poveri, mentre i ricchi potevano lasciare ricche offerte.

Con il III sec.d.C. il culto asclepiadeo prese a declinare, anche per ragioni di ordine economico: nel corso della grave crisi socio-economica che imperversava allora, gl'imperatori non sovvenzionarono più i templi, come all'epoca degli Antonini, per cui essi persero gran parte delle loro possibilità attrattive, connesse anche a manifestazioni parallele, come feste, rappresentazioni teatrali, giochi; inoltre, l'assistenza cristiana ai malati venne ad essere sempre più strutturata e concorrenziale. Il culto asclepiadeo resistette tuttavia fino al V sec. e fu uno degli ultimi culti pagani a scomparire².

Il serpente è legatissimo a questa divinità, fino a costituirne una vera e propria incarnazione; come osserva Kee:

*Indeed, the serpent and the god are alternate forms of one kind of epiphany.*³

La Walton lo considera parimenti un attributo onnipresente del dio : il serpente esprime il carattere ctonio di Asclepio, riconoscibile anche dall'impiego della pratica oracolare onirica; infatti, i sogni e le predizioni provenivano dalla terra, in cui erano rinchiusi i morti e i principali oracoli greci condividevano questa connotazione, primo fra tutti Delfi, primitiva sede del serpente Pitone. Per questo, Asclepio sarebbe da interpretare come un demone (dio o eroe) legato alla terra, di cui Omero non reca traccia (riducendolo ad un eroe) in quanto le credenze ctonie, di solito provenienti dall'interno della Grecia e dalla Tracia, non erano molto popolari tra gli Ioni⁴. Gli spiriti buoni

culturale intrisa di magia potevano scendere a patti di frequente. Cfr. infine L.Bonuzzi, *Angoscia e malattia nei santuari di Asclepio e alle origini del pellegrinaggio cristiano*, in A.Krug éd., *From Epidauros to Salerno. Symposium held at the European University Centre for Cultural Heritage, Ravello, April 1990*, Conseil de l'Europe-Division de la Coopération scientifique, PACT 34 (1992), Rixensart, PACT Belgium, 1992, pp.51-59.

¹Cfr. R.J.Ruettimann, *Asclepius and Jesus...*, op.cit., p.107.

²Sulla fine del culto asclepiadeo, cfr. J.Ruettimann, *Asclepius and Jesus...*, op.cit., *passim*; C.Benedum, *Betrachtungen zu Asklepios und dem Aesculapius der Römer*, *Würzburger Jahrbücher für die Altertumswissenschaft*, Neue Folge 25 (2001), pp.187-207, specie pp.202-4.

³Cfr. H.C.Kee, *Self-Definition in the Asclepius Cult...*, art.cit., cit.p.123.

⁴Cfr. A.Walton, *Asklepios...*, op.cit., pp.8-11. Secondo C.Benedum, *Asklepios- Der homerische Arzt...*, art.cit., p.214, il serpente, che non compare nell'iconografia prima della fine del V sec., non sarebbe una prova sufficiente del carattere ctonio del dio. Anche il bastone sarebbe apparso più tardi e tratti quali le incubazioni, l'oniromanzia, le guarigioni, non rifletterebero altro che il rituale di Epidauro, antico, ma estraneo alla primitiva prospettiva epica del dio. In realtà, la densa polisemia e la forza della componente ctonia della divinità, di cui più volte si sono ricordate le testimonianze, lasciano pensare che, pure in assenza di una documentazione arcaica, tali elementi affondino le loro radici in una caratterizzazione ben più antica della divinità. Inoltre, come credo di aver dimostrato nella prima parte di questo capitolo, la connotazione ctonia è quella prevalente nell'immagine culturale dei rettili. Sul legame tra attività guaritrice di Asclepio, rettile, realtà ctonia (rappresentata, ad es., dal rituale dell'incubazione) e proprietà rigeneranti, cfr. pure L.Bodson, *Serpents*, art.cit., 88. Vale la pena di ricordare che Asclepio era venerato a Cifanta, in Laconia, in una grotta, il che fa pensare ad una derivazione da un culto ctonio assai antico: cfr. Paus. 3,24,2 e G.Solimano, *Asclepio...*, op.cit., pp.76-77. L'ascendenza ctonia sarebbe forse anche dimostrata dallo stretto ed antico legame intercorrente tra il dio e le divinità materne e femminili in molteplici santuari: cfr. C.Benedum, *Asklepios und Demeter. Zur Bedeutung weiblicher Gottheiten für den frühen Asklepioskult*, *Jahrbuch des Deutschen Archäologischen Instituts* 101 (1986), pp.137-57 e G.Solimano, *Asclepio...*, op.cit., pp.127 e 142. Un'altra particolarità forse non estranea a questa componente è l'importanza delle sorgenti, pressoché onnipresenti nei santuari asclepiadei: difatti, l'acqua, provenendo dalla terra, possiede virtù benefiche. Cfr. gli scarsi elementi forniti da G.Argoud, *L'utilisation médicale de l'eau en Grèce et le plan des sanctuaires d'Asclèpios*, in *Archéologie et médecine...*, op.cit. (tra l'altro indebitato con una prospettiva schematica e riduttiva della medicina antica, divisa tra "scientifica" e "ciarlatanesca") e, molto più ricco, F.Graf, *Heiligtum und Ritual...*, art.cit., pp.178-86, oppure G.Solimano, *Asclepio...*, op.cit., pp.141-42. Che la componente ctonia sia connessa alle sorgenti, alla fecondità ed al ristabilimento della salute è mostrato anche, in età antonina, dal succitato santuario di Ercole a Deneuvre: cfr. G.Moitrieux, *Hercule au serpent...*, art.cit.

apparivano particolarmente indicati per scacciare le malattie, considerate quali demoni malvagi, e dalla terra derivavano gran parte dei rimedi, per cui gli spiriti degli eroi vennero considerati dei guaritori fin dall'età arcaica (cfr. Artemid. *oneirocr.* 2,13, che associa gli eroi al rettile)¹.

Sulla presenza del serpente sacro nel tempio asclepiadeo abbiamo la celebre testimonianza di Aristoph. *Pl.* 688-90 e 733-41; Paus. 2,28,1 ; ib. 2,10,3 (con riferimento alla fondazione della filiale di Sicione, mentre Paus. 3,23,7 allude al trasferimento del serpente sacro ad Epidauo Limera); ib. 9,39,3, dove però il rettile attorcigliato intorno allo scettro sarebbe piuttosto attribuito di Trofonio che di Asclepio (in questo caso l'oracolo è identificato con il serpente stesso, cui vengono offerte focacce di miele, un rituale ctonio già osservato *supra*). Sul serpente come attributo del dio possiamo fare riferimento anche a Hippocr.*ep.* 15, Herond. 4,91; Livio, 10,47,7; Stazio, *silv.* 3,4,25; Plinio, *nat.hist.* 29,72; Eusebio, *praep.evangel.* 3,11,26, Arnobio, 7,44; Macrobio, *sat.* 1,20,1; Agostino, *civ.D.* 10,16. Nei templi, le parti malate venivano spesso fatto leccare da un cane o dal serpente sacro, considerato esperto di fitoterapia e capace di sanare grazie alla sua lingua²: il brano aristofaneo ne costituisce un importante documento. D'altronde, dal punto di vista pratico, i serpenti tenevano lontani i roditori dai templi del dio (con ovvi effetti igienici)³. Gli studiosi hanno identificato di solito l'animale con la *Elapha longissima* (detta anche *Coluber longissimus o Coluber Aesculapii*) non velenosa, che sarebbe diffusa più o meno nei siti dei santuari asclepiadei (cfr. Eliano, *nat.an.* 8,12)⁴. La Bodson preferisce tuttavia la cautela e propone in alternativa la *Elapha situla*, la *Natrix natrix*, o anche la *Coronella austriaca*⁵. La fondazione di un nuovo santuario procedeva mediante l'arrivo del serpente sacro nella succursale, come avvenne, lo vedremo entro breve, a Roma⁶. Piccoli rettili in argento e bronzo venivano dedicati al dio come offerta⁷; infine, nella famiglia degli Asclepiadi di Cos, il nome "Drako" appariva assai di frequente, frequente, tanto da essere imposto al figlio di Ippocrate ed a suo nipote; Kerenyi arriva a ritenere che il serpente, assieme al cervo, fosse l'emblema della famiglia⁸.

L'iconografia del dio era cultuale e non narrativa, sviluppata in ritardo, senza apporti dalla mitologia e dall'inventiva arcaica, quindi ripeteva abbastanza sterilmente gli stessi modelli, specie quelli originali del IV sec.: in essa, specie nella statuaria, s'impose il simbolo del bastone, circondato dal serpente⁹. Quest'ultimo viene costantemente registrato nei vari tipi figurativi¹, per cui gli specialisti descrivono il dio come un

¹Cfr. A.Walton, *Asklepios...*, op.cit., pp.16-17.

²Cfr. R.Herzog, *Die Wunderheilungen von Epidauros...*, op.cit., *passim*, edizione degli *Iamata* di Epidauro; secondo l'autore il serpente e l'incubazione sono chiaro sintomo di ascendenza ctonia del culto.

³Cfr. K.Kerenyi, *On Snakes and Mice in the Cults of Apollo and Asklepios*, in *Asklepios...*, op.cit., pp.102-7. I topi erano considerati offerte sacrificali ad Apollo Sminteo, la cui proprietà tipica era quella di annientarli; perciò Kerenyi giunge a considerare il serpente come incarnazione del dio (in questo caso Apollo, ma sicuramente anche Asclepio), cui i roditori vengono lasciati in balia affinché li divori. Secondo alcune ipotesi, la *tholos* di Epidauro, che racchiude un labirinto la cui funzione resta oscura, potrebbe essere stata impiegata sia per accedere alla sorgente sacra e adempiere le purificazioni, sia come sede dei serpenti rituali: cfr. H.C.Kee, *Self-Definition in the Asclepius Cult...*, art.cit., p.123; critico verso queste ipotesi, R.J.Ruettimann, *Asclepius and Jesus...*, op.cit., pp.21-27.

⁴Cfr. G.M.Hart, *Asclepius, God of Medicine*, *Canadian Medical Association Journal* 92 (1965), pp.232-36; R.Herzog, *Die Wunderheilungen von Epidauros...*, op.cit., pp.87-88, nota 44.

⁵Cfr. L.Bodson, *Serpents*, art.cit., p.76. In *Les Grecs et leur serpents. Premiers résultats...*, art.cit., p.69 ella propone la *Elapha quatorlineata*, *Elapha longissima* ed *Elapha situla*.

⁶Cfr. G.Sfameni Gasparro, *Alessandro di Abonutico, lo « pseudo-profeta » ovvero come costruirsi un'identità religiosa, religiosa, Studi e Materiali di Storia delle Religioni* 20 (1996), pp.565-590, soprattutto pp.571-72: la studiosa menziona gli esempi di Atene, Sicione (dove, tuttavia, la statua cultuale non possedeva il rettile: cfr. C.Benedum, *Der frühe Asklepios*, art.cit., p.26, che non crede ad una derivazione da Epidauro), Halieis, Epidauro Limera e Roma.

⁷Cfr. E.Küster, *Die Schlange in der griechischen Kunst...*, op.cit., p.136.

⁸Cfr. K.Kerenyi, *Asklepios...*, op.cit., pp.55-56.

⁹Sull'iconografia asclepiadea, cfr. B.Holtzmann, *Asklepios*, et Z.Goceva, *Asklepios (in Thracia)*, in *Lexikon Iconographicum Mythologiae Classicae*, vol.II,1 et II,2 (fotografie), pp.863-901 e pp.631-69; un buon panorama è offerto anche da G.Heiderich, *Asklepios* (Inaugural-Dissertation zur Erlangung der Doktorwürde der Philosophischen Fakultät der Albert-Ludwigs-Universität zu Freiburg in Breisgau), Giessen, Schreib-Druck, 1966; J.Schouten, *Serpent of Asklepios...*, op.cit., pp.23-48. Cfr. le osservazioni di C.de Filippis Cappai, *Il culto di Asclepio...*, art.cit. :...*Il fedele*

....Père noble et serein à la barbe fleurie...il trône ou s'appuie sur un bâton autour duquel s'enroule son serpent.²

La filiazione da Epidauro di un altro santuario, di solito per iniziativa di privati, prevedeva l'adozione del modello iconografico della "madrepatria"³: e ad Epidauro il dio appariva affiancato da un serpente e da un cane, in una statua crisoelefantina opera di Trasimede di Paro (cfr. Paus. 2,27,2)⁴. Un brano di Galeno, commentario al giuramento ippocratico tradotto in siriano e arabo⁵, offre la descrizione dell'immagine del dio con bastone e rettile ad esso attorcigliato; tale testo potrebbe indirizzare verso *l'ambiente delle scuole mediche legate alla seconda sofistica* e offrirci quindi uno schizzo dell'iconografia asclepiadea prevalente nel corso del II sec. in Asia Minore⁶.

All'interno della varia tipologia iconografica del dio, vorrei richiamare qui un esempio pregnante, studiato di recente da Sirano, il tipo da lui chiamato "Nea Paphos" a causa della provenienza di una delle principali attestazioni, e recensito come sottotipo del modello Amelung: il merito di questa ricerca consiste nel non limitarsi alla categorizzazione estetico-stilistica, onde risalire ad un perduto originale d'età classica, poi riprodotto stancamente in decine di copie d'età romana, ma nel tentativo di rintracciare la storia viva delle copie stesse (officine, luoghi e periodi di fabbricazione), che rivelano, oltre alle caratteristiche dell'originale, la temperie, artistica e non, dell'ambiente in cui esse furono fabbricate. L'indagine, di taglio maggiormente storico-sociale, si appunta quindi sul tipo considerato, prevalente tra Alessandria, la Tracia, Cipro e Coo (in genere, nel Mediterraneo orientale) e caratterizzato dalla presenza di un uovo nella mano destra del dio. Le sue copie risalgono inoltre tutte alla seconda metà del II sec.d.C.: già il tipo Amelung, del resto, prevale nel bacino Mediterraneo orientale tra fine del I sec. e inizi del III, specie a Pergamo ed in Asia Minore. Sirano ipotizza come causa di questa particolarità iconografica (l'uovo), limitata ad un ambito spazio-temporale ben limitato, una connessione sincretistica tra culto di Asclepio e altri misteri

compagno del dio, quello che mai è separato dalla sua immagine, è il serpente attorcigliato ad un lungo bastone, cit.p. 273. Holtzmann ipotizza che esso avesse un'importanza statica nella costruzione delle statue e che, di conseguenza, fosse lungo o corto a seconda del peso che doveva sostenere, ma la tesi è a ragione contraddetta da Sirano: cfr. F.Sirano, *Considerazioni...*, art.cit., p.225.

¹Per un catalogo pressoché completo dei tipi statuari, cfr. B.Holtzmann, *Asklepios*, et Z.Goceva, *Asklepios (in Thracia)*, art.cit.; cfr. anche G.Heiderich, *Asklepios*, op.cit.; *Asklepios*, art.cit., pp.1690-97. Una nutrita serie di esempi provenienti dall'età medievale, moderna e contemporanea e che confermano quanto il simbolo del bastone con serpente sia rimasto in auge anche dopo la fine del paganesimo, si trova in J.Schouten, *Serpent of Asklepios...*, op.cit., specie pp.71-99 e 133-219. L'autore prova che il motivo del serpente attorcigliato al bastone, nel corso dei secoli, si è progressivamente emancipato dalla figura del dio, divenendo un emblema pressoché indipendente dell'arte medica. Cfr. infine, gli esempi forniti da K.Michalowski, *Les deux Asclépios de Néa Paphos*, *Revue Archéologique* 1968, pp.355-58, su due statue del dio rinvenute a Cipro, l'una di datazione incerta, ma ellenistica, l'altra risalente all'epoca di Commodo, ambedue contraddistinte dall'immane bastone con serpente. Le attestazioni iconografiche su Asclepio risalgono soprattutto all'età romana, ma l'estrema diffusione del culto, nonché i modi di derivazione delle filiali e quindi, nonostante un certo conservatorismo, la moltiplicazione dei tipi iconografici e dei modelli rimasti, sollevano non pochi problemi per la classificazione: cfr. F.Sirano, *Considerazioni...*, art.cit., p.199. Kranz ha invece studiato alcuni tratti iconografici nella loro evoluzione a partire dall'età tardo-classica attraverso quella ellenistica, fino al loro acme in epoca romana e durante il II sec., specie in area asiatica: cfr. P.Kranz, *Die Asklepiosstatue im Schlosspark von Klein-Gliencke. Ein neuer Typus und sein kulturgeschichtlicher Hintergrund*, *Jahrbuch des Deutschen Archäologischen Instituts* 104 (1989), pp.107-55.

²Cfr. B.Holtzmann, *Asklepios*, art.cit., cit. p.865.

³Cfr. F.Sirano, *Considerazioni...*, art.cit., p.200.

⁴Cfr. K.Kerenyi, *Asklepios...*, op.cit., p.20; i due animali sono accomunati dal legame con l'oltremondo (il cane è il simbolo di Ecate). L'autore rievoca un detto di Esichio, secondo il quale i cani sarebbero « anche serpenti », ma non ne indica la referenza. Franke presenta delle monete di Epidauro raffiguranti la scultura del dio: cfr. P.R.Franke, *Asklepios – Aesculapius auf antiken Münzen...*, art.cit., pp.60-62.

⁵Cfr. G.Strohmaier, *Asklepios und das Ei. Ikonographie in einem arabisch erhaltenen Kommentar zum hippokratischen Eid*, in R.Stiehl-H.E.Stier edd., *Beiträge zur alten Geschichte und deren Nachleben: Festschrift für Franz Altheim zum 6.10.1968*, vol. II, Berlin, De Gruyter, 1970, pp.143-53, specie pp.146-7.

⁶Cfr. F.Sirano, *Considerazioni...*, art.cit., cit.p.224.

soteriologici, connessione sincretistica tipica dell'epoca antoniniana¹. In ogni caso, anche la nascita di tratti iconografici sottolinea l'importanza crescente del culto asclepiadeo nel secolo che ci interessa.

Lo stesso si riflette nella numismatica, nelle monete del dio o della figlia *Salus-Hygiea* coniate in città in cui esisteva un tempio asclepiadeo²: Hygiea stessa, stando a Paus. 1,23,5, era di solito ritratta nell'atto di nutrire i serpenti sacri almeno fin dal IV sec.³. Il rettile compare sulle monete associato anche con altre immagini: con l'*omphalos*, per esempio, oppure con un *volumen*, o anche assieme a piante e grappoli (dato che il potere curativo era strettamente associato al regno vegetale)⁴. Di solito il bastone era impugnato dal dio con la sinistra, ma il serpente poteva avvolgersi pure sui bordi di una patera, sorretta sempre dalla sinistra della divinità; oppure l'animale poteva strisciare sotto il sedile su cui Asclepio era assiso in maestà, o arrotolarsi intorno ad un albero o ad un pilastro⁵.

Alcuni studiosi classano questo bastone al livello di semplice segno di riconoscimento dei medici ambulanti e del loro faticoso itinerare; ma si tratta di una soluzione probabilmente troppo semplice. La Solimano ipotizza che esso coincida con lo scettro, quindi che simboleggiasse originariamente il potere⁶.

Scrive Kerenyi:

¹L'uovo è la tipica offerta presentata ai defunti, perché contiene la vita: cfr. E.Küster, *Die Schlange in der griechischen Kunst...*, op.cit., nota 2, pp.75-76. Questa soluzione è più credibile di quella proposta da Grimm, secondo il quale l'uovo sarebbe un simbolo iconografico del dio Glicone, nato da un uovo, e il tipo Nea Paphos corrisponderebbe pertanto alla statua di culto di Abonuteichos, per via dell'associazione riscontrabile in rilievi daci e traci del serpente barbato con un Asclepio tipo Nea Paphos: cfr. G.Grimm, *Alexander the False Prophet and his god Asclepius-Glykon – Remarks Concerning the Representation of Asclepius with an Egg (type Nea Paphos – Alexandria-Trier)*, in AA.VV., *Cyprus and the East Mediterranean in the Iron Age. Proceedings of the Seventh British Museum Classical Colloquium April 1988*, London, British Museum Publ., 1989, pp.168-81. Sirano obietta che l'uovo e il serpente sono caratteristici del culto asclepiadeo già prima di Glicone e che gli esemplari Nea Paphos non presentano mai il serpente barbato; cfr. F.Sirano, *Considerazioni...*, art.cit., pp.218-20. Ovviamente, come ricordato più sotto, l'iconografia delle due divinità è divergente. Tuttavia, il materiale di raffronto impiegato da Sirano mi sembra un po' scarso, né lo studioso tiene conto di altri possibili influssi, come quello orfico; in ogni caso, l'orizzonte della religiosità sincretistica del II sec. è più che plausibile. L'autore ipotizza che il tipo iconografico in esame abbia avuto origine in concomitanza con la costruzione del tempio di età imperiale a Cos, in dipendenza dal tipo Amelung prevalente a Pergamo nel medesimo periodo e, magari, dalla statua di culto stessa e per ispirazione di Galeno. L'argomentazione è affascinante, ma accavalla troppe ipotesi e deve restare, per l'appunto, ipotetica.

²Sulle monete e l'incrociarsi di numismatica e tipi iconografici, cfr. J.Schouten, *The serpent of Asklepios...*, op.cit., p.33 e, soprattutto, P.R.Franke, *Asklepios – Aesculapius auf antiken Münzen*, art.cit.: molti dei coni presentati risalgono al II sec. e alla zona microasiatica.

³Su Hygiea e la sua iconografia, che comprende invariabilmente il serpente, cfr. J.Schouten, *Serpent of Asklepios...*, op.cit., 57-64; C.Benedum, *Betrachtungen zu Asklepios und dem Aesculapius der Römer*, art.cit., *passim*; P.R.Franke, *Asklepios – Aesculapius auf antiken Münzen...*, art.cit. *passim*. L'atto di nutrire i rettili era, secondo la Benedum, associato consuetamente alle Ninfe e, forse, alla fertilità: cfr. il suo *Der frühe Asklepios*, art.cit., p.23, nota 39. La dea, l'unica un poco popolare nel corteggio familiare di Asclepio, una volta giunta ad Atene fu assimilata alla protettrice locale Atena nella versione di Atena Hygiea: cfr. E.Küster, *Die Schlange in der griechischen Kunst...*, op.cit., pp.117 e 136-37 (perciò non sarebbe semplicemente un'allegoria divinizzata, bensì un'antica dea risucchiata dal culto asclepiadeo). J.Davidson Reid, *The Oxford Guide to Classical Mythology in the Arts, 1300-1990s*, vol. I, New York-Oxford, Oxford University Press, 1993, pp.234-35 testimonia la persistenza del motivo anche nell'evo moderno, come nelle versioni di Hygiea di Rubens o di Thorwaldsen.

⁴Cfr. J.Schouten, *The Serpent of Asklepios...*, op.cit., pp.46-48.

⁵Cfr. G.De Luca, *Asklepios in Pergamon*, in B.Andreae et alii edd., *Phyromachos Probleme. Mit einem Anhang zur Datierung des grossen Altares von Pergamon* (Mitteilungen des Deutschen Archaeologischen Instituts Roemische Abteilung 31), Mainz, Verlag P.von Zabern, 1990, pp.25-40. Cfr. inoltre le belle illustrazioni di K.Kerenyi, *Asklepios...*, op.cit., *passim*. L'immagine più bella e rappresentativa è sicuramente la scultura del dio stante della figura 7 a pagina 13, rinvenuta ad Anzio e risalente alla metà del II sec. circa. Questa era quella che i devoti avevano presente di preferenza e a cui hanno verosimilmente fatto riferimento i Perati. Si noti anche che buona parte delle immagini riportate da Kerenyi risalgono al II sec.

⁶Cfr. G.Solimano, *Asclepio...*, op.cit., p.141.

*(The staff) does not differ essentially from a Greek King's scepter, which is nothing other than a staff that was handed down from generation to generation in noble- in Homeric times royal-families. The snake twined round the staff of Asklepios is a second attribute whose symbolism, pointing to the origin of the family in question (the Asclepiads), coincides with that of the staff itself.*¹

A Cos esisteva una cerimonia, detta la ἀνάληψις τοῦ ῥάβδου, di significato oscuro, ma legata a questo simbolo universale del dio²: si trattava di una processione al boschetto sacro di cipressi, guidata dagli Asclepiadi e durante la quale il simulacro della divinità riceveva un nuovo bastone. Ne abbiamo una sola attestazione nella *ep.* 9 dello Ps.Ippocrate: doveva essere un rito assai antico, dato che la lega degli Asclepiadi scomparve alla fine del IV sec. La Sherwin-White considera la cerimonia un rito di passaggio e il bastone un simbolo del potere del dio³. Thrämer fa invece allusione a questo rituale per dimostrare che il bastone possedeva in origine un significato religioso⁴; Schouten si mostra pienamente d'accordo e lo considera un simbolo di guarigione e resurrezione, nonché dell'energia vitale sprigionantesi dal regno vegetale e dalla terra, fonte di morte e vita allo stesso tempo. Sempre secondo Schouten, questa valenza ctonia portò alla convergenza serpente = bastone⁵.

A causa di queste connessioni per l'appunto ctonie, al serpente venivano attribuite, oltre alle virtù di guarigione, anche quelle mantiche⁶. Rincarà quindi la De Filippis Cappai:

*(Il bastone) non è solo l'immagine concreta del mezzo di sostegno del viandante, ma adombra un significato sacrale: è la verga usata con funzione divinatoria o magica sin dai tempi più antichi, e non solo presso i Greci; ad Asclepio, quindi, viene riconosciuta la funzione iatromantica che già era del padre.*⁷

La zona microasiatica deve essere stata luogo privilegiato di incontro (e scontro) tra cristiani e culto di Asclepio: il centro asclepiadeo per eccellenza, nel II sec. soprattutto, era Pergamo, mentre assai importante era pure Efeso, di paolina e giovannea memoria⁸. Il santuario di Pergamo fu fondato nel IV sec. a.C. da Archia, allorché questi, dopo la sua guarigione, ritornò in patria con il serpente

¹Cfr. K.Kerenyi, *Asklepios...*, op.cit., cit.p.54.

²Cfr. A.Walton, *Asklepios...*, op.cit., pp.71-72: secondo lei, la cerimonia doveva simboleggiare uno dei numerosi viaggi della divinità, se non il suo arrivo a Cos.

³Cfr. S.M.Sherwin-White, *Ancient Cos. A historical Study from the Dorian Settlement to the Imperial Period* (Hypomnemata. Untersuchungen zur Antike und zu ihrem Nachleben 51), Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1978, pp.339-40 e 356-57.

⁴Cfr. E.Thrämer, *Asklepios*, in W.H.Roscher, *Ausführliches Lexikon der Griechischen und Römischen Mythologie*, vol.I, Leipzig, Teubner, 1884-86, pp.615-41; l'iconografia del serpente attorcigliato al bastone è alle pagine 628-29.

⁵Cfr. J.Schouten, *The Serpent of Asklepios...*, op.cit., pp.41-42. Schouten reperisce una prova di questa intercambiabilità intercambiabilità tra serpente e bastone nel motivo egiziano (e biblico!) del rettile che si trasforma in bastone e viceversa.

⁶Cfr. J.Schouten, *The Serpent of Asklepios...*, op.cit., pp.35-37.

⁷Cfr.C.de Filippis Cappai, *Il culto di Asclepio...*, art.cit., cit.pp.274-75. Fonti sul bastone e i valori connessi: Ovid. *metam.* 15,655; Cornutus, *compendio di teologia greca*.33 (come simbolo di salvezza); Arnob. *nat.* 6,25; Eus. *praep.evangel.* 3,11,26; Eudocia 11; per lo scettro, cfr. Paus. 2,10,3.

⁸Tra le varie, talora piuttosto avventate, ipotesi di K.H.Rengstorff, *Die Anfänge der Auseinandersetzung zwischen Christusglaube und Asklepiosfrömmigkeit* (Schriften der Gesellschaft zur Förderung der westfälischen Landesuniversität zu Münster 30), Münster, Aschendorff, 1953, vale la pena di raccogliere quella secondo cui (cfr.pp.26-27) la frase di Ap. 2,13 "il trono di satana" stabilito nella città di Pergamo potrebbe fare allusione al tempio asclepiadeo, anche se quest'ultimo sarebbe giunto all'acme della popolarità soltanto nel II sec. La presenza del serpente potrebbe avere indotto a questo accostamento: altrove (cfr. nota 102, a p.42) Rengstorff richiama a buon diritto l'importanza della testimonianza monetale in merito, ove il rettile compare di continuo a differenza che nelle fonti scritte. Sul problema, si veda il capitolo sui Nicolaiti, pp.439-62.

sacro¹; ritenuto talora una delle sette meraviglie del mondo, primo centro di cure e del culto asclepiadeo dell'intera οἰκουμένη, fu pure esso al centro dello zelo architettonico di Adriano agl'inizi del II sec. Lucio Cuspido Pattumeio Rufino, appartenente all'opulenta aristocrazia locale coinvolta nell'ampio programma edilizio voluto dall'imperatore, lo adornò di un boschetto e di una nuova costruzione templare, mentre all'edificio centrale si aggiungevano la biblioteca di Flavia Melitine e i propilei di Aulio Claudio Charax; questo periodo mostra pure un netto incremento delle iscrizioni, votive ed onorarie². I pellegrini erano numerosissimi, provenienti da tutta l'Asia. Il tempio conteneva nel νόος una statua del dio, ovviamente appoggiato al bastone col serpente³. Il recinto sacro comprendeva una ricca serie di edifici, tra cui, oltre alla biblioteca, un anfiteatro, un teatro, un ginnasio e dei bagni, il che lo rendeva il fuoco della vita sociale e culturale della città microasiatica: non a caso, alla storia del santuario è legata una vivace produzione letteraria, che conta nomi quali Aristide e Galeno⁴. Adriano lo visitò nel 123 (forse anche nel 129): tra gl'imperatori ricordati con delle statue, le sue appaiono le più numerose; anche le monete di Pergamo di questo periodo raffigurano con molta maggiore frequenza il serpente e il dio⁵. Un'ottima fonte sul tempio pergameno resta per l'appunto l'opera di Elio Aristide, che si avvicinò al culto asclepiadeo a seguito di un sogno verso il 145 e risiedette poi stabilmente nella zona del santuario⁶. Stando infine al contenuto delle iscrizioni, l'incubazione sembra vi fosse poco ricorrente: da Elio Aristide sappiamo che i medici erano invece piuttosto attivi, il che potrebbe confermare una notevole commistione del culto con la medicina⁷. Tuttavia, a differenza del caso di Cos, di celebrata tradizione medica, mancano dati archeologici ed epigrafici relativi all'azione dei medici o reperti classificabili come presidi medico-chirurgici, il che potrebbe anche far pensare, presupponendo l'orizzonte misticizzante del II sec., che

*...In a contest between epiphanic thaumaturgy and rational medicine (as it was then understood), revelation always triumphed over reason.*⁸

Il culto prese a declinare nel III sec. (oltre il 250), quando il tempio venne distrutto da un terremoto e non fu ricostruito⁹.

Il santuario pergameno rappresentava uno dei vertici del sincretismo d'età imperiale, in ossequio ad un enoteismo di radice ellenistica che fondeva le caratteristiche di varie divinità nei tratti di una principale e che giunse al suo apice nel II sec. d.C.: a Pergamo esisteva una rotonda dedicata a

¹Cfr. R.J.Ruettimann, *Asclepius and Jesus...*, op.cit., p.17.

²Cfr. M.Le Glay, *Hadrien et l'Asklépieion de Pergame*, *Bulletin de correspondance hellénique* 100 (1976), pp.347-72, soprattutto pp.369-71. Al II sec. sembra appartenere, ad esempio, la stele votiva trattata in H.Müller, *Ein Heilungsbericht aus dem Asklepieion von Pergamon*, *Chiron* 17 (1987), pp.193-233.

³Cfr. R.J.Ruettimann, *Asclepius and Jesus...*, op.cit., p.30. Sulla celebre statua di Asclepio, scolpita da Phyromachos tra il 167 e il 156 a.C. per il santuario pergameno e sulla figura del suo artista, cfr. B.Andreae, *Der Asklepios des Phyromachos*, in B.Andreae et alii edd., *Phyromachos Probleme...*, op.cit., pp.45-100.

⁴Cfr. R.J.Ruettimann, *Asclepius and Jesus...*, op.cit., pp.69-70 e 87. Le pagine sul santuario sono le pp.69-93; cfr. pure H.J.Schalles, *Pergamon*, in J.Turner ed., *The Dictionary of Art*, vol. 24, London, Macmillan Publishers Limited, 1996, pp.410-16, soprattutto p.413.

⁵Cfr. R.J.Ruettimann, *Asclepius and Jesus...*, op.cit., pp.72-73 e 89. Il culto dell'imperatore era molto popolare a Pergamo, come dimostrano le pagine 89-91: altro punto di ovvia frizione con i cristiani.

⁶Cfr. R.J.Ruettimann, *Asclepius and Jesus...*, op.cit., p.101. La parte su Elio Aristide si trova alle pagine 94-127; cfr. inoltre, sul rapporto del retore con il santuario, C.Bonner, *Some Phases of Religious Feeling in Later Paganism*, *Harvard Theological Review* 30 (1937), pp.119-40, specie pp.124-31; C.Jones, *Aelius Aristides and the Asklepieion*, in H.Koester ed., *Pergamon. Citadel of the Gods. Archaeological Record, Literary Description, and Religious Development* (Harvard Theological Studies 46), Harrisburg, Trinity Press International, 1998, pp.63-76.

⁷Cfr. R.J.Ruettimann, *Asclepius and Jesus...*, op.cit., pp.18-19 (ove lo stesso è confermato per Efeso), 85 e 115-21.

⁸Cfr. H.C.Kee, *Self-Definition in the Asclepius Cult...*, art.cit., p.129 e cit.p.136. È vero che l'uomo antico non percepiva la scissione tra ragione e natura nei termini di noi moderni, tuttavia il II sec. presenta dei tratti peculiarmente spiritualistici, spesso in tensione con l'esperienza corporea e razionale.

⁹Cfr. R.J.Ruettimann, *Asclepius and Jesus...*, op.cit., pp.92-93.

Zeus-Asclepio-Soter (cfr. Aristid. 42,4), in cui il dio guaritore era identificato con la divinità celeste e cosmica per eccellenza e onorato con una statua al centro di svariate altre relative a numerose figure divine¹. Tra queste, primeggiava l'imperatore, specie Adriano (detto "Nuovo Asclepio" e salvatore, ipostasi egli stesso del dio, per quanto nella zona microasiatica il sovrano fosse assimilato di solito a Zeus Olimpio), affiancato da altri, ricordati pure dalle pagine di Aristide (Apollo, Dioniso, Iside, Eracle ecc.), in linea con l'eclettismo religioso tipico dell'epoca, intinto di platonismo e di stoicismo, prossimo all'enteismo e con Zeus come divinità suprema². Il sincretismo di Asclepio con Zeus, d'altronde, è un fenomeno percepibile anche nella statuaria, dove anzi esso si manifesta fin dall'età tardo-classica: Kranz ha dimostrato l'esistenza di alcuni tratti iconografici sincretistici comuni a Zeus e ad Asclepio che si fanno particolarmente forti nell'Asia Minore del II sec. e sembrano interessare persino la statua di culto di Pergamo³. Il fenomeno era del resto iscritto nel paganesimo dell'epoca, che dava luogo ad una sorta di "teocrazia", come la definisce Bonner, per cui un dio assai popolare finiva per "assorbire" gli attributi di altri⁴; il dato in questo caso più interessante è che Asclepio finì per oscurare e assorbire le qualità di altre divinità olimpiche, come Zeus e Dioniso⁵.

Una filiale asclepiadea piuttosto antica era il tempio di Atene: il culto risaliva al 430, ma l'arrivo del dio avvenne nel corso del 420 ed è testimoniato dalla nota "iscrizione di Telemaco" (IG II² 4960); il rituale relativo (la festa degli *Epidauria*) rimase inserito nel corso dei misteri Eleusini, uno dei vertici della vita religiosa cittadina⁶. Quivi, Asclepio fu associato a Zeus Meilichios, altra divinità rappresentata dal serpente (che si erge davanti al suo trono)⁷, oltre che a Zeus Philios e Ktesios, anch'esso connesso al rettile, di probabile natura ctonia e venerato nel santuario del Pireo. A tutte e

¹ Cfr. R.J.Ruettimann, *Asclepius and Jesus...*, op.cit., p.32. Sulla costruzione di questo tempio, compreso tra gli edifici sponsorizzati da Adriano e fatto erigere da L.Cuspio Pattumeio Rufino nel 150, sul modello in scala ridotta, non a caso, del Pantheon romano, cfr. H.J.Schalles, *Pergamon*, art.cit., soprattutto p.413; A.Hoffmann, *Zum Bauplan des Zeus-Asklepios-Tempels im Asklepieion von Pergamon*, in Deutsches Archäologisches Institut, *Bauplanung und Bautheorie der Antike* (Diskussionen zur archäologischen Bauforschung 4), Drückerei Hellmich KG, pp.95-103; dello stesso, *The Roman Remodeling of the Asklepieion*, in H.Koester ed., *Pergamon. Citadel of the Gods...*, op.cit., pp.41-63; per il tempio dell'epoca di Aristide e, quindi, dei Perati, cfr. C.Jones, *Aelius Aristides and the Asklepieion*, art.cit., pp.63-76. Per il sincretismo con Zeus, cfr. pure R.Herzog, *Asklepios*, in *RLAC*, vol. I, coll.795-99, specie col.796.

² Cfr. R.J.Ruettimann, *Asclepius and Jesus...*, op.cit., pp.98-101; M.Le Glay, *Hadrien et l'Asklépieion de Pergame*, art.cit.

³ Cfr. P.Kranz, *Die Asklepiosstatue im Schlosspark...*, art.cit. L'autore corrobora la sua tesi con la riproduzione di numerose monete asclepiadee di area asiatica, ove il serpente è pressoché onnipresente: da notare tuttavia che, nei tipi da lui studiati, il bastone del dio pare perdere un poco della sua importanza iconografica e statica, dato che il sincretismo scultoreo porta questo dettaglio tipico all'assimilazione con altri oggetti più generici in uso nelle sculture di altre divinità, come uno scettro o un rotolo di pergamena.

⁴ Cfr. C.Bonner, *Some Phases of Religious Feeling...*, art.cit.

⁵ Cfr. H.C.Kee, *Self-Definition in the Asclepius Cult...*, art.cit., p.134.

⁶ La venerazione per Asclepio esplose ad Atene a seguito della peste (con degli ovvi effetti negativi per il culto eleusinio, che non era stato in grado di preservare la città dal flagello); tuttavia Epidaurio era dorica, per cui si dovette aspettare un periodo di tregua nella guerra del Peloponneso per poter importare ad Atene il rituale. La Walton ritiene che il culto asclepiadeo ateniese abbia assunto caratteristiche eroiche, poiché gli Ioni non erano familiarizzati con le divinità ctonie della Grecia interna: cfr. A.Walton, *Asklepios...*, op.cit., pp.27-30. K.Clinton, nel corso del suo studio sull'iscrizione, argomenta che l'arrivo del dio ad Atene avrebbe escluso la tradizionale figura del serpente, che non viene menzionato nelle fonti (cfr. Paus. 2,10,3; ib. 3,23,6, oltre all'iscrizione di Telemaco): cfr. K.Clinton, *The Epidauria and the Arrival of Asclepius in Athen*, in R.Hagg, *Ancient Greek Cult Practice from the Epigraphical Evidence. Proceedings of the Second International Seminar on Ancient Greek Cult, organized by the Swedish Institute at Athens, 22-24 November 1991*, Acta Instituti Atheniensis Regni Sueciae Series in 8° 13, P.Aströms Förlag, Stockholm 1994, pp.17-34. Sul tempio asclepiadeo di Atene, cfr. i ricchi lavori epigrafici di S.B.Aleshire, *The Athenian Asklepieion. The People, their Dedications, and the Inventories*, Amsterdam, Gieben, 1989 e, della stessa autrice, *Asklepios at Athens. Epigraphic and Prosopographic Essays on the Athenian Healing Cults*, Amsterdam, Gieben, 1991.

⁷ Zeus Meilichios non è che il frutto di un sincretismo arcaico tra il padre degli dei e una divinità attica ctonia e infera, Meilichios, venerata sotto forma di rettile al Pireo almeno fino al IV sec.: cfr. E.Küster, *Die Schlange in der griechischen Kunst...*, op.cit., pp.105-6. La fusione con Zeus portò alla progressiva perdita sia degli attributi serpentinici, che di quelli inferi, a vantaggio di una più positiva caratterizzazione ctonia e portatrice di fecondità e benessere.

tre queste ipostasi di Zeus era attribuita la protezione delle famiglie e degli individui, per cui l'associazione con Asclepio poteva risultarne in modo del tutto naturale. Sulla scia di questi dati, la Benedum ha approfondito la fusione sincretistica tra Zeus ed Asclepio e avanza l'ipotesi che essa possa essere ben più antica del II sec. d.C.¹.

Altro centro molto importante nella zona d'irradiazione dell'area microasiatica era Cos, noto per la sua scuola medica². Come abbiamo visto, l'isola era rinomata per la ἀνάληψις τοῦ ῥάβδου rito durante il quale l'effigie del dio riceveva in offerta un nuovo bastone³. Anche l'asclepieio di Cos fu oggetto di grandiose ristrutturazioni durante l'epoca degli Antonini, da Antonino Pio fino a Marc'Aurelio e Lucio Vero⁴. L'importanza di questo luogo di culto è legata, come nota Sirano, anche alle rotte marittime, in quanto l'isola si trova su quella da Alessandria al Bosforo; ciò attirò l'interesse tolemaico e suscitò numerosi influssi da parte della cultura alessandrina, ravvisabili ancora in epoca imperiale⁵.

Un santuario molto importante e in cui il serpente assume un'importanza particolare, sorgeva anche a Roma, sull'isola Tiberina: pure qui la cella conteneva una statua del dio barbato, appoggiato al suo bastone e accompagnato da un serpente. L'origine del santuario data dal 291 a. C. (o 293 : la data è discussa), allorché il dio sarebbe intervenuto sotto forma di rettile per sanare la pestilenza che opprimeva la città. Secondo il racconto ovidiano, una delegazione romana sarebbe andata a cercare soccorso a Delfi, dove il dio Apollo avrebbe consigliato di far intervenire suo figlio. Rivoltisi ad Epidauro, i Romani avrebbero incontrato le titubanze dei devoti locali, non del tutto convinti di poter condividere il loro dio con loro: ma proprio la divinità sarebbe apparsa in sogno al responsabile della delegazione, promettendo un segno il giorno dopo. Nella visione, il dio si identifica esplicitamente con il serpente che porta avvolto intorno al bastone, secondo l'iconografia della statua crisoelefantina epidaurica di Trasimede, prevalente nella monetazione di Epidauro e in accordo con l'iconografia più diffusa del dio. E fu proprio il serpente, incarnazione del dio, ad uscire spontaneamente dal tempio ed a salire sulla nave romana, rendendo così esplicito il proprio consenso: la nave raggiunse poi Anzio, dove l'animale sostò nel tempio di Apollo, per poi veleggiare alla meta dell'isola Tiberina, ove l'animale sacro discese, segnando così il suo punto di arrivo⁶. In seguito, sull'isola fu eretto un santuario che successive sostruzioni resero somigliante ad una nave, in ricordo dello sbarco del dio: nella pratica, essa, sita al di fuori della cinta del *pomerium*, può essere stata scelta perché sito ideale per un lazzaretto e per relegarvi i malati, specie in caso di epidemie; inoltre, l'acqua è da sempre legata al culto asclepiadeo e alle sue purificazioni. Probabilmente inoltre, il nuovo culto greco si sommò a quello di una divinità italica precedente con sfumature mediche, forse il Tevere, a meno che non siano intervenuti altri fattori, quali il fatto che una divinità straniera non poteva essere accolta entro la cinta cittadina⁷. Sulle sostruzioni è ancora

¹Cfr. C.Benedum, *Asklepiosmythos und archäologisches Befund*, art.cit., soprattutto pp.50-51; della stessa, *Asklepios-Der homerische Arzt...*, art.cit., pp.222-23: secondo l'autrice, questo sincretismo sopravviverebbe fino a quello documentato per il tempio di Pergamo e al legame di Asclepio con Zeus Soter che, però, mi sembra mostrare un fenomeno diverso, meglio inquadrabile nella temperie del II sec.

²Secondo la Benedum, il santuario risentirebbe dell'influsso tessalico prima di quello epidaurico: cfr. C.Benedum, *Der frühe Asklepios...*, art.cit., pp.12-13. I medici di Cos vantavano come antenato Podalirio.

³Cfr. *supra* e F.Sirano, *Considerazioni...*, art.cit., 225. Per il santuario di Cos, cfr. K.Kerenyi, *Asklepios...*, op.cit., pp.47-69.

⁴Cfr. F.Sirano, *Considerazioni...*, art.cit., pp.226-28.

⁵Cfr.F.Sirano, *Considerazioni...*, art.cit., p.230.

⁶Cfr. Ovidio *metam.* 15, 622-744, Livio, 10,47,7, secondo il quale furono invece consultati i *Libri sibillini*; Val.Max. 1,8,2; Cic. *divin.*2,59,69 e Agostino, *civ.D.* 10,16.

⁷Il sito insulare dell'asclepiadeo di Roma resta un *unicum* nella storia del culto del dio ed è stato variamente spiegato: cfr. J.Le Gall, *Recherches sur le culte du Tibre*, Paris, PUF, 1953, pp.103-5; P.Roesch, *Le culte d'Asclépios à Rome*, in G.Sabbah ed., *Médecins et Médecine dans l'Antiquité. Mémoires III*, Saint-Étienne, Centre Jean Palerne, Publications de l'Université de Saint-Étienne, 1982, pp.171-79, che elenca le spiegazioni addotte dagli antichi e adotta la soluzione proposta da Le Gall, secondo cui la scelta dipenderebbe dall'esistenza, *in loco*, di un precedente santuario di guarigione dedicato al dio Tevere: la proposta è accettata pure da C.de Filippis Cappai, *Il culto di Asclepio...*, art.cit. Critica e corregge questa prospettiva F.Graf, identificando nella vicenda mitologica e culturale del dio le caratteristiche di un

visibile un bassorilievo a forma di serpente avvolto intorno ad un bastone¹. Un secondo asclepieio fu eretto sull'Esquilino nel I sec. d.C. e rimase in funzione per altri trecento anni². Anche a Roma il culto raggiunse l'acme della sua fioritura sotto gli Antonini: la Benedum connette ragionevolmente tale crescita d'interesse alla terribile peste che imperversò nelle province occidentali sotto Marco Aurelio, tra il 165 e il 180, per cui arriva ad ipotizzare che i conii locali di monete raffiguranti Asclepio potrebbero seguire il percorso dell'epidemia³. Anche in questo caso, abbondano le iscrizioni risalenti al II sec. e le monete raffiguranti il serpente epidaurio ed il suo arrivo a Roma dell'epoca di Antonino e di Commodus⁴.

Le analogie tra questa benevola divinità e il Cristo sono molteplici e ciò non poteva sfuggire all'attenzione degli antichi: Asclepio non era infatti un dio vendicativo come quelli olimpi, bensì umano e gentile, attento alle esigenze dei suoi fedeli, il che ne spiega il successo in un'epoca di angoscia e insicurezza come il II sec. Uomo e vulnerabile egli stesso, appariva comprensivo e prossimo a malati e sofferenti⁵.

*Saveur...et personnalité morale exempte des mythes impurs du paganisme primitif, Asclépios manifeste avec éclat la tendance au monotheïsme épuré du paganisme tardif. A ce titre, il a constitué pour le christianisme montant un rival des plus dangereux.*⁶

L'aspetto tuttavia più importante della devozione per il dio di Epidauro e Pergamo in questo periodo è che, come dimostrato da Kee, mentre in passato la divinità era ricercata per risolvere dei concreti problemi di salute e per ottenere dei rimedi puntuali, i fedeli del II sec., come mostra il caso di Aristide, la interrogano per qualcosa di più: il culto asclepiadeo serve allora a dare un senso all'esistenza e ad orientarla, funzionando come una vera e propria guida spirituale che, così si presuppone, si prenderà cura dell'essere integrale della persona⁷.

essere esterno all'equilibrio della maggior parte delle *poleis* greche: il santuario asclepiadeo è infatti normalmente sito all'esterno della città (salvo alcune eccezioni in Argolide, dove è integrato nelle strutture e istituzioni cittadine) e si caratterizza come prodotto di un culto straniero. A Roma esso era ancora più sospetto e perciò isolato sull'Isola Tiberina e fuori dal *pomerium*: cfr. F.Graf, *Heiligtum und Ritual...*, art.cit. Le due prospettive, a mio avviso, possono essere integrate: Le Gall stesso ricorda che Asclepio, dio straniero, non poteva essere ammesso all'interno del *pomerium*.

¹Cfr. K.Kerenyi, *Asklepios in Rome*, in *Asklepios...*, op.cit., pp.3-17. L'immagine del serpente avvolto intorno ad un bastone e scolpito sul muro di contenimento dell'isola è alla pagina 4; la nave era concepita sotto forma di nave solare. Sul culto romano, cfr. pure C.Benedum, *Betrachtungen zu Asklepios und dem Aesculapius der Römer*, art.cit.

²Cfr. C.de Filippis Cappai, *Il culto di Asclepio...*, art.cit., p.284.

³Cfr. C.Benedum, *Betrachtungen zu Asklepios und dem Aesculapius der Römer*, art.cit., p.199. In questa epidemia si inserì anche Alessandro di Abunoteichos: cfr. G.Sfameni Gasparro, *Alessandro di Abonutico, lo "pseudo-profeta" ovvero come costruirsi un'identità religiosa. II. L'oracolo e i misteri*, in C.Motte-A.Motte, *Les syncrétismes religieux dans le monde méditerranéen antique. Actes du Colloque International en l'honneur de Franz Cumont à l'occasion du cinquantième anniversaire de sa mort. Rome, Academia Belgica, 25-27 septembre 1997*, Institut Historique Belge de Rome, Bruxelles-Rome, 1999, pp.275-305, soprattutto pp.279-80.

⁴Cfr. R.J.Ruettimann, *Asclepius and Jesus...*, op.cit., p.57. La storia e le testimonianze sul santuario occupano le pagine 19-20 e 57-64; C.de Filippis Cappai, *Il culto di Asclepio...*, art.cit. Franke riproduce il medaglione fatto coniare da Antonino Pio in memoria dell'evento, con il serpente sacro che atterra sull'isola Tiberina: cfr.P.R.Franke, *Asklepios – Aesculapius auf antiken Münzen...*, art.cit., pp.65-66.

⁵Cfr. C.de Filippis Cappai, *Il culto di Asclepio...*, art.cit., p.272.

⁶Cfr. B.Holtzmann, *Asklepios*, art.cit., cit.p.865.

⁷Cfr. H.C.Kee, *Self-Definition in the Asclepius Cult...*, art.cit. Questo aspetto è percepibile anche nella dovizia di cure attestate, che sembrano avere lo scopo di ristabilire la persona nella sua integrità (diete, esercizi fisici, bagni ecc.); cfr. pure A.Walton, *Asklepios...*, op.cit., pp.66-67. Aristide, visibilmente egocentrico e forse narcisista, può essere un caso un po' estremo d'identificazione mistica col dio; tuttavia, la sua prospettiva religiosa veniva probabilmente condivisa, nelle linee generali, da gran parte dei suoi contemporanei.

*It can be shown that in the cult of the Divine Healer there was developed to a high point a faith in a providence which did not disdain to concern itself with the intimate life of the individual – not only his body ailments but also his spiritual well-being.*¹

Non stupisce quindi che egli, caso abbastanza raro tra gli dei pagani, venga progressivamente percepito come

*...a personal Savior with far-reaching attributes, and the object of the most devout adoration.*²

Questo può spiegare pure l'astio che i cristiani gli mostrarono più che ad ogni altro dio antico, senza dimenticare che per loro il serpente era un animale demoniaco: alla distruzione del tempio di Asclepio di Egea (331), Costantino fece coniare una moneta di Costantinopoli con uno stendardo recante il cristogramma al di sopra del serpente. Uno dei primi studiosi a studiare questo rapporto conflittuale è stato Dölger, il quale, vari decenni fa, ha passato in rassegna le fonti cristiane contro questo dio, individuandone spesso lo spunto in argomentazioni di taglio filosofico già correnti in ambiente pagano³.

Il cristianesimo si presentava come religione di guarigione, fisica e spirituale, in un mondo che ne era avido: la medicina rientrava allora tra i primi compiti del culto e la salvezza del corpo era spesso intrecciata a quella dell'anima⁴. Pergamo in specie si trovava in una posizione privilegiata, dato che che le comunità cristiane vi emergono, come testimonia l'Apocalisse, fin dalla fine del I sec. d.C. Eusebio di Cesarea riporta il nome di alcuni martiri pergameni in *hist.eccl.* 5,1,17,37-52: Agatonice, Popilo e Carpo, oltre ad un Attalo di Pergamo morto a Lione⁵.

Ruettimann ha tracciato un confronto tra Asclepio e Gesù, rinvenendo una ricca serie di paralleli tra i ritratti delle due differenti divinità salvatrici: paralleli che, sicuramente, hanno nutrito la polemica cristiana contro il dio di Epidauro, ma che possono essere di certo serviti pure ad alimentare il sincretismo. Di certo, i due gruppi di fedeli avevano un concetto molto simile del loro Salvatore: benevolo, attento, dispensatore di salute e grazie.

1. Sia Asclepio che Gesù sono divinità salvatrici e guaritrici.
2. Essi sono inviati sulla terra dal dio supremo, Asclepio da Zeus, Gesù dal Padre.
3. Sono preesistenti.
4. Sono entrambi figli di un dio e di una donna mortale.
5. Adempiono alla loro missione in ottemperanza ad un progetto di "filantropia" concepito misericordiosamente dalla divinità per gli esseri umani.
6. Guariscono e curano.
7. Operano delle resurrezioni dai morti (cfr. Pind. *pyth.* 3,47-59 e 189-91; Eur. *Alc.* 3-4 e 122-34 e Diod.S 4,71).

¹Cfr. C.Bonner, *Some Phases of Religious Feeling...*, art.cit., cit.p.123.

²Cfr. C.Bonner, *Some Phases of Religious Feeling...*, art.cit., cit.p.124.

³Cfr. F.Dölger, *Der Heiland, Antike und Christentum* 6 (1940-50), pp.241-72. Mi trovo tuttavia in disaccordo con lo studioso tedesco, secondo il quale, nel paganesimo del II sec., Asclepio non poteva possedere la valenza di un salvatore spirituale (cfr.p.253): quanto asserito sopra a proposito del rapporto di Aristide col suo dio rovescia tali affermazioni. Dopo Dölger si situa K.H.Rengstorff, *Die Anfänge der Auseinandersetzung...*, op.cit., che tenta, ma in maniera piuttosto labile, di dimostrare la presenza di allusioni polemiche al culto di Asclepio già nel *corpus* giovanneo. Tuttavia egli ha ragione quando ricorda che l'ambiente, verosimilmente microasiatico, in cui il *corpus* è nato era pervaso della popolarità di questo dio. Ruettimann, seguendo Rengstorff, inferisce che un certo alone polemico anti-asclepiadeo non sarebbe assente persino dal Quarto Vangelo, trascritto, secondo la tradizione, nella zona microasiatica. A mio avviso, l'unica possibilità concreta di un possibile contatto tra Nuovo Testamento e culto di Asclepio è Ap. 2,13: cfr. *infra*, capitolo sui Nicolaiti, pp.439-62. Sul rapporto tra religione asclepiadea e cristianesimo, cfr. anche J.Schouten, *Serpent of Asklepios...*, op.cit., pp.65-70.

⁴Cfr. R.J.Ruettimann, *Asclepius and Jesus...*, op.cit., p.5. Sulla figura del Cristo medico, cfr. M.A.Vannier, *L'image du Christ médecin chez les Pères*, in V.Boudon-Millot-B.Pouderon edd., *Les Pères de l'Eglise face à la science médicale de leur temps* (Théologie historique 117), Paris, Beauchesne, 2005, pp.525-34.

⁵Cfr. R.J.Ruettimann, *Asclepius and Jesus...*, op.cit., p.91.

8. Si dedicano ai più derelitti con abnegazione.
 9. Appaiono moralmente integri.
 10. Vengono uccisi in relazione alla loro opera (Asclepio, come è noto, fu fulminato da Zeus perché resuscitava i morti; i sinedristi decisero di condannare a morte Gesù dopo e a causa della resurrezione di Lazzaro)¹.
 11. Dopo la loro morte vengono assunti in cielo (cfr. Iust. *Iapol.* 1,21,1).
 12. Lasciano dopo di loro dei discepoli, a cui ingiungono di continuare la loro opera.
 13. I discepoli si avvalgono dei medesimi poteri dei maestri.
 14. Appaiono loro dopo la loro morte (le apparizioni di Asclepio sono ricordate nelle stele che riportano i suoi miracoli ad Epidauro e datate al IV sec. a.C).
 15. Assurgono alla divinizzazione definitiva dopo la loro morte.
 16. I loro seguaci si adeguano ad uno stile di vita di elevato *standard* etico e, tra l'altro, si adoperano pure in cure vicendevoli.
 17. Varie chiese cristiane furono costruite sopra le rovine di templi asclepiadei (continuità).
 18. Dal punto di vista teologico, entrambi vengono salutati come divinità salvatrici e guaritrici e, in quanto benefattori del genere umano, condividono il titolo di σωτήρ².
- Σωτήρ era un titolo assai corrente nel II sec. per varie divinità, ma rimane privilegiato nelle iscrizioni per Asclepio, quindi fu adottato per Gesù³. Sotto questo punto di vista, si rivela ancora molto proficua la ricerca di Dölger: egli ricorda che già Giustino conosceva il vero significato ebraico del nome "Gesù", ovvero, "Salvatore", in greco per l'appunto σωτήρ (cfr. Iust. *Iapol.* 33,7). Secondo lo studioso, tale appellativo in forma assoluta si diffuse negli ambienti cristiani, gnostici ed ortodossi, come titolo esclusivo del Cristo intorno alla metà del II sec.⁴. Se Dölger

¹A dire il vero, già Plat. (cfr. *resp.* 3,16) aveva messo in dubbio che il dio potesse morire fulminato, pure se ciò poteva essere interpretato come una forma di apoteosi. L'argomento fu ripreso con veemenza dai cristiani, assieme alla critica che Asclepio avrebbe curato dietro compenso, quindi non del tutto disinteressatamente, laddove la Chiesa poteva vantare dei servizi gratuiti: cfr. Aristid. 1,10; Athenag. *suppl.* 10; Theophil. *Autol.* 1,9; Tertul. *nat.* 2,14,9; *act.Phil.* 8 e R.J.Ruettimann, *Asclepius and Jesus...*, op.cit., pp.130-38. Del resto, il paragone tra Asclepio e Gesù appariva quanto mai acutamente sul soggetto della resurrezione dei morti: cfr. op.cit., pp.138-43.

²Cfr. R.J.Ruettimann, *Asclepius and Jesus...*, op.cit., pp.194-208 in particolare. La coincidenza tra le due figure era tale che ancora Alcuino chiamava Asclepio il « falso Cristo », mentre Norden segnala che gli umanisti sostituirono la parola Asclepio a Gesù, nel loro sforzo puristico di evitare nomi non classici nelle loro opere ! Cfr. E.Norden, *La prosa d'arte antica dal VI secolo a.C. all'età della Rinascenza* (trad. it.), Roma, Salerno, 1986² (ed. originale tedesca Leipzig, 1898), p.779, nota 26 e Alcuino, *ep.* 245.

³Cfr. U.Von Wilamowitz-Mollendorff, *Der Glaube der Hellenen...*, op.cit., vol. II, p.464; R.J.Ruettimann, *Asclepius and Jesus...*, op.cit., pp.82 e 146-51. Esso era attribuito anche dell'imperatore. Georgiev concorda che è il titolo più frequente per la divinità di Epidauro: cfr. V.I.Georgiev, *Aiskalapios-Asklepios*, art.cit., col.318; ma lo dimostra pure lo *specimen* della Walton, cfr. *Asklepios...*, op.cit., p.84. La medesima autrice argomenta che l'attributo σωτήρ implicava la protezione della città da parte del dio, cfr. p.69. Altri titoli assai comuni nel culto asclepiadeo e condivisi dal Cristo sono compresi nella lista della Walton alle pagine 83-4: ἱατρός, κύριος, δεσπότης, φιλάνθρωπος, *deus* e *dominus* (con referenze).

⁴Cfr. F.Dölger, *Der Heiland...*, art.cit. Appare anche molto interessante il fatto che il titolo assoluto *Soter* sia molto diffuso tra gli gnostici: esso appare tra i Naasseni, una volta tra i Perati, nell'*Epistola a Flora* di Tolomeo (ben 11 volte come titolo assoluto) e ben 23 nel *Commentario a Giovanni* di Eracleone; cfr. pure Valentino in *Iren.haer.* 1,1,8 e 9 e Clem.Al.*strom.* 3,13,92,1 a proposito di Giulio Cassiano. Perciò potrebbe trattarsi di un'innovazione gnostica o, comunque, di una sottolineatura peculiare dello gnosticismo, forse dovuta a tendenze sincretistiche. In ambito cattolico, abbiamo le testimonianze di Quadrato (cfr. Eus. *hist.eccl.* 4,3,2), un passo controverso di Ignazio in *Phil.* 9,2 (il titolo manca dal testo breve), *Sm.* 7,1, *Mg.* 1,1,1; *Eph.* 1,1,1, vari brani di Giustino, Melitone di Sardi, Taziano. Al contrario, la traduzione latina di σωτήρ appare, dalle pagine di Dölger, essere stata assai oscillante e difficoltosa. K.H.Rengstorff, *Die Anfänge der Auseinandersetzung...*, op.cit., p.13, ne deduce che l'impiego dello stesso attributo in *Gv.* 4,42 e *1Gv.* 4,14 (o nelle pastorali: *Tit.* 1,4 e 2,13, *ib.* 3,6 e *2Tim.* 1,10) riflette la contrapposizione dell'evangelista con il culto asclepiadeo: in realtà, è più probabile pensare che l'appellativo si sia fatto strada nel *corpus* giovanneo in quanto esso apparteneva al linguaggio misterico largamente diffuso in area ellenistica, soprattutto in Asia Minore; le attestazioni di cui sopra potrebbero risalire tutte all'ambiente microasiatico, anche quelle gnostiche, se tale zona ha contato molto nella nascita dello gnosticismo. Lo stesso Rengstorff si chiede (nota 44, a p.38) se ciò non rifletta anche l'uso del culto imperiale.

osserva il ruolo privilegiato che hanno avuto gli gnostici nel promuoverne la diffusione, io aggiungerei che l'uso appare soprattutto asiatico e corrispondente all'imponente ascesa dei culti soteriologici d'epoca imperiale: non deve essere un caso se lo impiega pure Elio Aristide. Inoltre Trebilco ne osserva l'uso proprio al principio delle *Pastorali* (cfr. *1Tim.* 1,1 e *Tit.* 1,3): nonostante il ricorrere di termini afferenti la medesima radice, sia in Paolo che nell'Antico Testamento, tale attributo, altrimenti raro negli scritti neotestamentari, sembra in maggiore consonanza con l'ellenismo, specie perché, nelle *Pastorali*, esso sembra divenire la denominazione favorita del Cristo. Trebilco ne conclude che si tratti di un segno di acculturazione da parte dei cristiani in ambiente pagano¹.

Il paragone tra Asclepio e Gesù è ammesso da vari studiosi come, per quanto con alcuni punti di vista piuttosto discutibili, P.J. Van Staden, che individua le seguenti analogie: nascita da un dio e da una donna vergine, rischio di morire subito dopo la nascita, azione filantropica, morte tragica, epifania *post mortem* e successivo innalzamento al cielo con divinizzazione².

Un capitolo a parte del confronto tra il Cristo e le divinità guaritrici, Asclepio compreso, è offerto dai dati provenienti dagli scavi della celebre Piscina Probatica, identificata con sufficiente probabilità nella zona nord di Gerusalemme, presso il Tempio. Essi hanno restituito i resti di un santuario di guarigione, provvisto di bacini per l'immersione ed occupato in più fasi: se lo strato risalente all'epoca pagana di Aelia Capitolina denuncia la presenza di un culto sincretistico di Asclepio-Serapide, la fase precedente alla distruzione del Settanta lascia pensare ad un culto semitico di guarigione abbastanza eterodosso, legato alle virtù taumaturgiche dell'acqua³.

Ignazio d'Antiochia è, forse non casualmente, il primo autore cristiano in cui è accertato l'appellativo ἰατρός per il Cristo, in *Eph.* 7,1-2. Quivi Ignazio contesta alcuni oppositori che infamano il nome di Gesù e li definisce "cani". Ruettimann arguisce, non senza una vaga verosimiglianza, che potrebbe trattarsi di fedeli del culto di Asclepio, attivo ad Efeso fin dalla metà del IV sec. a.C.: infatti il cane era, come già osservato, un animale sacro, coinvolto sovente nel rituale asclepiadeo. Efeso, città nota anche per l'assiduità al culto imperiale, era sede di

¹Cfr. P. Trebilco, *The Early Christians in Ephesus from Paul to Ignatius* (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 166), Tübingen, Mohr-Siebeck, 2004, pp.359-61.

²Cfr. P.J. Van Staden, *Jesus and Asklepios, Ekklesiastikos Pharos* 80 (1998), pp.84-111, che, comunque, accentua eccessivamente il ruolo del mito per spiegare i tratti della figura di Gesù. Su di una linea analoga si pone J.R. Walmarans, *Asklepios and Jesus, Acta Patristica et Bizantina* 7 (1996), pp.117-25. Tale approccio è molto meno attuale di quanto sembri: cfr. C.A. Evans, *Authenticating the Activities of Jesus*, in B. Chilton-C.A. Evans, *Authenticating the Activities of Jesus*, Leiden-Boston-Köln, Brill, 1999, pp.3-29, che, tra l'altro, riconosce, pur senza addentrarsi nei dettagli su come essa fosse possibile, l'attività di guarigione di Gesù. Inoltre, nell'articolo di Van Staden, lascia piuttosto perplessi l'attribuzione ad Asclepio ed agli eroi venerati in Grecia di tratti psicologici, quali il carisma proprio di un *leader* (cfr. pp.92 e 98), il che calza invece molto bene per Gesù. In definitiva, l'autore dissolve il Cristo storico in un alone mitico e cerca di conferire alla figura sfuggente di Asclepio un peso storico-personale molto difficile da individuare. Quanto poi all'asserzione (incredibile) che il mito di Gesù si sarebbe formato in dipendenza da quello asclepiadeo (cfr. p.102), al punto che Gesù si sarebbe servito di centri asclepiadei per operare le sue guarigioni, a parte l'assoluta mancanza di fondamento di tale affermazione, bisogna ricordare che l'estrema popolarità di Asclepio è un fenomeno soprattutto del II sec., per cui è difficile supporre che esso abbia raggiunto una rinomanza tale già nella Palestina dell'epoca di Gesù o di poco posteriore (i Vangeli sono comunque anteriori all'età antoniniana). Di conseguenza, anche l'idea che i Vangeli abbiano utilizzato come modello la figura di Asclepio è eccessiva, specie se pensiamo al loro radicamento nella cultura giudaica e alla mancanza di dati in proposito (che Van Staden, al di là delle largamente insufficienti strutture mitiche, non offre). Infine, asserire che la realtà delle guarigioni operate da Gesù è una questione indipendente da quella qui proposta, è falso: infatti, se Gesù, come vari storici sono propensi a credere, operò realmente delle guarigioni, questo distrugge l'argomentazione stessa di Van Staden, poiché Gesù *non* fu allora modellato su Asclepio, ma, semplicemente, su se stesso. Come infine dimostra il caso dei Perati qui introdotto, la confluenza tra figura di Gesù ed Asclepio avvenne solamente al momento del contatto tra cristianesimo e mondo pagano, probabilmente microasiatico.

³Cfr. A. Duprez, *Jésus et les dieux guérisseurs. A propos de Jean, V* (Cahiers de la Revue Biblique 12), Paris, Gabalda, 1970. Nella parte pagana, sono stati trovati resti di un probabile ex-voto, con la raffigurazione di un serpente, animale in questo caso connesso a Serapide. L'iconografia del dio annoverava soprattutto il rettile con la testa di Serapide, cfr. p.50 (con menzione di qualche esempio).

un'accademia medica che si fregiava del nome di « Museo »¹, di un tempio del dio e persino di un concorso annuale tra medici: numerose monete confermano l'importanza di questa divinità per la città². È comunque altamente verosimile che Ignazio definisse Gesù “medico” in competizione col diffusissimo culto asclepiadeo³. Le ricorrenze dell'attributo ἰατρός successivamente si moltiplicano (cfr. *Diogn.* 9,6; *Clem.Al. quis div.salv.* 29,3; *Orig.Cels.* 3,62,7 ecc.)⁴. Ruettimann ne individua altre piuttosto interessanti negli scritti apocrifi, tra cui si distinguono quelli verosimilmente appartenenti alla zona o all'epoca qui prescelte: *act. Io.* 22-24; 106 e 108, molto probabilmente originatisi nell'Asia Minore del II sec.; gli *act.Thom.*, di probabile origine siriana e degli inizi del III sec. (cfr. ad es. il par.10); soprattutto, gli *act.Phil.*, chiaramente asiatici, anche se posteriori (IV-V sec., cfr. 41 e 119)⁵. Infine, Ruettimann postula una certa continuità tra i due Salvatore dal punto di vista iconografico, anche se alcune caratteristiche delle statue di Asclepio (nudità, taglia ecc.) potevano essere comuni a varie altre divinità⁶.

La somiglianza tra le due divinità fondatrici portò, come già accennato, ad un'acre opposizione da parte dei cristiani (gli asclepiadei invece non degnarono i rivali, almeno dappprincipio, di molta considerazione), come testimoniano Tertul. *nat.* 2,14 e Lact. *inst.* 1,15,26; ib. 2,6,11; ib. 2,7,13; ib. 2,16,11; ib. 4,27,12; Eus. *vit. Const.* 3,56; Eus.Hier. *De vita Hilarionis* 2 (39A). Addirittura, i resoconti dei miracoli erano così simili che s'incrociarono accuse di plagio (cfr. *Iust.dial.* 69; *Orig.Cels.* 3,22). Si osserva inoltre una tendenza, comprensiva del culto di Asclepio proprio nel II sec., alla redazione di resoconti dal tono sempre più miracolistico, con sfumature proprie del romanzo popolare corrente all'epoca: tale materiale aveva una funzione propagandistica, in sostituzione di quello mitico compreso in altri misteri⁷.

Jan Den Boeft ha negato recentemente che l'opposizione tra Asclepio e Gesù avesse assunto il carattere esclusivo prestatogli da vari studiosi. La sua prudenza è certo meritoria allorché egli limita le fantasiose prese di posizione di Rengstorff, che fanno risalire questa opposizione fino al *corpus* giovanneo; tuttavia è meno credibile quando osserva che le critiche da parte degli scrittori cristiani sono troppo “libresche” e non tengono in considerazione la pratica cultuale del tempo, probabilmente anche a causa di una mancanza di informazione: perciò i cristiani non avrebbero preso in considerazione Asclepio come un rivale abbastanza serio, men che meno univoco. Ora, gli apologeti si muovono per l'appunto su di un terreno libresco, intellettuale e, nelle loro argomentazioni, non fanno tanto appello alla pratica cultuale, spesso riguardante il popolino (anche se non esclusivamente), bensì piuttosto ai ragionamenti e alla tradizione culturale e mitologica: non per nulla, si indirizzano al ceto colto. Che poi essi si esprimano poco di frequente a carico di questo dio, potrebbe anche essere un indizio di disdegno.

¹R.E.Oster, *Ephesus as a Religious Center under the Principate. I. Paganism before Constantine*, ANRW II,18.3 (1990), pp.1661-1728, soprattutto pp.1669-70, che elenca l'abbondante materiale archeologico relative.

²Cfr. R.J.Ruettimann, *Asclepius and Jesus...*, op.cit., pp.165-66. Asclepio è annoverato tra le divinità più venerate in città in D.Knibbe, *Ephesos- nicht nur die Stadt der Artemis*, in S.Sahin-E.Schwertheim-J.Wagner edd., *Studien zur Religion und Kultur Kleinasiens. Festschrift für F.K.Dörner zum 65.Geburtstag am 28. Februar 1976* (EPRO 66), vol. II, Leiden, Brill, 1978, pp.489-503, in particolare p.494. L'autore ricorda l'esistenza di due iscrizioni, una di età ellenistica, l'altra situabile tra 102 e 117 (SEG 4,521), rinvenute nella zona di probabile localizzazione del tempio asclepiadeo. Per il materiale efesino su Asclepio, cfr. pure M.Aurenhammer, *Sculptures of Gods and Heroes from Ephesos*, in H.Koester ed., *Ephesos. Metropolis of Asia. An Interdisciplinary Approach to its Archaeology, Religion, and Culture* (Harvard Theological Studies 41), Valley Forge, Pennsylvania, Trinity Press International, 1995, pp.251-80, specie p.266.

³Cfr. R.J.Ruettimann, *Asclepius and Jesus...*, op.cit., pp.164-71. Ad una conclusione analoga giunge indipendentemente J.Schouten, *Serpent of Asklepios...*, op.cit., p.70.

⁴Secondo Ruettimann, Clemente ed Origene non sembrano dipendere da Ignazio, il che è notevole per la diffusione dell'epiteto: cfr. R.J.Ruettimann, *Asclepius and Jesus...*, op.cit., pp.171-72.

⁵Cfr. R.J.Ruettimann, *Asclepius and Jesus...*, op.cit., pp.172-76.

⁶Cfr. R.J.Ruettimann, *Asclepius and Jesus...*, op.cit., p.180.

⁷Cfr. R.J.Ruettimann, *Asclepius and Jesus...*, op.cit., pp.201-5.

L'autore nega pure una decisiva influenza del modello asclepiadeo sull'iconografia di Gesù¹. L'ipotesi è nata allorché si è cercato di rinvenire le origini dell'iconografia del Cristo filosofo, barbato, tipico della fine del IV sec., nell'influsso dell'iconografia asclepiadea. Secondo lo studioso di storia dell'arte e iconografia Schouten, il rapporto causale resta indimostrabile, anche se possibile: lo studioso ricorda, ad esempio, che in quel periodo la moda conferiva alla barba un significato di potere ed importanza². Tuttavia, stando ad osservazioni più recenti, alcuni spunti appaiono innegabili: gli argomenti apportati da Dinkler, che individua nell'iconografia del dio greco l'origine del Cristo barbato alla fine del III sec., specie nel quadro della corrispondenza e dello scontro tra l'opera salvifica del Cristo e quella attribuita ad Asclepio e della grande importanza che guarigione e salvezza assunsero nella religiosità d'età imperiale, appaiono degni di nota³. Concludendo, l'opposizione tra Gesù ed Asclepio può non essere stata esclusiva, ma fu sicuramente molto più accentuata di quanto Van Den Boeft presupponga. Lo dimostrerà tra breve il caso dei Perati.

La coincidenza tra l'immagine del serpente di bronzo ed il bastone di Asclepio era già stata osservata anni fa da Schouten, sia dal punto di vista estetico che contenutistico⁴. Anche in questo caso, lo studioso menziona l'ambivalenza dell'animale ctonio, portatore, come la terra, di morte e vita al tempo stesso. L'autore arriva anzi ad ipotizzare che tale immagine, assai amata durante il Medioevo, abbia favorito lo stesso diffondersi di quella del serpente di Asclepio in ambiente medico e farmaceutico. Ora, per quanto riguarda i Perati, il fulcro della loro notizia esegetica riguarda il serpente di bronzo di Mosé: e quest'ultimo è iconograficamente e contenutisticamente (in quanto mezzo di guarigione) identico al simbolo asclepiadeo. Inoltre, il serpente è per questa setta una chiara incarnazione del *Logos*, ovvero del Cristo, quindi di un Dio salvatore dalle funzioni analoghe a quelle di Asclepio.

Non nuoce allora rileggere un vecchio studio di Vernes⁵, il quale, sulla base del nome Obot, la stazione immediatamente successiva all'episodio del serpente di bronzo dii *Numeri* (cfr. 21,10 e 33) e traducibile con "spiriti dei morti", ipotizza che l'episodio fosse anticamente connesso ad un centro di culto necromantico: è noto che i morti, secondo gli antichi, s'incarnavano nei serpenti. Data l'interconnessione tra culto dei morti, ambito ctonio e proprietà taumaturgiche, lo studioso induce che la Bibbia riporti in questo punto la memoria di un antico contatto del popolo ebraico con un santuario di guarigione, magari del dio Eshmoun, l'Asclepio fenicio, nei pressi della frontiera edomito-moabita.

In effetti, Asclepio ed Eshmoun furono identificati abbastanza presto, il che divenne ancora più corrente in epoca ellenistica: stando all'approfondita e recente ricerca di Brown, l'unico vero dio guaritore dell'area semitica occidentale era YHWH, ma molte divinità possedevano tratti analoghi⁶.

¹Cfr. J.Den Boeft, *Christ and Asklepios*, *Euphrosyne* NS 25 (1997), pp.337-42.

²Cfr. J.Schouten, *Serpent of Asklepios...*, op.cit., p.70. Il modello barbato a capelli lunghi spartiti nel mezzo, prevalso nell'Impero orientale greco, è quello predominante ancor oggi.

³Cfr. E.Dinkler, *Christus und Asklepios. Zum Christustypus der polychromen Platten im Museo Nazionale Romano* (Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-historische Klasse 1980/2), Heidelberg, C.Winter-Universitätsverlag, 1980; C.Benedum, *Betrachtungen zu Asklepios...*, art.cit., p.203. Dinkler cita tra l'altro il caso di una testa di Asclepio ritrovata a Gerasa e ora al Museo nazionale di Amman, che sarebbe stata riutilizzata in una chiesa cristiana come immagine del Cristo intorno agli inizi del V sec., cfr.p.33.

⁴Cfr. J.Schouten, *The Serpent of Asklepios...*, op.cit., pp.99-106. In queste pagine, l'autore lista anche le opere artistiche che illustrano la scena. Tra gl'impieghi più singolari di questa simbologia sono le placche che, nella Germania medievale, venivano portate con l'effigie del serpente di bronzo da un lato e del crocifisso dall'altro, per tenere lontane le epidemie. J.Boulnois, *Le caducée...*, op.cit., si pone la domanda sull'equivalenza tra le due immagini alla pagina 163 e alle pagine 66-67 pensa che la figura del serpente di bronzo, poi reimpiegata dai Perati, abbia rivestito un ruolo magico e di fecondità.

⁵Cfr. M.Vernes, *Le serpent d'airain fabriqué par Moïse et les serpents guérisseurs d'Esculape*, *Révue Archéologique* 7 (1918), pp.36-49. Anche la Bodson, in *L'évolution du statut culturel du serpent...*, art.cit., p.528, pensa, per il serpente di bronzo, a un culto del serpente guaritore. Per il serpente di bronzo e il suo sfondo culturale, cfr. *supra*, pp.176-96.

analoghi¹. Se Vernes avesse ragione, come pare possibile, già la preistoria dell'episodio biblico conterrebbe dei rimandi a culti di guarigione pagani, adattati dagli Ebrei a quello jahvistico. Vernes nega recisamente che il celebre *Nehuštan* sopravvissuto nel tempio di Gerusalemme fino al re Ezechia, rappresentasse Dio stesso ed obietta che si trattasse di una reliquia, una semplice "immagine": addirittura, il fatto che gli Ebrei gli bruciassero dell'incenso non sarebbe stato nient'altro che un innocuo atto di omaggio! Meglio pensare, con Benziger, ad un'equazione YHWH = *Nehuštan*, specie se pensiamo non solo agli atti culturali di cui quest'ultimo era fatto oggetto, ma anche alla valenza sacrale del serpente, normalmente identificato con varie divinità, specie di guarigione o ctonie.

Per concludere, è quindi altamente verosimile che i Perati abbiano conferito un'importanza basilare al passo del serpente di bronzo, da un lato per via del ruolo che esso possedeva nella teologia giovannea, ma dall'altro perché ispirati dall'universale popolarità del dio Asclepio, estremamente simile, almeno per dei gentili, al Cristo stesso. Ciò è provato dall'identità tra simbolo asclepiadeo e serpente di bronzo: esistono anche altre prove, di carattere astrologico, che saranno approfondite più oltre².

Sabazio?

Un altro culto che potrebbe aver lasciato buona traccia di sé nell'ofitismo, almeno come fonte di ispirazione per la popolarità del rettile nel corso del II sec., è quello di Sabazio, di verosimile origine tracia o anatolica, e diffuso in tutto il Mediterraneo³. Esso toccò il suo acme in età cristiana, allorché il sincretismo, cui era particolarmente soggetto, lo portò ad interagire con vari altri rituali misterici. L'incontro più ovvio avvenne con i riti di Cibele, di cui quelli di Sabazio condividevano la natura orgiastica⁴; questo aspetto era anzi particolarmente forte in Grecia e Tracia, grazie all'influsso di vari altri rituali estatici e legati alla fertilità ed all'immortalità, come i misteri di Demetra. In Asia Minore, nonostante l'accentuazione del lato ctonio, connesso con la fertilità, Sabazio divenne però il dio supremo, essenzialmente celeste, donde la sua progressiva identificazione con Zeus, prevalsa poi a scapito di quella concorrente (specie su suolo greco) con Dioniso. Infatti, mentre le fonti greche letterarie del V-IV sec. sembrano identificarlo per l'appunto

¹Cfr. M.L. Brown, *Was there a West Semitic Asclepios?*, *Ugarit-Forschungen* 30 (1998), pp.133-54. Il tasso di sincretismo tra Asclepio ed Eshmoun è mostrato da un medaglione del 145-47, dedicato a Marc'Aurelio, allora principe erede: i due serpenti eretti accanto al trono del dio sono infatti un attributo iconografico del dio fenicio, cfr. P.R. Franke, *Asklepios – Aesculapius auf antiken Münzen...*, art.cit., p.67. Un passo di Damascio confonde Asklepios-Eshmoun con Adone: Boulnois ipotizza che, nella zona fenicia, Asklepios-Eshmoun sia stato scelto per personificare il lato guaritore dell'antica dea-madre, il che è in accordo con la sua associazione tra acque e rettili: cfr. J. Boulnois, *Le caducée...*, op.cit., nota 1, pp.161-62. Come sempre, Boulnois non offre gli estremi del brano di Damascio. L'autore si occupa brevemente di Asclepio alle pagine 160-64.

²Cfr. capitolo di astrologia, pp.294-312.

³Cfr. S.E. Johnson, *The Present State of Sabazios Research*, *ANRW* II,17.3, pp.1583-1613 (con ricca bibliografia); C. Picard, *Sabazios, dieu thraco-phrygien...*, art.cit., che sostiene l'origine traco-frigia del dio ed offre un ricco repertorio di dati archeologici, da aggiornare comunque con Johnson. Le fonti greche confermano che era un dio straniero: cfr. S.E. Johnson, *The Present State of Sabazios Research*, art.cit., p.1587. L'etimologia è stata molto discussa: cfr. T. Eisele, *Sabazios*, in W.H. Roscher ed., *Ausführliches Lexikon der griechischen und römischen Mythologie*, Leipzig, Teubner, 1909-25, vol. IV, coll.232-64; per la discussione sul nome che, stando agli antichi, Demostene compreso, derivava dal grido orgiastico *euoi saboi*, cfr. coll.232-34. Di recente, Theodossiev vi ha visto l'elemento greco *samo-* che, secondo Strabo 8,3,19 significherebbe "altezza, montagna", più la componente originale *dios/zios*, da *dyews, radice indoeuropea indicante il dio solare: perciò egli ha proposto di vedervi un significato del tipo "montagna splendente" in ottemperanza alla religiosità tracia, che proponeva una divinità celeste frutto dell'unione tra la montagna-dea madre ed il dio solare paterno, la dea ctonia e il dio uranio: cfr. N. Theodossiev, *Semantic Notes on the Theonyms Orpheus, Sabazios and Salmoxis*, *Beiträge zur Namenforschung* 29/30 (1994/95), pp.241-46, specialmente p.244.

⁴Sull'associazione di Sabazio con Cibele come paredra, cfr. soprattutto C. Picard, *Sabazios, dieu thraco-phrygien...*, art.cit., pp.159-68.

con Dioniso, in Lidia e a Pergamo vinse, almeno a partire dal II a.C. e forse fino dal IV, l'assimilazione a Zeus¹.

Dio ufficiale della casa reale cappadoce, onorato a Pergamo da un sacerdote ereditario membro addirittura della famiglia attalide, molto venerato dagli schiavi, spesso originari di quelle regioni asiatiche, stranamente Sabazio non è per il momento attestato da alcuna testimonianza archeologica relativa a santuari asiatici (per quanto incompleti siano ancora gli scavi, specie nelle zone più interessanti)². A Roma arrivò più tardi, alla fine del I sec. a.C., e da lì i soldati lo diffusero ovunque nel corso dei due secoli successivi.

Se tali misteri appaiono qui interessanti è perché il serpente vi aveva un ruolo da protagonista. Già in Grecia, allorché questo culto, percepito come straniero, aveva fatto il suo ingresso nel V sec., era guardato con sospetto a causa della manipolazione dei rettili (cfr. la testimonianza di Demostene, *De corona*, 18,259). Clemente di Alessandria (cfr. *prot.* 2,16,2) e Arnobio (cfr. *nat.* 5,20-21) sostengono che il serpente veniva fatto passare sul corpo degli iniziati (cfr. pure Firm.*err.* 10,2) e Teofrasto rincara (cfr. *char.* 16,4) che esso era inteso quale incarnazione del dio: potrebbe allora trattarsi di un rito di origine fallica, oppure di un modo per pervenire al contatto con la divinità. Secondo vari studiosi questo rituale rappresenterebbe un matrimonio sacro³ o, comunque, l'unione del μύστη con il dio, anche senza significati sessuali⁴. Sicuramente, il serpente era preso in considerazione per il suo valore ctonio e di fecondità, come confermato dal fatto che esso appare arrotolato ad un pino, albero della fertilità, in monumenti come le placche di Ampurias e Copenhagen⁵. Diod.S. 4,4,1 riporta il mito secondo cui Zeus si sarebbe unito a Kore sotto forma di toro, per generare il dio Dioniso-Sabazio: si tratta di un chiaro tentativo, piuttosto recente, d'identificare Sabazio e Dioniso; Nilsson aggiunge che la frangia su Kore potrebbe risalire ad una fonte orfica, aggiuntasi all'elemento frigio-anatolico su Cibebe. Rimane tuttavia indiscutibile il ruolo fondamentale del serpente, confermato anche dalle suppellettili culturali e dall'iconografia.

Tra gli oggetti rituali compariva la κύστη, contenente un serpente, come nel rito dionisiaco ed eleusino⁶. A Vindonissa è stata rinvenuta una strana statuetta votiva in bronzo, raffigurante un rettile che scivola sugli abiti di una persona, proprio in accordo con la descrizione fornitaci da

¹Cfr. S.E.Jonhson, *The Present State of Sabazios Research*, art.cit., pp.1588-90. C.Picard, *Sabazios, dieu thraco-phrygien...*, art.cit., insiste di più sull'identificazione con Dioniso, ma ammette anche la crescente prevalenza di quella con Zeus; E.N.Lane, invece, analizza esaurientemente la tradizione letteraria sull'identificazione tra Dioniso e Sabazio e ne conclude che si tratta di un filone secondario e privo di riflessi sull'iconografia (aggiungerei pure che le sue attestazioni letterarie risultano piuttosto confuse): cfr. E.N.Lane, *Towards a Definition of the Iconography of Sabazius*, *Numen* 27 (1980), pp.9-33, in particolare pp.22-24.

²Cfr. S.E.Jonhson, *The Present State of Sabazios Research*, art.cit., pp.1599-1600; per gli scavi incompleti, cfr.p.1608; sulle attestazioni, cfr. T.Eisele, *Sabazios*, art.cit., pp.234-42, tuttavia da rivedere sulla base di studi più recenti. Ad esempio, alla pagina 240 l'autore si appoggia ancora alla controversa testimonianza di Val.Max. 1,3,2, mentre alla pagina 238, sulla base di Cumont, menziona i Sabbatisti per sostenere l'ipotesi di un culto giudaico-sabaziaco sincretistico, il che è stato messo in dubbio da Johnson. Per la popolarità di questo culto tra gli schiavi, cfr. C.Picard, *Sabazios, dieu thraco-phrygien...*, art.cit., p.149.

³Cfr. E.R.Goodenough, *Jewish Symbols in the Greco-Roman Period*. 6/2. *Fish, Bread and Wine*, New York, Bollingen Foundation-Pantheon Books, 1956, pp.16-17, che parla di *divine fertilization*; E.Küster, *Die Schlange in der griechischen Kunst...*, op.cit., p.148.

⁴Cfr. M.P.Nilsson, *Geschichte der Griechischen Religion II. Die hellenistische und Römische Zeit*, München, C.H.Beck'sche Verlagsbuchhandlung, 1988⁴, pp.660-661, che cita, alla nota 3, alla pagina 660, alcuni rilievi con il rettile. Secondo Nilsson, un rito analogo sarebbe testimoniato da un papiro, forse connesso a rituali orfici e dionisiaci, e riportato alle pagine 244-45. Di opinione analoga è C.Giuffré Scibona, *Aspetti soteriologici del culto di Sabazio*, in U.Bianchi e M.Vermaseren edd., *La soteriologia dei culti orientali nell'Impero Romano. Atti del Colloquio Internazionale su La soteriologia dei culti orientali nell'Impero Romano. Roma 24-28 settembre 1979* (EPRO 92), Leiden, Brill, 1982, pp.552-61.

⁵Cfr. Y.Hajjar, *A propos d'une main de Sabazios au Louvre*, in M.B.de Boer e T.A.Edridge edd., *Hommages à Maarten J.Vermaseren. Recueil d'études offert par les auteurs de la Série Études préliminaires aux religions orientales dans l'Empire Romain à Maarten J.Vermaseren à l'occasion de son soixantième anniversaire le 7 Avril 1978* (EPRO 68), vol. I, Leiden, Brill, 1978, pp.455-72, specie pp.460-61.

⁶Cfr. S.E.Jonhson, *The Present State of Sabazios Research*, art.cit., p.1587.

Arnobio; vasi cultuali adorni di rettili sono frequenti nel culto mitraico, ma anche in quello di Sabazio¹.

L'iconografia era prevalentemente asiatica: il Dio era ritratto barbato, in abito frigio, con la mano atteggiata alla *benedictio latina*, reggendo talora un bastone o una pigna; spesso poggiava il piede su di una testa di ariete. Il serpente appare una costante nelle iscrizioni sicuramente dedicate al dio: Lane ne lista tre, in due delle quali l'animale appare avvolto intorno ad un albero. In due casi, compare anche un'aquila.

*The eagle and the snake, of course do not mean much as they are among the most banal of animals in ancient religious iconography, but the combination of the two is not so banal as they are separately. The tree, and particularly the fact that the snake is often around the tree, are more noteworthy.*²

Alle iscrizioni si aggiungono le svariate placche metalliche che presentano i medesimi dettagli iconografici: si tratta delle piastre di Copenhagen, Berlino, di due rilievi a forma di busto di Bolsena e, infine, delle celebri placche rinvenute ad Ampurias, Spagna, nella tomba di un bambino. Il serpente avvinghiato all'albero, di solito, come già ricordato, un pino, compare nell'esemplare di Copenhagen e per ben due volte in quelli di Ampurias, mentre quello di Berlino conserva traccia di un rettile che potrebbe assomigliare anche ad una lucertola; i due busti di Bolsena, invece, presentano il dio con un bastone o ramo in mano, cui è avvolto l'animale a lui sacro (una singolare coincidenza con l'immaginario asclepiadeo). Da notare che le piastre di Copenhagen e Berlino mostrano anche un caduceo³.

Un'altra caratteristica iconografica del dio è la rappresentazione delle sue celebri mani: sculture a forma di mano benedicente alla maniera latina, un gesto legato al potere espresso dalla mano divina e che doveva verosimilmente accompagnare la recitazione di formule e preghiere⁴. L'oggetto è ornato da oggetti ed animali, tra cui ricorre di frequente il serpente: Johnson e Lane ne listano numerosi esempi⁵. Lane, impiegando i risultati delle ricerche di Blinkenberg, schematizza il numero di attributi che compaiono per ciascun pezzo e il serpente è di gran lunga l'animale e l'immagine in assoluto più presente: ben 29 occorrenze su 30⁶.

¹Cfr. R.Fellmann, *Belege zum Sabazioskult im Frühkaiserzeitlichen Legionslager von Vindonissa*, in S.Sahin-E.Schwertheim-J.Wagner edd., *Studien zur Religion und Kultur Kleinasien*..., op.cit., pp.284-94. I reperti elvetici sono databili al terzo quarto del I sec. d.C.

²Cfr. E.N.Lane, *Towards a Definition of the Iconography of Sabazius*, art.cit., cit.pp.10-11 (9-11 per le iscrizioni). Le tre iscrizioni sono: una da Blandos, Misia, in cui compare l'albero circondato dal serpente; un rilievo microasiatico del British Museum, ove l'albero ed il serpente sono accompagnati da un'aquila; e la terza proveniente dalla Lidia, in commemorazione dell'introduzione del culto di Zeus Sabazio a Koloe nel 101 d.C., rilievo in cui l'aquila vola al di sopra del carro su cui si trova il dio, mentre il serpente striscia sotto. In quest'ultima immagine è compreso anche un Hermes con caduceo. Per l'iconografia e i numerosi oggetti legati al culto, cfr. anche C.Picard, *Sabazios, dieu thracophrygien*..., art.cit., *passim*. Spesso, come negli esempi summenzionati, il rettile si arrotola intorno ad un albero.

³Cfr. E.N.Lane, *Towards a Definition of the Iconography of Sabazius*, art.cit., pp.16-20, con bibliografia relativa.

⁴Cfr. S.E.Johnson, *The Present State of Sabazios Research*, art.cit., pp.1591-95: nella *benedictio latina* vengono stese solo le prime tre dita, mentre nell'iconografia di Giove Dolicheno sono distese tutte e cinque. Hajjar sottolinea il valore polivalente di queste mani, che esprimono la potenza, la benevolenza e la protezione del dio, il quale guarisce i malanni e soccorre in caso di difficoltà: il suo articolo contiene molto materiale in questo senso contro l'interpretazione che vedeva nel gesto della mano quello dell'oratore che parla, cfr. Y.Hajjar, *A propos d'une main de Sabazios*..., art.cit.

⁵Cfr. S.E.Johnson, *The Present State of Sabazios Research*, art.cit., pp.1595-98: con bibliografia; E.N.Lane, *Towards a Definition*..., art.cit., pp.12-16 e, per gli esemplari mancanti dallo studio di Blinkenberg, p.30, nota 9. Spesso il dio compare come una statuetta sulla mano stessa.

⁶Un esempio valido in Y.Hajjar, *A propos d'une main de Sabazios*..., art.cit. Più discutibili i reperti elencati in N.Hanel, N.Hanel, *Beinadeln mit Sabazios-Händen und Kybelebüste. Zeugnisse kleinasiatischer Mysterienreligionen im Römischen Gross-Gerau, Archäologisches Korrespondenzblatt* 24 (1994), pp.65-71: difficile dire se questi oggetti insoliti per il culto qui descritto, apparentemente spilloni per capelli, possano essere degli autentici documenti di mani sabaziache. Sorpassato, anche se sottolinea l'importanza del rettile per l'iconografia sabaziaca (e, occasionalmente, anche del caduceo), T.Eisele, *Sabazios*, art.cit., pp.242-50.

Molto recentemente, I.Tassignon ha proposto un'interpretazione stimolante delle origini del culto di Sabazio, interpretazione in cui il serpente assume un ruolo decisivo. D'accordo con Johnson su di un'origine anatolica del dio (i cui documenti microasiatici sono i più antichi), ella nota tuttavia che, stranamente, le mani tanto caratteristiche del culto sabaziaco appaiono di rado in Asia Minore, a differenza delle iscrizioni. Su di esse, il serpente sembra assumere l'aspetto di un dragone. Alcuni vi hanno visto una contaminazione col culto asclepiadeo, ma la studiosa ritiene il fenomeno tardivo¹. La Tassignon propone quindi delle radici ancora più lontane, nel mito ittita e anatolico di Illuyanka, il serpente-dragone vinto dal dio della tempesta, mito recitato nella solennità di Purulli all'inizio dell'anno: come in numerose altre varianti mediorientali, il dio celeste abbatte il mostro ctonio custode delle acque sotterranee e che, quindi, lascia libero il liquido fecondante². Questa possibilità offrirebbe varie spiegazioni per l'iconografia peculiare del dio: presentato barbuto come tutti gli dei anatolici, sarebbe quindi una figura paterna, legata alla tempesta, alle precipitazioni ed alla fertilità e identificabile con Zeus, non con Dioniso, che corrisponde invece ad una figura giovanile e filiale (almeno in riferimento al modello della triade divina anatolica, di stampo familiare). La mano non esprimerebbe quindi nient'altro che un gesto di potenza, mentre il fatto che Sabazio sia spesso assiso su di un toro rimanderebbe ai sigilli cilindrici del dio della tempesta; anche l'aquila sarebbe attributo del dio anatolico e la pigna deriverebbe dall'albero sempreverde della fecondità della mitologia ittita. Il serpente e la rana, così spesso associati al dio, sarebbero invece pallidi ricordi dei mostri primordiali e ritratti mentre strisciano verso l'alto, per uscire dall'abisso che li ospita³. Esiste un ultimo aspetto che rende questo rito misterico molto attraente per spiegare l'ofitismo: la sua possibile commistione con il giudaismo. La prima testimonianza sarebbe offerta da Valerio Massimo 1,3,2, che testimoniarebbe della cacciata dei giudei da Roma nel 139 a.C. da parte del *praetor peregrinus* Cn.Cornelio Ispalo. Motivo: il culto straniero di Giove Sabazio. Cumont ha edificato una costruzione assai pericolante su questa fonte, affermando che i giudei cacciati sarebbero stati esponenti di un gruppo sincretistico. Tuttavia, Lane ricorda l'estrema insicurezza del testo, tradito in ben tre versioni diverse, per lo più dovute a tardi epitomatori, in cui il dato del sincretismo tra culto di Sabazio e fede giudaica sembra il risultato della conflazione di due lezioni diverse⁴. Johnson afferma che non tanto i giudei, quanto i pagani potrebbero aver identificato YHWH con Sabazio, sulla base di un'etimologia popolare⁵: l'arte giudaica poteva infatti indulgere a

¹Cfr. I.Tassignon, *Sabazios, dans le panthéons des cités d'Asie Mineure*, Kernos 11 (1999), pp.189-208. Alla nota 22, p.193 ella elenca gli accostamenti tra i due culti, come una dedica a Sabazio rinvenuta ad Epidauro, ed una mano nell'asclepieo di Atene.

² Cfr. I.Tassignon, *Sabazios, dans les panthéons...*, art.cit., pp.194-97; per il mito, cfr. F.Pecchioli Daddi-A.M.Polvani, *La mitologia ittita* (Testi del Vicino Oriente Antico 4/1), Brescia, Paideia, 1990, pp.39-53, mentre, per il nome del drago, cfr. *Illuyanka- elliyanu-*, in J.Puhvel, *Hittite Etymological Dictionary*, vol. II, Berlin-New York-Amsterdam, Mouton Publ. 1984, pp.358-59. « Illuyanka » significa appunto « serpente » in ittita. Anche se l'ipotesi è plausibile, non condivido il marcato scetticismo della studiosa a proposito delle fonti patristiche: i Padri possono anche essersi trovati in una posizione di pregiudizio nei confronti del culto pagano di Sabazio, come di altri, tuttavia, non la notizia di Clemente Alessandrino, secondo cui il serpente sarebbe un'incarnazione del dio, non dovrebbe derivare da una prospettiva « riduzionista » ed irrisoria: cfr.p.193, nota 23. Inoltre, la studiosa dà troppo peso alle illazioni di Cumont sul sincretismo ebraico, cfr. nota 74, p.202.

³Cfr. I.Tassignon, *Sabazios, dans les panthéons...*, art.cit., pp.194-207.

⁴Cfr. E.N.Lane, *Sabazius and The Jews in Valerius Maximus: A Re-Examination*, *Journal of Roman Studies* 69 (1979), pp.35-38, con un sunto della questione.

⁵Il più noto sostenitore di un ampio sincretismo tra giudaismo e culto di Sabazio è stato, come accennato, Cumont: cfr. F.Cumont, *Les mystères de Sabazius et le judaïsme*, *Comptes Rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres* 1906, 63-97; dello stesso, *À propos de Sabazius et le judaïsme*, *Le musée belge* 14 (1910), pp.55-60. La convinzione che i misteri di Sabazio abbiano dato luogo ad un sincretismo enoteistico, volto a promuovere la conoscenza della fede ebraica presso i pagani, si trova pure in C.Giuffrè Scibona, *Aspetti soteriologici del culto di Sabazio*, art.cit. La studiosa ipotizza addirittura, sulla base di Leisegang, che il culto si sia sviluppato in senso gnostico, ricordando come gli Ofiti siano frigi (forse ella lo induce dalla testimonianza sui Naasseni, ma il riferimento resta poco chiaro ed immotivato). L'articolo conferisce inoltre un peso determinante alla testimonianza orfica di Diodoro (come si è visto posteriore), all'identificazione tra Sabazio e Dioniso e all'interferenza di orfismo e culto sabaziaco. Il fatto che il culto sabaziaco sia potuto evolvere in senso gnostico-ofitico è possibile, ma non sulle basi presentate in questo articolo.

a motivi pagani, ma nelle fonti mancano vere e proprie tracce di un culto giudaizzante sincretistico. Passi come Plut.*quaest.conv.* 671D-672A o Tac.*hist.* 5,5 confermano piuttosto come i pagani avessero una conoscenza abbastanza vaga del giudaismo, tale comunque da incoraggiare forme abbastanza stravaganti di sincretismo. Anche il culto dei Sabbatisti, confermato da alcune fonti asiatiche archeologiche (iscrizioni ecc.) sembra essere pagano¹.

Per quanto ciò sia sostanzialmente esatto e screditi la possibilità di strane commistioni tra giudaismo e paganesimo, Duprez ricorda però giustamente che non tutto il popolo d'Israele era osservante come i farisei (i quali costituivano una minoranza), bensì che esso indulgeva sovente a culti piuttosto eterodossi, come quello della divinità guaritrice implicata nel santuario della piscina Probatica o quello, non del tutto ortodosso, del tempio alternativo di Elefantina². Questi dati richiamano dunque alla cautela e permettono di ipotizzare almeno qualche forma di sincretismo in margine al giudaismo ufficiale. Data la natura sincretistica della setta peratica e, ovviamente, di buona parte dell'ofitismo, questa possibilità è quindi assai opportuna per comprendere le radici del fenomeno.

Esisteva comunque un sincretismo pagano: secondo la Tatscheva-Hitova, la Tracia, possibile luogo di origine del dio, potrebbe aver conosciuto una forma di enoteismo centrata intorno a Sabazio e a *Theos Hysistos*, fusi e intesi come rappresentanti del dio supremo, solare e ctonio, del pantheon locale. Quest'ultimo sarebbe incorso in numerosi adattamenti a partire dall'evo ellenistico: Zeus per la casa reale macedone, sarebbe stato rapidamente identificato con il popolare Sabazio in età imperiale; tuttavia, il carattere solare e ctonio del dio supremo trace sarebbe rimasto in sottofondo, assieme ad alcune sfumature orfiche, motivi corrispondenti anche a sistemi sociali diversi³. In effetti, la compresenza di motivi solari e ctoni potrebbe essere confermata dall'associazione di aquila e serpente. In definitiva, ritengo giusto riconoscere la possibilità di un culto sincretistico che abbia coinvolto anche alcuni (magari marginalizzati) giudei della Diaspora, spesso lontani dalla rigida ortoprassia farisaica: tuttavia, è forse più prudente accettare il suggerimento di Johnson, che preferisce indicare in pagani affascinati dall'esotismo dei culti orientali i più probabili promotori di un rituale sincretistico a sfondo giudaizzante e sabaziaco. Vale la pena aggiungere pure che, con grande probabilità, elementi cristiani o sedicenti tali possono avere giocato un ruolo di primo piano in tali esperimenti religiosi, specie se provenienti dalla Diaspora o dai gentili convertiti: è in questo quadro che si può supporre come l'identificazione tra Sabazio (*alias* il Dio supremo giudeo-cristiano) e il serpente, solitamente identificato col Figlio per via di Gv. 3,14, possa avere confermato i Perati e alcuni Ofiti nella loro adorazione ed equiparazione del rettile a nientemeno che Dio stesso.

Il serpente Glicone

Il culto apparentemente più prossimo, almeno in senso spazio-temporale, a quello peratico è forse quello del serpente Glicone, caratteristico del II sec. d.C.⁴. Su di esso, abbiamo la celebre operetta di Luciano, un *pamphlet* che, per quanto utilissimo, non può essere considerato una fonte del tutto

¹Cfr. S.E.Jonhson, *The Present State of Sabazios Research*, art.cit. Contro il presunto sincretismo giudaico-pagano in Asia Minore cfr. anche A.T.Kraabel, *Upsistos and the Synagogue at Sardis, Greek, Roman and Byzantine Studies* 10 (1969), pp.81-93. Queste conclusioni si affermano con buona pace di M.Simon, *Iuppiter-Yahvé. Sur un essai de théologie pagano-juive*, *Numen* 23 (1976), pp.40-66, specie p.53, che accetta ancora la vecchia tesi di Cumont.

²Cfr. A.Duprez, *Jésus et les dieux guérisseurs....*, op.cit., p.122.

³Cfr. M.Tatscheva-Hitova, *Wesenzüge des Sabazioskultes in Moesia Inferior und Thracia*, in M.B.De Boer-T.A.Edridge edd., *Hommages à M.J.Vermaseren....*, op.cit., vol. III, pp.1217-30. L'autrice ritiene la divinità originaria dalla Tracia ed importata in Frigia.

⁴La cronologia della vita di Alessandro va dal 105 al 171, come aveva già dimostrato Cumont: cfr. G.Sfameni Gasparro, *Alessandro di Abonutico, lo «pseudo-profeta»...*, art.cit., specie p.565, nota 2; A.V.B.Miron, *Alexander von Abonuteichos....*, art.cit., p.161. Ameling attribuisce a Glicone un piccolo altare, databile tra la seconda metà del II sec. e gl'inizi del III: cfr. W.Ameling, *Ein Altar für Alexander von Abonuteichos, Epigraphica Anatolica* 6 (1985), pp.34-36; ma nega l'attribuzione A.V.B.Miron, *Alexander von Abonuteichos....*, art.cit., p.186, con bibliografia relativa.

oggettiva, a causa dell'insistito gioco letterario cui indulge l'autore¹: infatti, egli nutre per l'oracolo un interesse

*related to the...travesty of traditional religious etiquette and good taste.*²

Clay osserva:

*The literary fraud of Lucian's exposure of fraud is to be located in his fiction of the narrator as actor in the dramas he narrates.*³

La Sfameni Gasparro rincara:

È impossibile sapere su quali fonti l'autore costruisce il suo racconto,

anche se ella non ne nega la sostanziale attendibilità: infatti,

*nonostante tutte le riserve indispensabili, ella ritiene lo scritto degno di una sostanziale veridicità storica data la sua immediata prossimità alla vicenda narrata e il suo stesso intento polemico, la cui efficacia sarebbe venuta meno nei confronti del pubblico cui si rivolge se, pur nella denigrazione del personaggio e della sua azione, non avesse mantenuto una generale correttezza nella presentazione dei fatti.*⁴

Il culto, oracolare e fondato da Alessandro, godette di una straordinaria diffusione. La sede era appunto Abunoteichos, città della Paflagonia e patria del fondatore, ma la sua fama, grande in Asia Minore, si diffuse in tutto l'impero⁵. Il nuovo dio era considerato pronipote di Zeus, nipote di

¹Per il complesso intrecciarsi di riferimenti alla realtà contemporanea e mistificazione letteraria nell'opera luciana, il che ne rende assai arduo l'impiego a scopo documentario, cfr. G.Anderson, *Lucian: Tradition versus Reality*, ANRW II,34.2, pp.1422-47 (la parte su Alessandro di Abonuteico è alle pagine 1435-37); D.Clay, *Lucian of Samosata: Four Philosophical Lives (Nigrinus, Demonax, Peregrinus, Alexander Pseudomantis)*, ANRW II,36.5, pp.3406-50. Lo scetticismo di Luciano era dovuto alle sue simpatie epicuree: cfr. F.Guillomont, *Lucien et la divination*, in *Les écrivains du deuxième siècle et l'Etrusca disciplina. Actes de la Table -Ronde de Dijon 9 juin 1995. La divination dans le monde étrusco-italique VII* (Caesarodunum Suppl. 65), Université de Tours, 1996, pp.13-25; per l'operetta su Alessandro, cfr. pp.14-18. Per una breve revisione critica degli studi precedenti, cfr. M.MacLeod, *Lucianic Studies since 1930*, ANRW II,34.2, pp.1362-1421, in special modo p.1384. Sul mondo della divinazione nel II sec., segnato da iatromanzia, preoccupazioni individualistiche da parte dei fedeli, culti misterici e sviluppo degli oracoli teologici, cfr. il ricco contributo di G.Sfameni Gasparro, *Oracolo, divinazione, profetismo...*, art.cit. La studiosa indugia sulle figure emblematiche di Apollonio di Tiana (formatosi del resto nel santuario asclepiadeo di Ege in Cilicia, cfr. *Vita Apollonii* 1,7-12) e di Alessandro, senza dimenticare l'esempio di Aristide come tipo della religiosità dell'epoca.

²Cfr. G.Anderson, *Lucian: Tradition...*, art.cit., cit.p.1436.

³Cfr. D.Clay, *Lucian of Samosata...*, art.cit., cit.p. 3448, ove si arriva a dubitare persino della realtà del viaggio compiuto dal letterato ad Abunoteichos.

⁴Cfr. G.Sfameni Gasparro, *Alessandro di Abonutico, lo «pseudo-profeta»...*, art.cit., cit.p.573. Flinterman ha convincentemente fissato alla tarda estate del 161-162 la data del viaggio di Luciano ad Abunoteichos: cfr. J.J.Flinterman, *The Date of Lucian's Visit to Abunoteichos*, *Zeitschrift für Papyruskunde und Epigraphik* 119 (1997), pp.280-82.

⁵Sulla diffusione del culto in Asia Minore, cfr. L.Robert, *A travers l'Asie Mineure. Poètes et prosateurs, monnaies grecques, voyageurs et géographie* (BEFAR 239), Athènes-Paris, École française d'Athènes-Boccard, 1980, pp.393-421, che ben illustra la stretta relazione tra Glicone e la vita religiosa microasiatica del II sec., con un accento particolare sulla diffusione dei culti oracolari. Dello stesso, *Dans une maison d'Ephèse un serpent et une chiffre*, *Comptes Rendus de l'Académie des Inscriptions & Belles-Lettres* 1982, pp.126-32, illustra il caso del ritrovamento ad Efeso della statua bronzea di un serpente attorcigliato su se stesso, accanto a due busti ribaltati di Tiberio e Livia. Difficilmente, a causa delle divergenze iconografiche, potrebbe trattarsi del serpente Glicone: dovrebbe essere invece l'immagine del genio tutelare della casa, non a caso posta accanto a raffigurazioni delle divinità imperiali. Limita l'ampiezza della diffusione del culto all'Asia Minore, A.V.B.Miron, *Alexander von Abonuteichos...*, art.cit., p.185, sulla base dei reperti numismatici: tuttavia, si ricordi che persino Marco Aurelio si rivolse al noto oracolo, al punto che, nel

Apollo e figlio di Asclepio: assommava quindi in sé i doni profetici del nonno e le virtù mediche del padre. Stando a Luciano, gli oracoli, detti “autofoni” in quanto provenienti dalla stessa bocca del dio, sarebbero stati offerti con ogni sorta di trucchi, per gabellare soprattutto personaggi ricchi ed influenti: un tubicino, ricavato dalla trachea di una gru, serviva a collegare la gola del serpente ad un suggeritore, piazzato in una stanza vicina¹. Tuttavia, la novità del rito stava nella mediazione tra l’antico uso oracolare e la possibilità di avere a disposizione diretta una vera « incarnazione » del dio, direttamente in vista dinnanzi al fedele ed assai benevolo (Glicone, non a caso, significa “dolce”). È da rilevare anche una certa somiglianza degli oracoli con alcuni enunciati cristiani: segno che religiosità pur tanto differenti corrispondevano comunque alle esigenze dei contemporanei². Non mancava anche una caratterizzazione medica e iatromantica: Alessandro non era sprovvisto di conoscenze in quel campo e impiegava a buon profitto degli oracoli *ex eventu*; tra i suoi successori, del resto, si trovava un medico, Paito³. Il culto, dopo un primo momento di crisi successivo alla morte di Alessandro entro il 175, sarebbe durato fino al III sec. inoltrato, con un netto *revival* sotto i Severi⁴; esso risulta un esemplare tipico della religiosità di età antonina, mista di esotismo, enoteismo e tendenze sincretistiche, oltretutto rispondente ad esigenze religiose sempre più intimistiche⁵.

In quanto derivato da quello asclepiadeo, il rituale conferiva un’importanza preponderante alla figura del serpente, non a caso animale sacro in svariati culti: Alessandro si era procurato un’enorme *Elapha* innocua in Tessaglia (patria di Asclepio) e portava il rettile attorcigliato intorno al corpo; si trattava quindi di un mite ed innocuo serpentone importato da una zona dove era uso allevare dei rettili di una specie mansueta come animali domestici e trastullo dei bambini⁶. Il fondatore rivolse addirittura all’imperatore la richiesta, successivamente accolta, di mutare il nome della città oracolare, Abunoteichos, in Ionopolis (“città degli Ioni”) e di introdurre la figura del serpente sulla monetazione cittadina (cfr. *Alex.* 58). Altre città microasiatiche seguirono l’esempio, come Nicomedia, Germanopolis e la stessa Pergamo⁷. Nel corso dei suoi accessi di sacro furore, il

corso della guerra contro Quadi e Marcomanni, l’imperatore accettò di gettare nel fiume un leone come offerta, un leone subito ucciso dai barbari che riportarono poi una strepitosa vittoria: l’episodio è studiato dall’autrice alle pagine 175-76.

¹Per simili trucchi, cfr. Hipp. *elench.* 4,28,9 e 4,34 (sull’arte di aprire le lettere sigillate in cui erano trascritte le richieste segrete all’oracolo). Difficile discernere in questo caso la farsa dalla convinzione autentica: sicuramente, non tutti all’epoca erano disposti allo scetticismo di un Luciano, ma neanche tutti gli « operatori del religioso » contemporanei, Alessandro compreso, erano dei semplici falsari; resta molto arduo comprendere, per noi moderni, le sfumature della realtà di allora. Già De Faye, pur riconoscendo i preconcetti della fonte luciana, aveva impostato il problema considerando, con una certa durezza, Alessandro sostanzialmente come un impostore, anche se abile nella messa in valore e nell’impiego delle esigenze religiose dei suoi contemporanei: cfr. E.De Faye, *Alexandre d’Abonotique a-t-il été un charlatan ou un fondateur de religion?*, *Revue d’Histoire et de Philosophie Religieuses* 5 (1925), pp.201-7 (tra l’altro, lo studioso collocava gli gnostici sulla stessa linea). A distanza di decenni, sono ancora azzeccate le osservazioni di Cumont: *Il est difficile de démêler chez un apôtre, qui se dit inspiré, la part d’enthousiasme et de simulation, de mysticisme et de rouerie et nous ignorerons toujours jusqu’à quel point le pseudo-prophète fut un illuminé ou un hypocrite ou devint par auto-suggestion la dupe de ses propres mensonges*, cfr. F.Cumont, *Alexandre d’Abunotichos et le néo-pythagorisme*, *Revue de l’Histoire des Religions* 86 (1922), pp.202-10, cit.p.204.

²Cfr. R.Piettre, *Un buste parlant d’Épicure. La philosophie au péril des religions*, *Kernos* 15 (2002), pp.131-44.

³Cfr. V.Langholf, *Lukian und die Medizin: zu einer tragischen Katharsis bei den Abderiten*, *ANRW* II,37,3, pp.2793-2841, ma, soprattutto, pp.2797-98. Alessandro potrebbe non aver rifuggito neanche l’impiego di pratiche magiche: è la proposta di M.W.Dickie, *What did Alexander of Abunoteichos do for the rich woman from Pella to earn his keep?*, *Varia magica*, *Tyche* 14 (1999), pp.57-76, soprattutto pp.72-73.

⁴Cfr. A.V.B.Miron, *Alexander von Abonuteichos....*, art.cit., pp.178-85, con documentazione numismatica. Se Rutiliano incamminò il culto verso la negromanzia, il che ebbe delle conseguenze nocive per lo stesso, la città di Abunoteichos era del tutto interessata a mantenerlo in vita, grazie ai proventi che ne fruttavano.

⁵Sulle caratteristiche del paganesimo romano d’età antonina, cfr. R.M.Krill, *Roman Paganism under the Antonines and Severans*, *ANRW* II,16.1, pp.27-44.

⁶Cfr. A.V.B.Miron, *Alexander von Abonuteichos....*, art.cit., p.153.

⁷Cfr. G.Sfameni Gasparro, *Alessandro di Abonutico, lo « pseudo-profeta »...*, art.cit., pp.569-70. La documentazione numismatica viene studiata con dovizia di particolari da G.Bordenache Battaglia, *Glykon, LIMC*, vol.IV, coll.279-83,

profeta si lasciava andare a delle crisi di glossolalia, al termine delle quali si precipitava alla vicina sorgente e scopriva nell'acqua un uovo d'oca (preventivamente preparato), da cui lasciava fuoriuscire un serpentello, subito salutato come un'incarnazione del dio.

La Sfameni Gasparro indulge in particolare sui tratti da θεῖος ἄνθρωπος di Alessandro, il quale dimostrò un notevole genio religioso-propagandistico, mostrandosi un "uomo divino", favorito da un contatto privilegiato con la divinità e fornito di doti mantiche e taumaturgiche. L'età imperiale aveva assistito ad un vero e proprio *revival* dei culti oracolari e iatromantici e a numerose nuove fondazioni, specie di natura apollinea: i contemporanei erano assetati di salvezza, profezia e guarigione¹. Alessandro stesso era stato discepolo di Apollonio di Tiana². Abunoteichos seguiva la linea oracolare apollinea: Alessandro ed il suo collaboratore sfruttarono infatti lo stratagemma di scoprire, nel tempio di Apollo a Calcedonia, delle tavolette bronzee recanti il messaggio che il dio Asclepio e Apollo si sarebbero installati ad Abunoteichos (motivo della *inventio*): di qui passarono alla fondazione del santuario in un *entourage* comunque preparato da un'abile propaganda. Di quest'ultima si nota la traccia anche nel fatto che Alessandro seppe fregiarsi di parentele eroiche illustri, il cui lustro era ben vivo nella coscienza collettiva e nella tradizione: si proclamò infatti figlio di Podalirio, uno dei figli di Asclepio (e nativo di Trikka)³, discendente da Perseo, altro eroe assai amato in zona microasiatica, nonché novello Endimione, vantando di avere avuto una figlia nientemeno che da Selene, allora in voga nei culti astrali ed imperiali. Come già Nock aveva rilevato vari decenni fa, Alessandro seguiva così la lunga tradizione degli eroi μάντιες microasiatici, quali Calcante, Mopso ed Amfiloco; probabilmente, anche il matrimonio con Selene era motivato dall'aura di saggezza che circondava Endimione⁴.

Nella gestione di questo nuovo culto Alessandro divenne pertanto una sorta di vero e proprio *alter ego* del dio: tanto che, anche dopo la sua morte, fu considerato un eroe e la sua tomba divenne a sua volta sede di un culto oracolare. La Sfameni Gasparro vi vede quindi un esempio riuscito di nuova fondazione culturale che seppe incontrare le attese e le esigenze del contesto culturale contemporaneo, muovendosi con sapienza ed abilità entro un quadro storico ben preciso⁵. Merita attenzione il fatto che Alessandro abbia saputo mettersi in sintonia con le tendenze filosofico-religiose del tempo, molto vive e testimoniate dal genere degli "oracoli teologici"; egli era inoltre in buoni rapporti con stoici, platonici e pitagorici, di contro all'astio che nutriva per epicurei e cristiani⁶. In definitiva,

nonché soprattutto da A.V.B.Miron, *Alexander von Abonuteichos*..., art.cit.: essa mostra un progressivo maturare del tipo di Glicone, con dettagli sempre più accurati.

¹Sul recupero della voga oracolare nel santuario di Glicone, cfr. G.Sfameni Gasparro, *Alessandro di Abonutico, lo "pseudo-profeta"...*II, art.cit. La studiosa sottolinea la macchina propagandistica messa accortamente in moto dal "profeta" onde attirare fedeli, tra cui città e personaggi di rango. Sul fiorire della superstizione, degli oracoli, degli amuleti e delle formule incantatorie durante il II sec., specie in connessione con avvenimenti catastrofici quali la grande peste del 165-180, cfr. C.Benedum, *Betrachtungen zu Asklepios und dem Aesculapius der Römer*..., art.cit., p.200.

²Sul rapporto tra i due cfr. P.Robiano, *L'Epigramme sur Apollonios de Tyane et Alexandre, le Faux Prophète, Epigraphica Anatolica* 33 (2001), pp.81-83.

³Cfr. A.V.B.Miron, *Alexander von Abonuteichos*..., art.cit., pp.157-58. Come probabile esempio dell'associazione con Asclepio, l'autrice riporta lo schizzo di una gemma in cui Glicone affianca il dio di Pergamo: si tratta di un diaspro rosso, forse antiocheno, che la Bordenache riporta in G.Bordenache Battaglia, *Glykon*, art.cit., p.281.

⁴Cfr. A.D.Nock, *Alexander of Abonuteichos*, *Classical Quarterly* 22 (1928), pp.160-62, soprattutto p.161.

⁵Cfr. G.Sfameni Gasparro, *Alessandro di Abonutico, lo "pseudo-profeta"...*, art.cit. Sulla venerazione per Alessandro dopo la sua morte, cfr. anche A.V.B.Miron, *Alexander von Abonuteichos*..., art.cit., p.177.

⁶Cfr. G.Sfameni Gasparro, *Alessandro di Abonutico, lo "pseudo-profeta"...*II, art.cit. Già Cumont aveva rilevato la consonanza del culto di Glicone con la temperie teologico-filosofica dell'epoca, intrisa, specie in Asia, di neopitagorismo: cfr. F.Cumont, *Alexandre d'Abonutichos et le néo-pythagorisme*, art.cit.; cfr. anche E.De Faye, *Alexandre d'Abonutique*..., art.cit. Clay ne sottolinea la vera e propria teatralizzazione della filosofia: cfr. D.Clay, *Lucian of Samosata*..., art.cit., pp.3416-20.

*Alessandro conferma la propria abilità a maneggiare gli schemi mitici tradizionali, incarnandoli nell'attualità e nello specifico contesto microasiatico in cui affonda le proprie radici culturali e religiose.*¹

Per quanto riguarda l'iconografia, essa predilige il motivo del serpente barbato:

*...Un corpo enorme, variamente avvolto in spire e una testa composita, « inventata » dal profeta : un muso piuttosto allungato-incerto se di pecora o di cane- al quale fluenti capelli e grandi orecchie umane conferiscono quell'aspetto vagamente antropomorfo...cui accenna Luciano.*²

Una tale strana testa ha destato non poche perplessità, dissipatesi comunque dopo il ritrovamento della scultura di Tomi nel 1963 (alta ben m.4,67) e l'aumentare dei reperti numismatici. Sirano nota che essa comunque attraversò una certa evoluzione nel corso del tempo, passando da un Asclepio del tipo Amelung ad un serpente semplice, anche se già identificato con Glicone dalla legenda, fino al rettile con volto umano che ritroviamo sulle monete soltanto sotto Lucio Vero³. In tal senso, le immagini risultano piuttosto lontane da quelle del serpente di bronzo o del bastone asclepiadeo, prese a modello da parte dei Perati. Tuttavia, il culto di Glicone testimonia, proprio in un periodo contemporaneo a quello cui risale la setta, della straordinaria rilevanza assunta dal rettile nell'immaginario religioso contemporaneo, confermando quindi la datazione presunta per le origini dell'ofitismo intorno alla metà del II sec. d.C. È degno inoltre di attenzione il fatto che la natura ofidica sia attribuita al dio stesso del culto.

Inoltre, se il parallelo tra i due culti non può essere stabilito che esteriormente, è degno di nota e in perfetta consonanza con la cultura dell'epoca il ruolo di « uomo divino » assunto da Alessandro, forse non lontano da quanto avranno fatto i fondatori peratici Eufrate e Ademe. Già Nock aveva rilevato il ruolo di « intercessore » assunto da Alessandro nei confronti della sua divinità: non solo egli si era fregiato di vari titoli di « santità », facendosi il rampollo di casate mitiche, ma proclamava a chiare lettere la sua prossimità col novello dio, il che gli garantiva un rapporto preferenziale con lo stesso. Nock definisce tale rapporto come quello di *ownership of a new revelation* e chiama in parallelo Simon Mago e Marco il Mago: un confronto interessante anche per i nostri settari⁴.

Conclusioni

Il serpente è di certo uno degli animali più evocativi e ricchi di risonanze simboliche dell'antichità: il suo carattere ctonio, vivo non solo per via dell'associazione alla terra, alle dee madri, ai defunti ed agli eroi autoctoni, prevale su, ma non oblitera del tutto, altre caratteristiche, come il suo legame con la vita, il fluire eterno del tempo, la sapienza. D'altro lato, è un animale pericoloso, quindi suscita paura e sgomento per il suo veleno e diviene simbolo non solo di malvagità e perfidia, ma del male *tout court*, soprattutto nel mondo cristiano. A queste valenze non è estraneo l'antico motivo del confronto tra realtà celeste e ctonia, riveduto in decine di miti in tutto il Mediterraneo e sfondo anche del racconto genesiaco.

Nel II sec., tuttavia, il serpente ha raggiunto una popolarità senza precedenti, dati i suoi legami con i culti misterici e di salvezza, in quanto simbolo d'immortalità. Sempre in questo periodo il culto di Asclepio, cui l'animale è strettamente legato, raggiunge l'apice della sua fama in tutto il Mediterraneo, specie grazie alla sua filiale di Pergamo, in Asia Minore: le vicende di Elio Aristide lo testimoniano abbondantemente. Il suo simbolo, il bastone con il serpente arrotolatovi intorno, è

¹Cfr. G.Sfameni Gasparro, *Alessandro di Abonutico*, lo « pseudo-profeta »..., art.cit., cit. p.580.

²Cfr. G.Bordenache Battaglia, *Glykon*, art.cit., cit.p.280.

³Cfr. F.Sirano, *Considerazioni...*, art.cit., p.220, nota 31.

⁴Cfr. A.D.Nock, *Alexander of Abonuteichos*, art.cit., 162.

iconograficamente e contenutisticamente identico al serpente di bronzo, al centro del *dossier* peratico. Le ulteriori notevoli analogie tra il Cristo ed Asclepio stesso inducono a pensare che i Perati non abbiano fatto altro che fondere sincretisticamente i due, vedendo forse nel secondo un'apparizione *ante litteram* e pagana del primo, del Salvatore e *Logos* propriamente detto. In questo scenario ofidico, possono aver contato anche le identificazione tra rettile e divinità proprie dei misteri sabaziaci e di Glicone, assai popolari nel corso del II sec. Come dimostrato oltre¹, i Perati, databili al II sec., sono probabilmente il gruppo fondatore della gnosi ofita: la straordinaria popolarità religiosa del serpente in questo periodo non può che costituirne una controprova e ancorare saldamente al datazione della nascita dell'ofitismo a questi decenni.

¹Si veda il capitolo sugli Ofiti, pp.384-409.

Astrologia e Perati

L'astrologia e i Perati

L'estensore dell'*Elenchos* ripete più volte, nel corso della notizia sui Perati, che questi ultimi derivano il loro sapere da quello astrologico: per questo, nei paragrafi 5,13 e 5,15, egli interrompe l'esposizione per approfondire la sua erudizione in materia, credendo di poter così dimostrare il proprio assunto. Purtroppo però, le ampie citazioni desunte da Sesto Empirico (non a caso, uno scettico che il cosiddetto Ps.Ippolito impiega largamente per la sua confutazione) ed elucidazioni sul sistema astrologico sono insufficienti allo scopo, in quanto l'estensore non si premura di entrare nella *facies mentale* dei suoi avversari. Sarà quindi necessario valutare l'apporto di questa forma di sapere pagano sulla nostra setta, che, da un lato, nel documento *Proasteioi* di *elench.* 5,14, fa riferimento al tema dell'*ascensio animae*, dall'altro cita Arato al termine del testo esegetico di *elenchr.* 5,16.

Astrologia e cultura pagana, specie nel II sec.

Astronomia ed astrologia formano un tutt'uno per molti secoli, dall'antichità fino all'epoca rinascimentale: è quindi improprio valutare questi saperi alla stregua delle conoscenze scientifiche moderne. Tuttavia, la fusione tra il modello aritmetico proveniente dalla Mesopotamia e quello sferico e geometrico greco conferirono alle osservazioni degli antichi una notevole affidabilità.

Come è noto, i paesi di origine dell'astrologia sono Babilonia ed Egitto: la motivazione fondamentale è la teoria della corrispondenza tra terra e cielo (che gli stoici definivano *sympathia*), da cui deriva un'allure notevolmente deterministica¹. L'astrologia caldaica era all'origine della genetliologia, quella branca che si occupava degli oroscopi e delle predizioni riguardanti gl'individui²; i Greci avevano invece escogitato l'astrologia corografica, che si occupava dei destini dei popoli. L'Egitto prediligeva d'altro canto le dottrine esoteriche e simboliche, spesso a sfondo

¹Sul ruolo dello stoicismo nel successo dell'astrologia, cfr. A.Bouché-Leclercq, *L'astrologie grecque*, Paris, 1899 (rist. Aalen, Scientia Verlag, 1979), pp.28-34.

²Sulla genetliologia caldaica, almeno nella percezione che ne aveva la cultura classica d'età imperiale, cfr. S.M.Chiodi, *Il dualismo caldeo secondo Plutarco*, in G.Sfameni Gasparro ed., *Agathé Elpis. Studi storico-religiosi in onore di Ugo Bianchi* (Storia delle Religioni 4), Roma, L'Erma di Bretschneider, 1994, pp.269-83; A.Bouché-Leclercq, *L'astrologie grecque*, op.cit., *passim*.

magico, in ossequio del resto agli interessi della tradizione sacerdotale locale. Qui fiorì quindi l'astrologia catarchistica, legata alla determinazione del favore delle stelle nei confronti di iniziative individuali.

Berosso, il celebre sacerdote babilonese, fondò una scuola di astrologia e aritmetica a Cos nel 270 ca.a.C., il che mise in diretto contatto l'Occidente ellenistico con le credenze caldaiche. L'apporto di scienziati come Ipparco, inoltre, arrecò una progressiva matematizzazione dell'astrologia, che divenne, almeno in apparenza, sempre più scientifica.

Come Del Corno osserva, l'astrologia, spesso imparentata con le discussioni filosofiche, era il terreno privilegiato per i ceti alti, anche per via dei suoi prezzi. Dal punto di vista filosofico, sono ovvie, come già osservato, la parentela con la teoria stoica della simpatia, con quella del fato, con l'astrolatria platonica o con la cosmologia aristotelica: la legittimazione definitiva arrivò però solo con Posidonio (I sec. a.C.)¹. A loro volta i medio-platonici concepirono un loro particolare argomento contro il determinismo astrologico: essi infatti opponevano al destino, inteso come legge generale, la sua efficacia a livello individuale, in quanto esso era presupposto regolare le scelte, comunque libere, del singolo². Interessi astrologici sono tipici anche della Seconda Sofistica e della filosofia ad essa contemporanea.

All'opposto, Epicurei e Scettici dubitavano sia della fissità del destino (a vantaggio del caso), sia della possibilità di una conoscenza totale, donde la loro squalifica dell'astrologia, presto seguita dai cristiani. È ovvio che, in questo quadro, gli gnostici, anche se avviati a superare l'ordine costrittivo di questo mondo, conferiscono importanza all'astrologia in quanto espressione del determinismo inerente alla materia e, quindi, capace di evidenziare i meccanismi del mondo inferiore. Di qui la lotta dei cristiani contro una teoria che grandemente minacciava il concetto di libertà umana³.

Determinismo nel pensiero classico

Tendenze religiose sincretistiche risalivano nella gremità fino alla conquista di Alessandro Magno, allorché la religiosità orientale cominciò ad essere nota in Occidente e ad influenzare soprattutto l'Anatolia. Fu in quest'atmosfera che s'impose l'astrologia caldaica, soprattutto attraverso il canale dello stoicismo e delle religioni orientali:

*Thus each Oriental religion and cultus furnishes its own various prescriptions for escaping the powers of an inexorable fate by magic and sorcery, by myths and mysteries, or by gnosis and apotheosis, and each of these remedies takes on various astrological accouterments.*⁴

¹Cfr. D.Del Corno, *Mantica, magia, astrologia*, in M.Vegetti ed., *Il sapere degli antichi*, (Introduzione alle culture antiche 2), Torino, Boringhieri, 1985, pp.279-94.

²Cfr. H.Inglebert, *Interpretatio Christiana. Les mutations des savoirs (cosmographie, géographie, ethnographie, histoire) dans l'Antiquité chrétienne (30-630 après J. -C.)* (Collection des études augustinienes, Série Antiquité 166), Paris, Institut d'Études Augustiniennes 2001, pp.221-33, specialmente pp.224-25. Sulla storia dell'astrologia antica, cfr. inoltre K.Von Stuckrad, *Geschichte der Astrologie. Von den Anfängen bis zur Gegenwart*, München, C.H.Beck Verlag, 2003, specie pp.43-158; A.Magris, *L'idea di destino nel pensiero antico. Volume secondo. Da Platone a S.Agostino* (Università degli Studi di Trieste, Facoltà di magistero 15), Udine, Del Bianco Editore, 1985, pp.492-514; D.Pingree, *Astrologie II/1. Antike und Mittelalter*, in *TRE*, vol. IV, coll.281-85; F.Boll-C.Bezold-W.Gundel, *Storia dell'astrologia* (trad. it.), Bari, Laterza, 1985 (trad. it dell'edizione tedesca Teubner, Stuttgart, 1966⁵; ed. originale 1931), specie pp.25-61 sull'astrologia antica; W.Hübner, *L'Astrologie dans l'antiquité, Pallas 30* (1983), pp.1-24; W.Gundel-H.G.Gundel, *Astrologoumena. Die astrologische Literatur in der Antike und ihre Geschichte* (Sudhoffs Archiv 6), Wiesbaden, F.Steiner Verlag GMBH, 1966; A.Bouché-Leclercq, *L'astrologie grecque*, op.cit. Sul quadro della società ricavabile dagli scritti astrologici tra II e IV sec., cfr. R.MacMullen, *Social History in Astrology, Ancient Society 2* (1971), pp.105-116.

³Sul confronto tra queste credenze, cfr. A.Dihle, *Astrology in the Doctrine of Bardesanes*, *Studia Patristica 20* (1989), pp.160-68.

⁴Cfr. J.B.McMinn, *Fusion of the Gods: A Religio-Astrological Study of the Interpretation of the East and West in Asia Minor*, *Journal of Near Eastern Studies 15* (1956), pp.201-213, cit.p.204.

L'ambiente asiatico era piuttosto incline al sincretismo di base astrologica: esso fondeva quindi antichi culti orgiastici e di carattere agrario e matriarcale, rivestiti poi (solo superficialmente) della razionalità e idealità ellenica, con la religiosità astrale caldaica:

*...Under the impress of Chaldean astrology the Oriental polytheistic system is marked by a trend towards monotheism, a trend which finds its highest expression in solar henotheism. This expression demonstrates by astral apotheosis the transformation of native deities from elemental nature-gods to cosmic celestial powers. The result of this divine celestial ascent issues in the timely doctrine of sidereal immortality, which is the reward of every votary at death.*¹

Così, la componente anatolica contribuisce alla fusione con la componente medio-orientale, che

*revitalizes the cult-mysteries to provide man's escape from a cosmic determinism*².

Come sospira Hodges:

Fatalistic attitudes had spread throughout the Mediterranean by Roman times;

la tarda antichità conosce così il dilagare del fatalismo già anticamente mesopotamico (nato tra il 650 a.C. e l'età ellenistica)³.

È noto come la Stoà fosse tradizionalmente associata all'astrologia e alla credenza nella divinazione: tra le convinzioni ascrittele, la divinizzazione degli astri (già platonica), un tracciato fisico dell'universo identico a quello degli astrologi, la concezione della simpatia⁴, il *Logos-pneuma* che pervade il tutto e governa l'universo, dalle stelle agli esseri umani, con le medesime leggi, la dottrina della conflagrazione universale e ciclica e, soprattutto, l'esigenza di riconoscere i segni della provvidenza divina. Tuttavia, il determinismo stoico si sforzava di non implicare la sfera morale e di lasciare intatta la responsabilità umana e il concetto di possibilità. Al contrario, spesso la dottrina sul fato veniva distorta a livello popolare⁵.

*Nessuno stoico poteva accettare una predeterminazione assoluta del destino umano da parte degli astri, perché ciò avrebbe significato la distruzione della responsabilità morale. È evidente pertanto che quando si parla di astrologia nello Stoicismo antico, si fa riferimento ad un significato debole, se con ciò si intende il fatto che gli Stoici consideravano gli astri soltanto come segni e non come cause del destino umano.*⁶

¹Cfr. J.B.McMinn, *Fusion of the Gods...*, art.cit., cit.p.212.

²Cfr. J.B.McMinn, *Fusion of the Gods...*, art.cit., cit.p.213. McMinn esamina gli elementi astrali presenti nei culti di carattere sincretistico di Men (pp.205-7), Cibebe (pp.207-10): Attis soprattutto diviene un dio cosmico salvatore che permette agl'iniziati di sfuggire al fato) e Sabazio (pp.210-12): ma lo studioso crede all'ipotesi giudaico-sincretistica di Cumont, laddove i documenti da lui riportati confermano solo che dei pagani potevano essere all'origine di questo sincretismo.

³Cfr.H.J.Hodges, *Gnostic Liberation from Astrological Determinism: Hipparchan "Trepidation" and the Breaking of fate, Vigiliae Christianae* 51 (1997), pp.359-73, cit.p.361.

⁴Cfr.anche W.Hübner, *L'Astrologie dans l'antiquité*, art.cit., p.17, che aggiunge il concetto di microcosmo-macrocosmo.

⁵Cfr. R.W.Sharpley, *Necessity in the Stoic Doctrine of Fate, Symbolae Osloenses* 56 (1981), pp.81-97; secondo l'autore, il concetto di *anagke* nello stoicismo non è del tutto coincidente con quello di fato.

⁶Cfr. A.M.Ioppolo, *L'astrologia nello Stoicismo antico*, in G.Giannantoni e M.Vegetti, *La scienza ellenistica. Atti delle tre giornate di studio tenutesi a Pavia dal 14 al 16 aprile 1982* (Elenchos 9), Pavia, Bibliopolis-C.N.R., Centro di studio del pensiero antico, 1984, pp.73-91, cit.p.94.

Di qui la definizione di “determinismo debole” per gli Stoici: infatti, la verità è stabilita da sempre dal *logos* del sapiente, *logos* che certifica la veridicità della conoscenza e delle rappresentazioni derivatene¹.

Quindi, la concezione corrente all’epoca, più che influenzata dallo stoicismo, era una forma di *vulgata* astrologica fortemente deterministica, fatalistica e pessimistica, ben lungi dall’ortodossia filosofica. Perciò Hübner può affermare²:

Tous les cultes du paganisme et du syncrétisme du Haut et du Bas-Empire sont en quelque sorte pénétrés par une religiosité astrale. Même les différentes écoles de philosophie en Grèce le sont.

In effetti, la concezione classica del destino è sempre stata dominata dalla prospettiva astrologica, il cui determinismo era tuttavia di carattere ben più aspro e irrazionale³. Questa percezione assai dura è tuttavia, secondo Magris, anche riflesso di una determinata situazione politica:

*...Il senso di oppressione da parte del potere politico coincide con l’angoscia della fatalità astrale, l’insofferenza per i condizionamenti sociali con il disgusto per una natura intesa come caotico marasma di istinti e costrizioni.*⁴

Ne deriva allora una vera e propria atmosfera di “angoscia esistenziale”, per usare le parole di Magris, che indurrà pertanto il successo delle religioni misteriche: in questo caso solo gli adepti possono sfuggire al potere del fato, per cui si assiste ad una strana “fusione” tra astrologia e religiosità volta ad abbattere il potere del destino⁵.

*...Gli astri potevano venire intesi o come esseri divini di rango subordinato che governano i vari settori del cosmo in nome della divinità suprema, oppure come demoni cattivi che agiscono in qualche modo contro la sua volontà. In entrambi i casi, occorreva rivolgersi all’aiuto del sommo Dio (s’intende che ognuno di questi numi dell’Oriente avanzava la pretesa di esserlo)...*⁶

Giudaismo, cristianesimo e astrologia. Un rapporto da rivedere

La reazione cristiana nei confronti dell’astrologia era solitamente ispirata al diniego, un diniego comunemente alimentato dalle argomentazioni epicuree e scettiche. La Chiesa è sempre stata, a livello ufficiale, profondamente avversa a tale dottrina⁷. Da questo punto di vista, i cristiani seguivano la tendenza giudaica, restia ad allinearsi alle credenze pagane orientali, specie mesopotamiche (tanto che “caldeo” era sinonimo di “astrologo”), secondo cui gli astri erano da considerare delle divinità. Tuttavia, la situazione non è così semplice e la ricerca ha additato recentemente sempre di più la necessità di andare al di là degli stereotipi.

¹Cfr. A.M.Ioppolo, *L’astrologia nello Stoicismo antico*, art.cit., cit. p.89; il conflitto latente tra etica stoica ed astrologia è additato anche da W.Hübner, *L’Astrologie dans l’antiquité*, art.cit.

²Cfr. W.Hübner, *L’Astrologie dans l’antiquité*, art.cit., cit.p3.

³Cfr. A.Magris, *L’idea di destino nel pensiero antico...*, op.cit., pp.492 e 500.

⁴Cfr. A.Magris, *L’idea di destino nel pensiero antico...*, op.cit., cit.p.79.

⁵Cfr. A.Magris, *L’idea di destino nel pensiero antico...*, op.cit., p.505. L’importanza del dibattito filosofico sull’*heimarmene* durante il II sec. è percepibile dall’insistenza con cui Giustino si accanisce contro di essa, impiegando argomenti medio-platonici: C.Andresen, *Justin und der mittlere Platonismus*, *Zeitschrift der neutestamentliche Wissenschaft* 44 (1952-53), pp.157-95, specie 183-88.

⁶Cfr. A.Magris, *L’idea di destino nel pensiero antico...*, op.cit., cit.p.505.

⁷Cfr. N.Brox, *Magie und Aberglaube an den Anfängen des Christentums*, *Trierer Theologische Zeitschrift* 83 (1974), pp.157-80.

Il più convinto assertore di una revisione metodologica in questo campo è K.Von Stuckrad¹. Egli ricorda che la ricerca nel settore è stata bloccata da alcuni pregiudizi, quali la facile equivalenza tra astrologia e politeismo o culto astrale, oppure quella, altrettanto facilmente data per scontata, tra astrologia e determinismo, tutte correnti percepite come in contraddizione con una coerente ortodossia giudeo-cristiana. Queste pregiudiziali hanno pertanto addirittura trattenuto dallo studiare materiale come gli oroscopi qumranici e spinto a considerare le implicazioni astrologiche alla stregua di una semplice deviazione eterodossa (si pensi al caso degli gnostici). In effetti, la lettura delle fonti dimostra che il giudaismo del Secondo Tempio prestava una larga attenzione all'astrologia e alla sua simbologia, ma cercando, al tempo stesso, di purificarla dall'astrolatria. Non è quindi possibile guardare alla realtà giudaico-cristiana in modo così monolitico: Stuckrad preferisce invece l'osservazione della realtà sociale religiosa, necessariamente pluralistica, in modo pragmatico. L'astrologia era al centro della cultura antica, e costituiva una sorta di *Weltanschauung* universalmente condivisa: tentando quindi di reperire le "macrostrutture" del discorso astrologico nell'ambiente monoteistico, lo studioso individua la dottrina delle corrispondenze come punto di partenza per ogni riflessione, anche cristiana, in materia. Come dimostra il *Testamento di Salomone*:

*Knowledge of those correspondances – astrology - leads to a deep understanding of future events...To obtain that knowledge one has to control the demonic powers which inhabit the zodiacal sphere. Astrology, therefore, is a holy gift, handed over by God himself, and is embraced thankfully by man.*²

Mutava invece il senso dei presupposti dottrinali che, in ambito cristiano o giudaico, andavano intesi in senso meno deterministico. Ma il determinismo, d'altronde, poteva ben convivere con la credenza nella libertà di scelta umana entro una prospettiva che esaltava il mistero³. Effettivamente, la logica antica non conosce le dicotomie moderne, per cui questi due aspetti potevano ben rimanere assieme.

Già la Bibbia reca tracce di credenze religiose negli astri e di concomitanti concezioni enoteistiche, progressivamente scomparse; rimase comunque la tentazione di dominare la natura grazie alle conoscenze astrologiche⁴. Oltre all'imprescindibile influsso che l'astrologia caldaica può avere esercitato sugli esiliati a Babilonia⁵, essa (che, si badi, non era un vero culto e, quindi, era più difficile da combattere) fece comunque il suo ingresso tra le credenze legate alla vita comune giudaica fin dal II sec. a.C., ad opera soprattutto dei ceti alti, imbevuti di ellenismo⁶, che era entrato entrato in contatto con l'astrologia caldaica, come già asserito, verso il III sec. a.C., tramite Berosso. Wächter può così affermare:

¹Cfr. K.Von Stuckrad, *Jewish and Christian Astrology in Late Antiquity-A New Approach*, *Numen* 47 (2000), pp.1-41 e, soprattutto, il bellissimo K.Von Stuckrad, *Das Ringen um die Astrologie. Jüdische und christliche Beiträge zum antiken Zeitverständnis* (Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten 49), Berlin-New York, De Gruyter, 2000. Nella stessa linea, cfr. anche C.Böttich, *Astrologie in der Henochtradition*, *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* 109 (1997), pp.222-45.

²Cfr. K.Von Stuckrad, *Jewish and Christian Astrology...*, art.cit., cit.p.19.

³Per esempio, Giuseppe Flavio cita numerose volte il fato nella sua relazione sulla caduta del Secondo Tempio, tuttavia tuttavia non nega la responsabilità del popolo giudaico e dei suoi peccati in quest'evento. Vorrei aggiungere però una domanda, affine alla riflessione sulla nascita del fatalismo gnostico: quanto un evento di tal genere può avere indotto i giudei a ritenere il fato alla stregua di una minaccia sempre più forte?

⁴Cfr. L.J.Ness, *Astrology and Judaism in Late Antiquity*, Oxford, Ohio, Miami University, 1990 <http://www.smoe.org/arcana/diss.html>, soprattutto il I capitolo; I.Zatelli, *Astrology and Worship of the Stars in the Bible*, *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* 103 (1991), pp.86-99. L.Wächter, *Astrologie und Schicksalsglaube im rabbinischen Judentum*, *Kairos* 11 (1969), pp.181-200 = (versione abbreviata) L.Wächter, *Stern Glaube und Gottes Glaube im Judentum*, in *Jüdischer und christlicher Glaube. Vier Vorträge* (Arbeiten zur Theologie 57), Stuttgart, Calwer Verlag, 1975, pp.26-43, specie a p.182, ammette la possibilità di credenze astrologiche legate al culto degli astri d'età preesilica.

⁵Cfr. L.Wächter, *Astrologie und Schicksalsglaube...*, art.cit., p.182.

⁶Cfr. H.Inglebert, *Interpretatio christiana...*, op.cit., loc.cit.

*Die ganze Umwelt des Judentums war nun von einem geistigen Fluidum erfüllt, das von Astrologie und Schicksalsglauben bestimmt war.*¹

Ness aggiunge:

*Jews used all the astrological practices that their neighbors did. Only the interpretative filter was different.*²

Si vennero così a creare delle “vie di mezzo”, che lasciavano pressoché intatta la provvidenza divina, ma integravano un limitato determinismo astrologico in posizione subordinata al Creatore.

*...Several of the latter (sc. Jews) probably subsumed such foreign ideas under dominating Jewish traditions; a few would have allowed their astrological beliefs to reshape inherited traditions; but most probably would have thought there was no inconsistency or problem with being at the same time both a devout Jew and a confirmed believer in astrology.*³

La preoccupazione astrologica, nell'Israele del Secondo Tempio, era giustificata da preoccupazioni inerenti il calendario liturgico e dalla ricorrente convinzione che l'ordine terrestre riflettesse quello celeste: è nota la diatriba che opponeva la comunità di Qumran ai sacerdoti sadociti di Gerusalemme, ma preoccupazioni di carattere calendaristico riemergono con insistenza in tutta la letteratura intertestamentaria, specie quella enochica, per poi irrigidirsi nei *Giubilei*, mentre la corrispondenza tra cielo e terra è una costante di autori come Filone e Giuseppe Flavio. In comune essi nutrivano la convinzione che la liturgia templare dovesse riflettere l'ordine cosmico voluto da Dio e, in particolare, la liturgia angelica. Ciò apriva la porta alla semantica astrologica, seppur senza implicazioni astrolatriche. Inoltre, la riflessione sul tempo permetteva di comprenderne il significato e di interpretare i segni della storia salvifica: il che conduce alla riflessione apocalittica⁴.

Si esagera quindi, allorché si nega, per scrupoli apologetici, ogni influsso dell'astrologia su Israele: Charlesworth lo sottolinea in un'analisi esemplare anche dal punto di vista metodologico⁵. Lehmann stesso infatti, di solito scettico al riguardo, ammette che, almeno in un caso, il rotolo di Qumran 4Q 186, recante un oroscopo, l'astrologia, anche divinatoria, sembra essersi fatta strada nel giudaismo, pur se marginale⁶. In realtà, il materiale astrologico qumranico è molto più ampio e comprende varie forme di predizione, quella concernente le “iniziative”, cioè il momento buono per intraprendere qualcosa (astrologia catarchistica), quindi la genetliologia (nel caso di 4Q 186 vi prevale la fisiognomica)⁷. Pure l'apocalittica era fortemente interessata all'astronomia¹.

¹Cfr. L.Wächter, *Astrologie und Schicksalsglaube...*, art.cit., cit.p.183.

²Cfr. L.J.Ness, *Astrology and Judaism in Late Antiquity*, op.cit., cap. IV. Per la presenza di credenze astrologiche nella Palestina d'età neotestamentaria, cfr. anche Flavio Giuseppe *bel.iud.*6,288 e O.Böcher, *Biblische und Frühjüdische Einstellungen zu den Astralphenomenen*, in *TRE*, vol. IV, coll.299-308.

³Cfr.J.H.Charlesworth, *Jewish Astrology in the Talmud, Pseudepigrapha, the Dead Sea Scrolls, and Early Palestinian Synagogues*, *Harvard Theological Review* 70 (1977), pp.183-200, cit.p.198. Il testo è assai apprezzabile anche perché richiama l'attenzione, ai fini di uno studio dell'astrologia giudaica antica, sulla non omogeneità delle fonti (archeologiche, letterarie ecc.), sia dal punto di vista qualitativo che quantitativo, geografico e temporale, donde la necessità di una grande cautela metodologica nel loro impiego e raffronto.

⁴Cfr. K.Von Stuckrad, *Jewish and Christian Astrology...*, art.cit.; del medesimo, *Das Ringen um die Astrologie...*, *passim*.

⁵Cfr. J.H.Charlesworth, *Jewish Astrology in the Talmud*, art.cit.

⁶Cfr. M.R.Lehmann, *New Light on Astrology in Qumran and the Talmud*, *Revue de Qumran* 32 (1975), pp.599-602; sullo stesso testo, cfr. F.Schmidt., *Astrologie juive ancienne: essai d'interprétation de 4QCryptique (4Q186)*, *Revue de Qumran* 69 (1997), pp.125-142.

⁷Su Qumran e l'astrologia, cfr. L.J.Ness, *Astrology and Judaism in Late Antiquity*, op.cit., cap. IV; J.C.Greenfield-M.Solokoff, *Astrological and Related Omen Texts in Jewish Palestinian Aramaic*, *Journal of Near Eastern Studies* 48

Già il meglio attestato giudaismo rabbinico conferma l'accoglimento di credenze astrologiche e relative al *mazzal*, il destino astrologico (termine che però sarà impiegato solo dagli Amorei col significato del greco *eimarmene*, orientato in senso nettamente astrologico) almeno in alcuni casi: esso può mettere fuorigioco la fede nella Provvidenza solo se la preghiera non sarà sufficientemente forte da mutare il destino². Si fa strada allora la convinzione che il fato sia valido solo per i pagani, oppure che, come affermava Rabbi Jochanan, la pietà e la misericordia possano spezzarne il potere: una maniera per riconoscerne, almeno parzialmente, la validità (oppure, si veda *Shabb.* 156°-b, che lo rende valido allorché si seguono i propri cattivi impulsi): un'idea che può avere delle analogie con il fatalismo astrale sostenuto da vari gruppi gnostici. Il brano *Shabb.* 156a-b ricorda pure come il carattere di ogni persona sia influenzato dal giorno della settimana in cui essa è nata, in quanto il brano impianta la settimana su quella creativa: quindi, chi è nato il primo giorno sarà o integralmente virtuoso o integralmente malvagio (si trattava del giorno della separazione delle tenebre dalla luce) e così via. Questa forma di fatalismo giudaico appare molto interessante, poiché sembra ripetere i meccanismi attribuiti ai segni zodiacali: una forma di determinismo non astrologico, ma che, comunque, potrebbe non essere estraneo a quello astrologico propriamente detto³.

Quindi, tra i rabbini si fa strada l'idea che il determinismo astrale possa essere invalidato per chi vive una vita pia e conforme alla *Torah*⁴. Stando a Wächter, le leggende su personaggi biblici implicati nell'astrologia risalgono ai Tannaiti, la cui epoca abbraccia il II sec., mentre quelle relative agli Amorei, posteriori, comprendono queste e quelle sui loro contemporanei⁵. Infatti, l'influenza esercitata dall'astrologia sul pensiero rabbinico si intensificherà a partire dal III sec. in poi, dalla prima generazione amoraica e, soprattutto, grazie al notevole influsso dei maestri di origine babilonese (comunque strettamente intrecciati a quelli palestinesi), documentabile solo a partire dalla prima metà del III sec., ma giustificabile anche per il periodo precedente: la Diaspora deve avere conosciuto un interesse maggiore per l'astrologia. È allora che studiosi rabbinici come Chanina bar Chama, babilonese, diffondono l'idea che anche Israele dipenda dal *mazzal*: questo implica la crescita di una vena speculativa astrologica assente dai tannaiti, i quali sembrano avere impiegato credenze di tal genere solo a livello polemico e senza un influsso sulla vita pratica. I Babilonesi, che venivano a studiare in Palestina, sono quindi responsabili di tali speculazioni⁶.

Un caso molto interessante, che ci riporta in ambito giudeo-ellenistico, è quello rappresentato invece da Giuseppe Flavio⁷. Quest'ultimo ha vissuto infatti nell'atmosfera imperante nei primi due secoli della nostra era, e ha conosciuto la sua tendenza al fatalismo e all'anticosmismo: tuttavia, nei suoi scritti, si avverte un moto di resistenza tipicamente giudaico, che precorre la concezione tannaitica secondo cui la vita pia può esentare dall'influsso astrologico. Nella sua descrizione del rapporto tra sette giudaiche e concetto di destino, egli importa il termine greco di *eimarmene*, ma:

Heimarmene was not only a Stoic technical term, but was also a central designation of the widespread and influential Hellenistic popular astrology...However, whereas Stoicism had compromised its deterministic view to leave openings for human freedom, the more mechanistic

(1989), pp.201-14, che parla non solo di Qumran e di varie altre testimonianze in merito, pure archeologiche, ma soprattutto del testo della Geniza MS.T-S.H.11,51, di carattere divinatorio e da recitare per il novilunio di Nisan.

¹Cfr. J.M.Knight, *Apocalyptic and Prophetic Literature*, in S.E.Porter, *Handbook of Classical Rhetoric in the Hellenistic Period. 330 B.C-A.D.400*, Leiden-New-York-Köln, Brill, 1997, pp.467-88.

²Cfr. L.Wächter, *Astrologie und Schicksalsglaube...*, art.cit.

³Lo stesso rotolo 4Q 186 riporta un oroscopo di questo tipo, in cui si evita di prevedere il futuro, bensì si traccia un ritratto, soprattutto fisico, sulla base del segno zodiacale di nascita: cfr. M.R.Lehmann, *New Light...*, art.cit.; F.Schmidt., *Astrologie juive ancienne...*, art.cit.

⁴Per questa concezione, cfr. anche L.J.Ness, *Astrology and Judaism in Late Antiquity*, op.cit., cit. cap. IV; A.Altam, *Astrology*, in *Encyclopedia Judaica*, vol. III, pp.788-795 (specie pp.789-90).

⁵Cfr. L.Wächter, *Astrologie und Schicksalsglaube...*, art.cit., pp.194-95.

⁶Cfr. L.Wächter, *Astrologie und Schicksalsglaube...*, art.cit.

⁷Cfr. L.H.Martin, *Josephus' Use of Heimarmene in the Jewish Antiquities XIII, 171-3*, *Numen*, 28 (1981), pp.127-137.

understanding of astrological celestial causality resulted in the dominant late Hellenistic anti-cosmism which was designated generally by the term heimarmene. For by his (sc. Josephus') time, anti-cosmism was increasingly characteristic of popular piety, whether as a non-technical casual Stoicism, as a popular astrology, or, as a theologism to designate existence after the fall.

Paul, for example, the first-century contemporary of Josephus, seems to refer to a similar negative understanding of the world when he counsels the Galatians to renounce the weak and beggarly stoicheia tou kosmou which had formerly determined their lives (Gal. 4,8-9; 4,3; see Col. 2,8). The reference for the "days, and months, and seasons, and years" alluded to in this passage suggests that the deterministic stoicheia refer to the astrological powers of the celestial realm which were associated with the calendar and which ruled over the religious observance of this worldly existence (see Col. 2,16). In other words, the common understanding of the world by the first century was negative, whether expressed through such images as slavery under the stoicheia tou kosmou, or the astrological images of heimarmene, or otherwise.

Così, Flavio Giuseppe viene a concepire il rapporto tra libertà e determinismo astrologico come regolato dalla *Torah*: chi le obbedisce è libero da ogni determinismo.

In other words, a life of obedience to Torah offers man an alternative to the otherwise universal determinism of heimarmene, together with the subsequent freedom for directing, within the requirements of Torah, his own life... For Josephus, freedom from this determinism, and thus human responsibility, is possible only in obedience to the will of God... He presents the Jews as the people who are freed from heimarmene by the providence of God, and who consequently exercise free will and human responsibility in and through their obedience to Torah.¹

Secondo Von Stuckrad, Giuseppe Flavio dà per scontato il concetto antico di destino, *eimarmene*, così come quello di volere divino, né vi trova alcuna contraddizione: anzi, l'osservanza della Legge garantisce una vita serena, mentre la catastrofe si abatterà inesorabilmente su di un popolo giudaico dimentico di essa, e per volontà di Dio, e per effetto del destino che a quella volontà si connette. In ogni caso, lo storico tradisce la sua conoscenza di dati astrologici, una conoscenza verosimilmente rafforzata a contatto con la corte flavia e con i suoi astrologi (come Balbillo). È un esito che Von Stuckrad non esita a definire "sincretistico"².

Un'allusione molto importante da parte di Martin è quella agli στοιχεῖα, ovvero i "poteri astrologici. Sono questi poteri l'oggetto dei timori di Paolo, così come degli esorcismi di Salomone nel *Testamento di Salomone*. Ivi, al re dotato di favori e poteri eccezionali, si presentano per l'appunto dei demoni che non risiedono altro che negli astri e sono da considerare come dei κοσμοκράτορες, reggenti del mondo, responsabili di numerose passioni negative³. D'altronde, come Von Stuckrad allude varie volte, il giudaismo aveva trasformato gli dei astrali in angeli planetari, enti soggetti comunque al volere di Dio⁴. Il tema degli στοιχεῖα appare quindi con notevole pregnanza in Paolo. Potenze cosmiche (pianeti o costellazioni) o elementi del cosmo, di carattere personale, che sottomettono gli esseri umani al loro dominio (cfr. *Gal.* 4,3 e la deutero-paolina *Col.* 2,8 e 20), essi hanno perso il loro potere grazie al Cristo⁵.

È quindi possibile non solo prendere in considerazione un incontro tra giudaismo, cristianesimo e astrologia, ma anche aprire delle prospettive per spiegare l'orizzonte gnostico. Potrebbe essere

¹Cfr. L.H. Martin, *Josephus' Use of Heimarmene...*, art. cit., cit. pp. 133-34-35.

²Sul complesso rapporto tra Giuseppe Flavio e l'astrologia, cfr. K. Von Stuckrad, *Das Ringen um die Astrologie...*, op. cit., pp. 254-306.

³Cfr. la discussione di K. Von Stuckrad, *Das Ringen um die Astrologie...*, op. cit., pp. 397-98.

⁴Cfr. l'argomentazione di K. Von Stuckrad, *Das Ringen um die Astrologie...*, op. cit., pp. 591-92, dove questa credenza è portata alla luce a proposito dell'*Apocalisse*.

⁵Cfr. K. Von Stuckrad, *Das Ringen um die Astrologie...*, op. cit., pp. 549-50. Rimane sottinteso in Paolo il rifiuto dell'astrologia, campo precipuo di tali potenze.

infatti nata proprio qui, all'interno di questa concezione particolaristica del fatalismo astrologico, secondo cui, né più né meno di quanto avveniva per i μύσται pagani, l'appartenenza alla vera fede può salvare dal destino, la pretesa tutta gnostica di poter sfuggire al potere degli arconti, da identificare chiaramente con i pianeti.

Un altro esempio analogo può infatti essere offerto dalla letteratura pseudo-clementina, notoriamente di ascendenza giudeo-cristiana, quindi assai prossima all'astrologia giudaica. Schoeps segnala la prospettiva dell'estensore delle *Recognitiones Ps.Clementinae*:

*Wohl zeige das richtig berechnete Horoskopschema die drehenden Ereignisse ganz richtig an, aber der Mensch kann durch seine sittliche Kraft Herr über sie werden.*¹

Ciò implica che l'astrologo ha la facoltà di predire le tentazioni, le inclinazioni cattive cui l'essere umano può andare incontro, ma che le stelle non possono assolutamente forzare, né influenzare la capacità di scelta umana, salvando così il concetto di libero arbitrio. L'esempio è molto interessante, perché sembra lasciare in pasto agli influssi astrologici solo la parte moralmente caduca dell'uomo, cioè gli impulsi negativi: è chiaro che l'essere umano si ritroverà a dipendere dagli astri *solo se pecca*.

Nei *Periodoi Petrou* invece, altra opera del complesso pseudo-clementino, solo il battesimo permette di sfuggire al fato astrologico, che impera in questa opera di taglio romanzesco, ma che risulta determinante solo per i non cristiani. L'idea è ribadita in brani come *exc.Theod.* 78,1 (cfr. *Apul.met.* 11,12; ib. 11,15 e 11,25, che affermano lo stesso per Iside)².

Quindi, già a proposito degli inni neotestamentari di carattere cosmologico (come *Fil.* 2,6-11 e il Prologo giovanneo), che tratteggiano il Gesù storico con sfumature apparentemente mitiche (il che poteva aiutare tendenze gnostiche), E.Schüssler Fiorenza ha ragione di affermare:

*This proclamation of the universal lordship of Jesus Christ is addressed to people of the Hellenistic world who believed that the world is ruled by merciless powers and above all by blind fate or destiny. The desires and longings of the Hellenistic person are concentrated upon the liberation from the cosmological powers of this world and upon participation in the upper, divine world. In this religious milieu the Christians proclaim Jesus Christ as the ruler over the principalities and powers that have previously dominated the world.*³

Per questo ella parla di “mitologia riflessiva”, cioè del fatto che, all'occasione, gli innografi si siano serviti di categorie mitologiche tipiche di divinità pagane percepite come molto potenti (un esempio per tutti: Iside): questo processo di mitologizzazione sarebbe da discernere già a livello del giudeo-ellenismo, per la Sapienza, e in Filone per il *Logos*. Il Cristo ha perciò il dominio di tutto il creato (κύριος), come vari pagani pensavano per divinità come Iside o altri, verso i quali convergevano i titoli più disparati.

Possiamo quindi postulare che gli gnostici che, come i Perati, hanno accettato la dottrina dell'influsso astrale sull'essere umano, l'abbiano fatto a partire da una preconditione di carattere giudaico: che tale destino valesse solo per quanti non avevano aderito alla salvezza, di qualunque tipo essa fosse. Inoltre, gli astri avranno avuto potere esclusivamente sulla parte più ignobile dell'essere umano, quella relativa alle passioni, alla “carne”, non spirituale insomma.

La credenza tuttavia più interessante, per comprendere lo sfondo culturale dei Perati nell'ambito dell'astrologia accettata dal giudaismo è quella secondo cui gli astri vengono identificati poco per

¹Cfr. H.J.Schoeps, *Astrologisches im Pseudoklementinischen Roman*, *Vigiliae Christianae* 5 (1951), pp.88-100, cit.p.99.

²Cfr. F.Stanley Jones, *Eros and Astrology in the Periodoi Petrou. The Sense of the Pseudo-clementine Novel*, *Apocrypha* 12 (2001), pp.53-78.

³Cfr. E.Schüssler Fiorenza, *Wisdom Mythology and the Christological Hymns of the New Testament*, in R.L.Wilken ed., *Aspects of Wisdom in Judaism and Early Christianity* (University of Notre Dame Center for the Study of Judaism and Christianity in Antiquity 1), Notre Dame-London, University Press, 1975, pp.17-41, cit.pp.35-36.

volta con gli angeli. Sappiamo come questi ultimi possedero una relativa importanza, per quanto non primaria, nel mondo biblico; parallelamente, lo sforzo di non attribuire il male a Dio permise un limitato sviluppo della demonologia e della figura dello *šatan*.

Tale tendenza era già insita nell'estrema sottolineatura della trascendenza divina caratteristica dell'ellenismo contemporaneo:

*There was a general tendency in Jewish thought during our period to believe that God had isolated Himself from his world and had turned over day-to-day management to his subordinates, the angels.*¹

L'angelologia attirò la curiosità degli autori intertestamentari, che suddivisero progressivamente gli angeli in due gruppi: quello direttamente implicato nel corteggio di Dio, quindi a Lui prossimo, e quello meno eccelso, coinvolto nella regolamentazione di astri, elementi fisici e corpi celesti (una concezione che potrebbe risalire a radici babilonesi). Al tempo stesso, per rendere conto del politeismo e delle religioni in voga presso gli altri popoli, il popolo ebraico pensò bene di attribuirne la responsabilità ad entità angeliche malvagie. Parallelamente, e soprattutto in età imperiale, i pagani mescolarono questi esseri giudeo-cristiani alle loro concezioni demoniche, cui pure gli astri non erano estranei². Ora, i pagani erano naturalmente inclini a vedere negli angeli divinità di rango inferiore, per cui li invocavano senza problemi nei papiri magici, senza essere in grado di operare una vera distinzione ontologica rispetto a YHWH. Sul versante opposto, la *Lettera di Rehoboam*, sicuramente redatta da un giudeo, cita vari dei egiziani sotto forma di demoni, mentre la terza sezione della *Lettera* elenca esseri angelici e demonici associati con ogni ora della settimana: il destinatario della lettera deve quindi invocare Dio per farsi obbedire dal pianeta. Ci troviamo quindi di fronte ad un monoteismo deviato, più simile all'enteismo dilagante tra I e II sec. d.C., che prevede, al di sotto di una divinità suprema, un fitto sottobosco di entità minori, che ciascuno poi interpreta a suo piacimento: i pagani come divinità di rango inferiore o demoni, i giudei come angeli e diavoli, i cristiani verosimilmente in maniera analoga.

*The general impression is of a sort of "monotheism" similar to that described earlier. The author clearly believes in a supreme god, but one served by many subordinates. In the Letter of Rehoboam, God is at the head of a hierarchy. Beneath the Almighty one finds the personified planets and signs, then angels, next demons, and finally the plants. It is somewhat similar to the earthly governments of the Hellenized world...*³

Di qui si sviluppa la già menzionata credenza che gli angeli presiedano al movimento degli astri e che anzi si identifichino con essi. Ciò è parallelo alla divinizzazione degli astri già iniziata nel platonismo (cfr. Filone, *op.mund.* 27 e 43, secondo cui i corpi celesti sono "arconti" dipendenti da Dio⁴). Le credenze che i pianeti siano angeli sottoposti alla volontà di Dio proseguono nel periodo talmudico. Anche il più tardo *Sepher ha razim* associa schiere di angeli ad ogni cielo planetario, e, negli scongiuri, vengono invocati anche dei pagani.

¹Cfr. L.J.Ness, *Astrology and Judaism in Late Antiquity*, op.cit., cit. cap. IV.

²Sul problema, cfr. W.Carr, *Angels and Principalities. The Background, Meaning and Development of the Pauline Phrase hai archai kai hai exousiai*, Cambridge University Press, 1981, pp.25-43. Solo *Giubilei* 2,8 sembrerebbe rifiutare l'identificazione degli angeli con gli astri; quanto alla responsabilità degli angeli negli altri culti, l'idea è imparentata con quella degli "angeli delle nazioni". In questo quadro, Filone sembra rimanere a parte, ignorare l'esistenza di angeli malvagi ed ispirarsi piuttosto alle potenze e ai demoni della cultura greca e medio-platonica, anonimi e privi di relazioni con il mondo fisico.

³Cfr. L.J.Ness, *Astrology and Judaism in Late Antiquity*, op.cit., cit. cap. IV.

⁴Sulla connessione tra astri e creature angeliche in Filone, cfr. J.Dillon, *The Middle Platonists. A Study of Platonism 80 B.C. to A.D.220*, London, Duckworth, 1977, pp.171-72.

*The heavenly bodies, like the angels in general, are God's managers. This is the assumption behind all the astrological works which we have discussed in this chapter. The God of Israel is the Creator of all, including the angels. The angels carry out God's orders, and to that extent substitute for His direct action.*¹

Secondo Ness, i mosaici zodiacali rinvenuti nelle sinagoghe costruite in Palestina tra IV e V sec., sono dovuti alla diffusione della credenza nella corrispondenza tra angeli ed astri e tra ordine terrestre e celeste, per cui lo zodiaco testimonia l'onnipotenza di Dio sul creato mediante i suoi luogotenenti; difatti, nell'evo antico, varie divinità erano rappresentate con il globo dello zodiaco in mano per rappresentare il loro potere su di esso². Era quindi facile volgere questi angeli in demoni se gli aerei corpi celesti divenivano potenze malefiche, responsabili dell'incarcerazione dell'uomo nel mondo di quaggiù.

Secondo Magris, gli arconti gnostici non sono quindi che un risultato dell'angelologia ebraica, residuo di un arcaico politeismo: gli angeli erano infatti ben più tremendi di quanto li immaginiamo, esseri ambigui e numinosi, ben presto identificati con gli astri. Per di più essi assunsero i tratti dei dispotici potentati locali, come le satrapie della tradizione politica orientale³.

Neppure gli Apologisti rimasero ignari di queste concezioni. Per loro, gli dei pagani non sono altro che demoni, per cui impiegano il greco δαίμονες in senso praticamente giudeo-cristiano: ciò è visibile in Giustino (cfr. *Iapol.* 5 e 41) che proclama pure la potenza della croce sugli spiriti malvagi (cfr. *dial.* 41,1), secondo una prospettiva che risente fortemente delle preoccupazioni cosmologiche ellenistiche. Taziano va ancora oltre e vede nei demoni delle forze cosmiche che cercano di asservire gli esseri umani (cfr. *or.Graec.* 16) tramite il fato⁴. D'altro lato, la cultura del II sec. è così impregnata di determinismo ed astrologia che pure in vari cristiani s'infiltra l'idea che il Cristo solo possa liberare dall'*eimarmene*, per cui solo quanti sono stati redenti dal Battesimo potranno sfuggire al potere degli astri, menter gli altri no⁵. Infine, anche nel settore della magia e per tutto l'evo antico, persone da poco passate (e superficialmente) alla fede cristiana, ritenevano di dover invocare Dio solo per ragioni « elevate », mentre i demoni erano invece considerati responsabili delle necessità quotidiane minori⁶.

L'ascesa dell'anima

È a questo punto che il percorso gnostico interseca quello della cultura contemporanea astrologica nella sua maniera più impressionante, perché, a partire dalla credenza nell'animazione degli astri e nel loro poderoso influsso sulla vita umana, credenze accettate, almeno parzialmente, anche da alcuni giudei e cristiani, si sviluppa in ambito gnostico la dottrina dell'ascesa dell'anima, volta per l'appunto a sottrarre gli esseri umani al determinismo astrale.

Il motivo del "viaggio astrale" aveva origini pitagorico-platoniche⁷, ma pure nell'orfismo possiamo trovare accenni all'idea della liberazione dell'anima singola dal ciclo di generazione e corruzione¹.

¹Cfr. L.J.Ness, *Astrology and Judaism in Late Antiquity*, op.cit., cit. cap. IV.

²Cfr. L.J.Ness, *The zodiac in the synagogue*, *Journal of Ancient Culture* 12 (1997), pp.81-92. Charlesworth pensa invece ad un valore simbolico, in relazione alle dodici tribù di Israele: cfr. J.H.Charlesworth, *Jewish Astrology in the Talmud...*, art.cit. Sostanzialmente d'accordo con la spiegazione di Ness invece K.Von Stuckrad, *Das Ringen um die Astrologie...*, op.cit., p.302.

³Cfr. A.Magris, *L'idea di destino nel pensiero antico...*, op.cit., pp.789-91.

⁴Cfr. W.Carr, *Angels and Principalities...*, op.cit., pp.148-52. Non si dimentichi che già il politeismo associava i pianeti a dei ben definiti.

⁵Testimonianze in M.Spanneut, *Le stoïcisme des Pères de l'Église de Clément de Rome à Clément d'Alexandrie* (Patristica Sorbonensia 1), Paris, Ed. du Seuil, 1957, pp.405-6.

⁶Cfr. N.Brox, *Magie und Aberglauben...*, art.cit., pp.173-74.

⁷Cfr. H.Koller, *Die Jenseitsreise-ein pythagorischer Ritus*, *Symbolon* 7 (1971), pp.33-53. Sul tema e la sua origine, quanto mai difficile a stabilire, data la sua estrema diffusione, cfr. pure l'ampio A.Segal, *Heavenly Ascent in Hellenistic Judaism, Early Christianity and their Environment*, ANRW II,23,2, pp.1333-94; A.Pérez Jiménez, *El Viaje Sidéreo de*

La pratica era di carattere rituale e misterico, coperta dal segreto, probabilmente precedente la stessa nascita del pitagorismo e radicata nello sciamanismo arcaico. Era pertanto diffusa la credenza che le anime risiedessero tra le stelle fisse o comunque nella zona astrale; ivi, del resto, si trovavano gli dei.

...Todos los astros son dioses y por encima de ellos está el dios supremo, aunque esta figura se instala en dos concepciones paralelas: una cósmica, en la que es este dios el que rige la maquinaria celeste, y otra metacósmica, en virtud de la cual el dios supremo es un dios lejano y definitivamente ocioso, siendo uno de los dioses astrales el que rige el polo, el eje de las esferas y, por lo tanto, los mecanismos del Destino.²

Il Dio sommo dunque è al di sopra di tutto nelle religioni misteriche dell'antichità tardiva; ma, per raggiungerlo, dopo la morte, l'anima dovrà essere in grado di sfuggire al destino astrale, rappresentato dai corpi celesti che gli sbarrano la via nel suo viaggio verso l'aldilà. Questa concezione, chiaramente enoteistica, pone quindi il Dio supremo al di sopra di tutto, e gli altri nelle fasce astrali inferiori. Di qui nacque il problema del passaggio attraverso queste ultime.

Following some texts, one had to maneuver one's way through the planetary spheres, propitiating the relevant astral power at each level. Following other texts, one had to invoke the planets directly, addressing them as gods and requesting knowledge of the true path upward. Still others suggested the importance of extrastellar, divinely revealed passwords for use at each stage of ascent, while yet others appealed to soteriological deities powerful enough to control fate, such as Isis, Mithras, Jesus, Manda a'Hayye, and many more...³

Spesso, il salvatore di turno discende attraverso le sfere planetarie, quindi risale per mostrare il cammino. Idee simili rientravano nel sistema, purtroppo in gran parte sconosciuto, di Numenio, il cui pensiero presenta alcune affinità con quello dei Perati: egli faceva risiedere le anime nella sfera delle stelle fisse, quindi discendere nei corpi terreni attraverso la costellazione del Cancro, allorché la terra si trova in perielio, affinché poi, dopo la morte, risalissero attraverso le sfere planetarie (equiparate al Tartaro) fino al Capricorno (afelio), ove esse entravano nella casa di Saturno, regno dell'immortalità. La loro residenza sarebbe stata poi la Via Lattea⁴. Abbiamo così un percorso di discesa dell'anima attraverso le sfere prima della nascita e uno di risalita, nel corso della quale essa dismette, poco per volta, gli "abiti" (ovvero le passioni) assunte durante la discesa in ogni sfera planetaria; come una sorta di zavorra che l'appesantisce, l'anima deve abbandonare quindi ogni forma di rivestimento aggiuntosi alla sua purezza spirituale originaria. Per quanto riguarda specificatamente lo gnosticismo, afferma Von Stuckrad:

...Wir haben es also mit einer gänzlich anderen Diskursstruktur zu tun, als sie bei Paulus zu beobachten war, der aus der Ablehnung der stoicheia einen Kampf gegen die Astrologie ableitete. So paradox es auf den ersten Blick erscheint: gerade weil die Gnosis auf Überwindung der

las Almas: Origen y Fortuna de un Tema Clásico en Occidente, Fortunatae, 5 (1993), pp.101-123 e, per lo spostamento degl'inferi nella fascia lunare, F.Brenk, *In the Light of the Moon: Demonology in the Early Imperial Period*, ANRW II,16,3, pp.2068-2145, *passim*.

¹Cfr.W.Gundel-H.G.Gundel, *Astrologoumena...*, op.cit., p.306.

²Cfr.J.L.Calvo Martínez, *Las astrología como elemento del sincretismo religioso del helenismo tardío*, in A. Pérez Jiménez ed., *Astronomía y astrología de los orígenes al Renacimiento*, Madrid, 1994, pp.43-86, cit.pp.65-66. Sulla centralità di questo motivo per lo gnosticismo, cfr. K.Von Stuckrad, *Das Ringen um die Astrologie...*, op.cit., pp.624-95, in specie p.631.

³Cfr.H.J.Hodges, *Gnostic Liberation from Astrological Determinism...*, art.cit., cit.p.362. Secondo l'autore, alcuni gnostici potrebbero avere utilizzato delle conoscenze sulla precessione degli equinozi per ritenere infranto il potere dei pianeti.

⁴Cfr.W.Gundel-H.G.Gundel, *Astrologoumena...*, op.cit., pp.312-13.

*dämonisierten Sternenwelt ausgerichtet war, hat sie astrologische Lehren in einer tiefgreifenden Weise aufgenommen. Diese Auseinandersetzung ist im damaligen Christentum einzigartig.*¹

Secondo Flamant, l'astronomia implicata da questi percorsi è sovente sorpassata, tuttavia i sistemi più diffusi sono quello delle sette sfere planetarie (più l'ottavo cielo delle stelle fisse), oppure un cielo in tre livelli, sottoposti all'Iperurano². Per quanto riguarda il sistema planetario, esso era conosciuto a Platone, forse grazie ai Pitagorici, mentre fuori della Grecia la sua origine è più discussa; esso però non si lega all'ascesa delle anime prima del II sec. a.C. Infatti, solo tra III e II sec. si complicano i sistemi astronomici relativi alla successione di sette sfere planetarie, mentre l'astrologia assume una sistematicità pressoché "scientifica", grazie alla sintesi di scienza greca e dottrine egiziane e caldaiche; d'altro lato, la teologia di salvezza si completa, venendo a concepire il ritorno dell'anima al cielo mediante l'ascesa attraverso le sfere planetarie (si noti l'*allure* sincretistica di questa dottrina). Flamant ricorda come l'ordine planetario caldaico (Luna, Mercurio, Venere, Sole, Marte, Giove, Saturno) sia stato preferito perché ha il Sole al centro e ciò deve avere sollecitato i filosofi, specie gli Stoici. Il sistema invece dei tre cieli, reso popolare grazie al noto brano paolino di 2Cor.12, è attestato in vari testi gnostici; d'altro lato, la topografia celeste rivestiva un'importanza relativa, in quanto il dato essenziale era costituito dal percorso di ritorno dell'anima. Tuttavia, il sistema a 7-8 sfere permetteva un distacco maggiore del mondo divino da quello materiale e infralunare, per cui è prediletto dallo gnosticismo di età medioplatonica in cui, nonostante una topografia celeste caotica, i sette arconti riflettono di solito proprio i sette cieli planetari. La setta peratica è caratterizzata, d'altra parte, da una classica tripartizione della realtà in tre livelli, quello spirituale, la *Mesotes* psichica e il cosmo materiale, tripartizione tipica anche di altri sistemi: gli astri, rappresentati allegoricamente da nient'altro che dai serpenti del deserto, impongono agli esseri umani il fardello della generazione e pregiudicano l'accesso alla realtà pleromatica³.

Secondo Culianu, la concezione gnostica dell'ascesa dell'anima è inconcepibile senza il presupposto della "demonizzazione del cosmo" per cui l'inferno, che Platone e la mitologia classica avevano situato sottoterra, viene ora spostato nelle sfere celesti. Oltre a vari influssi, quale quello orfico, essa potrebbe risalire anche alla progressiva demonizzazione di certe entità angeliche giudaiche, come gli angeli delle nazioni; così, quello di Roma era il "principe di questo mondo", data la signoria che l'Urbe deteneva sull'*oikumene*, ma questo titolo essendo di solito conferito al diavolo, ciò implicava la progressiva trasformazione in senso diabolico di questa entità e di quelle imparentate⁴.

Il confronto con il concetto di viaggio astrale rilevabile in ambiente giudaico rivela però tutta la distanza che separa da quest'ultimo il testo peratico, fondamentalmente pagano. Il concetto è stato infatti studiato in questo orizzonte da M.Dean-Otting⁵. La studiosa connette il motivo ad una forma di resistenza all'estrema trascendenza divina: negli scritti giudaici, infatti, troviamo un personaggio biblico che riceve la possibilità di viaggiare attraverso i cieli e viene privilegiato con rivelazioni

¹Cfr. K.Von Stuckrad, *Das Ringen um die Astrologie...*, op.cit., cit.pp.642-43. Per la concezione astrologica dello gnosticismo, cfr. pp.624-95.

²Cfr. J.Flamant, *Sotériologie et systèmes planétaires*, in U.Bianchi-M.Vermaseren edd., *La soteriologia dei culti orientali nell'Impero Romano. Atti del Colloquio Internazionale su La soteriologia dei culti orientali nell'Impero Romano. Roma 24-28 settembre 1979* (EPRO 92), Leiden, Brill, 1982, pp.223-42. Per la storia della questione e degli studi in merito e una significativa impostazione metodologica del problema, cfr. I.P.Culianu, *L'Ascension de l'âme dans les mystères et hors des mystères*, in U.Bianchi –M.J.Vermaseren edd., *La soteriologia dei culti orientali...*, op.cit., pp.276-302.

³Cfr. K.Von Stuckrad, *Das Ringen um die Astrologie...*, op.cit., pp.633-34.

⁴Cfr. I.P.Culianu, *L'Ascension de l'âme*..., art.cit., pp.289-92. Si noti però che Culianu appare piuttosto critico rispetto alla possibilità di definire un luogo d'origine esatto del motivo dell'ascesa dell'anima.

⁵Cfr. M.Dean-Otting, *Heavenly Journeys. A Study of the Motif in Hellenistic Jewish Literature* (Judentum und Umwelt 8), Frankfurt am Main, Peter Lang Verlag, 1984; la storia della ricerca (scarsa in merito all'ambiente giudaico) è alle pp.25-31. Cfr. pure A.Segal, *Heavenly Ascent in Hellenistic Judaism...*, art.cit.

eccezionali, specie di natura cosmica, che vengono a costituire una sorta di ponte con il mondo superiore e confermano quanto Dio resti vicino al Suo popolo (un'esigenza chiaramente legata ad epoche di crisi). Un angelo funge da guida al personaggio prescelto e il percorso assume i tratti di un vero e proprio viaggio iniziatico (un po' come per Dante nell'aldilà), mentre la "guida" risponde alle domande del suo "allievo": questi, a sua volta, dovrà fungere da testimone al suo ritorno nella dimensione terrena. Alcuni di questi scritti alludono all'esistenza di più cieli (sette nel *Testamento di Levi*, dieci in *2 Enoch*), l'unico dato veramente significativo per il nostro contesto. Ovviamente, l'idea di una molteplicità di cieli è già insita nel plurale ebraico *shammaim*, ma imparentata pure con la concezione greca dei sette cieli planetari.

L'esperienza dell'ascesa è quindi di tipo visionario e non ha niente a che fare con quanto avviene all'anima in ambiente pagano, dove si suppone che essa, per raggiungere la sua dimora tra le stelle, debba passare attraverso le sfere planetarie e sfuggire agli influssi di queste ultime. I precedenti medio-orientali sono abbastanza lontani, dato che in Egitto un tale viaggio era esclusiva del Faraone, mentre in Mesopotamia ne troviamo solo accenni; lo stesso Vecchio Testamento esita di fronte al tema, probabilmente per paura di espansioni astrologiche o esoteriche. Sul versante classico, invece, il motivo rimane al livello di pura immagine filosofica (come in Parmenide e Platone, si pensi solo al mito di Er al termine della *Repubblica*), oppure reca le tracce dello sciamanismo arcaico (si ricordino Empedocle o Pitagora); il tema comincia ad avere una certa presa in epoca imperiale.

Credenze soteriologiche più squisitamente astrali sembrano invece essere penetrate tra i giudei della Diaspora, come segnalava, tempo fa, M.Simon per quanto riguardava la dottrina dell'immortalità dell'anima¹: cioè, l'anima, particella divina, discesa ed imprigionata nel corpo, veniva richiamata verso l'alto, la libertà, dopo la morte, per cui, durante l'ascesa astrale, essa si liberava e dell'oblio della patria celeste, e dei residui materiali e passionali assunti nel mondo di quaggiù².

La credenza nel viaggio astrale ebbe quindi notevole diffusione: l'individuo, che aspira a rientrare nella dimora celeste e divina, deve provvedere a un'acconcia purificazione, compiere rituali speciali e ingraziarsi le potenze astrali che s'interpongono tra la terra e il cielo, grazie soprattutto alla conoscenza di *mots de passe* con cui oltrepassare le sfere. Tale credenza coincide con la dottrina attribuita ai Magi, praticata come procedura iniziatica, laddove gli gnostici la concepivano soprattutto *post mortem*. Essa si svilupperà ulteriormente ben oltre il II sec., nella teurgia del III e IV³.

Come riecheggia M.G.Lancellotti:

(Le leggi cosmiche) sono il risultato del governo malefico di potenze malvagie, gli Arconti, che governano un mondo negativo in cui l'anima degli individui, scintilla divina imprigionata nei corpi, è asservita ad un regime a lei straniero, quello della genesis-phthora, ma soprattutto ostile perché finalizzato ad impedirle di ritornare al mondo divino...

*...Il legame tra uomo e Arconti è insito nel fatto stesso che ogni individuo, nascendo, riveste un corpo di carne ed è soggetto agli stimoli psico-fisiologici, sicché è a pieno titolo parte dell'ambito da essi gestito.*⁴

¹Cfr. M.Simon, *Conceptions et symboles sotériologiques chez les Juifs de la Diaspora*, in U.Bianchi-M.Vermaseren edd., *La soteriologia dei culti orientali...*, op.cit., pp.781-802.

²Una concezione indubbiamente influenzata pesantemente dal platonismo: cfr. E.Des Places, *Éléments de sotériologie orientale dans le platonisme à la fin de l'Antiquité*, in U.Bianchi-M.Vermaseren edd., *La soteriologia dei culti orientali...*, op.cit., pp.243-55, con una scelta di testi in merito.

³Cfr. I.P.Culianu, *Le vol magique dans l'Antiquité tardive (Quelques considérations)*, *Revue de l'Histoire des Religions* 198 (1981), pp.57-66.

⁴Cfr. M.G.Lancellotti, *Gli gnostici e il cielo. Dottrine astrologiche e reinterpretazioni gnostiche*, *Studi e Materiali di Storia delle Religioni*, 24 (2000), pp.71-108, cit.p.72.

Di qui la necessità di appellarsi ad un salvatore, per molti gnostici identificato con Gesù, mentre le potenze astrali sono gli arconti planetari, situati al di sotto del Demiurgo e del Pleroma. Ora, in ambito gnostico, la struttura-base dell'ascesa dell'anima viene trasformata così da avere non solo il viaggio planetario del singolo, ma anche quello del Salvatore gnostico che opera una catabasi, seguita da anabasi, allo scopo di recuperare la scintilla divina presente negli pneumatici. Tra l'uno e gli altri, si trovano il Demiurgo e gli arconti, il cui numero tende a complicarsi. La gnosi permette allora la salvezza da un mondo la cui prospettiva è segnata dal dualismo e da un radicale pessimismo: è come se lo gnosticismo tentasse una sintesi dei vari culti ellenistici mediante il mito, in questo caso quello del viaggio planetario.

Unlike theokrasia, the identifying of one nation's god with another, which was a kind of primitive, structural universalism of the earlier Hellenistic world, gnosticism was partly and sometimes an attempt to recognize all religions of the Hellenistic world as fitting and revealing the same structural pattern: a cosmological descent explaining an evil and inhospitable world followed by an ascent of the savior to his original home which serves as the pattern for the soul of the believer....Gnosticism may be seen as a first attempt to unite all the perceptions under a kind of cultural anomie.¹

La figura del Salvatore-mediatore viene però dal cristianesimo (soprattutto quello giovanneo ha elaborato il tema della catabasi-anabasi): gli gnostici, da un lato relegano il Dio giudaico al ruolo di potenza avversa, dall'altro, recuperano una struttura mitica già data adeguandola alle loro esigenze². Ma, a differenza di Segal, che attribuisce il ribaltamento del Dio giudaico ad una polemica anticristiana ed antiggiudaica nata all'interno di gruppi gnostici marginalizzati dalla grande Chiesa, ritengo che lo gnosticismo, inscrivendosi in un più largo tentativo di fusione sincretistica del dato culturale antico, abbia direttamente fatto riferimento alla soteriologia cristiana e l'abbia trascritta su di uno sfondo di carattere paganeggiante. Se infatti la ricerca ha finora fallito nel tentativo di far risalire il motivo del Salvatore gnostico a contesti estranei al cristianesimo, è giusto vedere in quest'ultimo il punto di riferimento essenziale della concezione gnostica dell'*ascensio animae*, almeno per quanto riguarda il ruolo del mediatore celeste.

Gnostici e determinismo

A. Magris ha ben tratteggiato la prospettiva tradizionale del determinismo gnostico: come tutto il mondo ellenistico, anche lo gnosticismo vuole liberare l'essere umano dai legami del destino, della materia, del fato, in poche parole delle potenze cosmiche, in cui si sono trasformati gli dei del paganesimo; tuttavia, sottrarsi a tale sfera d'azione sarà logicamente possibile solo a colui che ne è ontologicamente estraneo, per cui gli gnostici (nonostante le notevoli differenze tra le varie sette) arrivano a teorizzare la distinzione degli esseri umani in più nature, tra le quali solo la spirituale o pneumatica sarà capace di addivenire alla salvezza completa³. Magris si schiera contro la prospettiva (difesa, ad es., dalla Schottroff) secondo cui la salvezza dello gnostico non sarebbe a lui congenita, bensì consecutiva alla sua entrata nella comunità: in realtà, la scelta di convertirsi presuppone l'appartenenza dello gnostico alla stirpe eletta, quindi sarebbe espressione di un predeterminismo che fonde l'oggettività della predestinazione al piano soggettivo della scelta individuale (*idem* per gl'ilici). Lo stesso carattere settario dello gnosticismo suggeriva che solo gli appartenenti al gruppo avessero diritto alla salvezza. Infine, la natura (ilica, psichica o pneumatica) di ogni individuo non corrisponderebbe ad una costituzione ontologica esclusivamente ilica, psichica o pneumatica, bensì ad un atteggiamento di vita orientato preferibilmente verso una di

¹Cfr. A.Segal, *Heavenly Ascent in Hellenistic Judaism...*, art.cit., cit.p.1385.

²Cfr.A.Segal, *Heavenly Ascent in Hellenistic Judaism...*, art.cit., pp.1377-85.

³Cfr. A.Magris, *L'idea di destino nel pensiero antico...*, op.cit., pp.800-17; W.Gundel-H.G.Gundel, *Astrologoumena...*, op.cit., pp.318-25; i Perati sono menzionati più volte, ma cursoriamente trattati a p.323, così come gli Ofiti.

queste tre componenti. Rispetto a questo modello, il valentinianesimo inventerà la possibilità di una salvezza inferiore per gli psichici (forse per via dell'esigenza di aprirsi all'esterno)¹.

Tuttavia, è utile notare che, oggi, gli studiosi ridimensionano l'accusa di determinismo sollevata in particolare dagli eresiologi contro gli gnostici: un'accusa che è divenuta un *cliché* non del tutto valido². D'altronde, anche lo stesso Williams si muove in una direzione simile, ricordando che anche tradizioni fortemente deterministiche (come quella calvinista) lasciavano in realtà nella vita di tutti i giorni un varco alla libera scelta in quanto proprio la conversione confermava l'elezione divina; egli ha inoltre richiamato l'attenzione sul fatto che è controproducente allargare indebitamente a tutte le sette gnostiche delle conclusioni originariamente formulate solo per alcuni gruppi³.

Gli eoni dei Perati

Nell'ambito della sua svolta metodologica riguardante lo studio dei rapporti tra astrologia e giudaismo e cristianesimo, Von Stuckrad ha, tra l'altro, richiamato la necessità di studiare approfonditamente ogni setta gnostica per suo conto, data anche la fluidità del contesto socio-culturale di ognuna e delle stesse categorie della classificazione antica, nonché la mancanza di istituzioni gnostiche precise⁴.

Magris ricorda i Perati tra le sette che avrebbero praticato la magia onde sfuggire al potere del fato⁵. Ora, uno dei problemi più seri nell'interpretazione del loro testo riguarda la comprensione dei vari livelli di arconti nel paragrafo *elench.* 5,14. Il brano procede infatti per molte righe, elencando i nomi degli arconti che si frappongono tra la realtà divina e quella terrena. Dato il presupposto secondo cui essi non sono altro che il frutto di una degradazione progressiva dell'angelologia in voga nell'apocalittica e di esseri semidivini intermedi, tipici anche del paganesimo, è lecito chiedersi quale sia (se esiste) il loro ordine di comparizione. Di certo, l'elencazione stessa ottempera ad una condizione preliminare: nella demonologia giudaica, è necessario conoscere il nome dei demoni per poterli avere in pugno, il che, *mutatis mutandis*, permette già agli gnostici in procinto di avviarsi nel loro percorso cosmico di detenere le precondizioni per dominare questi arconti⁶. Inoltre, se i Perati, come dimostrato oltre, sono alle origini dell'ofitismo⁷, si pone anche il problema del loro rapporto con il celebre *Diagramma degli Ofiti*.

Quest'ultimo (cfr. Orig.*Cels.* 6,31) fu composto entro il 140 ed è un tipico esempio di ascesa dell'anima attraverso le porte dei sette Arconti; la sequenza, in cui ciascuno corrisponde ad un pianeta, è la seguente:

<i>Horaeus</i>	Luna
<i>Aeloeus</i>	Mercurio
<i>Astaphaeus</i>	Venere
<i>Adonaeus</i>	Sole

¹Cfr. A.Magris, *L'idea di destino nel pensiero antico...*, op.cit., loc.cit.

²Cfr. W.A.Löhr, *Gnostic Determinism Reconsidered, Vigiliae Christianae* 46 (1992), pp.381-90. L'autore spiega infatti che l'accusa venne pronunciata dapprima da Ireneo nella sua ricognizione contro i Valentiniani, ma fu ripresa da Clemente ed Origene e allargata da questi a Basilide e Marcione; tuttavia, tale allargamento non sembra corrispondere a fonti ben precise sugli eretici in questione. Notevole anche l'osservazione che il dibattito sul determinismo, nel II sec., fu pesantemente influenzato da concezioni e terminologia di origine stoiche.

³Cfr. M.A.Williams, *Rethinking Gnosticism. An Argument for Dismantling a Dubious Category*, Princeton, University Press, 1996.

⁴Cfr. K.Von Stuckrad, *Das Ringen um die Astrologie...*, op.cit., pp.625 e 629. L'autore osserva ovviamente anche la vaghezza del contenuto della nomenclatura „gnosi, gnosticismo».

⁵Cfr. A.Magris, *L'idea di destino nel pensiero antico...*, op.cit., p.784, nota 223; le potenze cosmiche sono trattate a 788.

⁶Cfr. K.Von Stuckrad, *Das Ringen um die Astrologie...*, op.cit., pp.397-98, che accenna a questa necessità in riferimento al *Testamento di Salomone*

⁷Cfr. il capitolo sugli Ofiti, pp.384-409.

<i>Sabaoth</i>	Marte
<i>Iao</i>	Giove
<i>Jaldabaoth</i>	Saturno. ¹

Serie simili sono inoltre reperibili tra gli Ofiti di Ireneo (Ireneo, *haer.* 1,30,5-9²), in *Epiph.haer.* 26,9,3 e in *Origine del mondo* NHC II,5 e XIII,2,101,25-102,5. Questi sette arconti non sono altro che le divinità planetarie, che dominano la parte fisica dell'uomo e le sue passioni irrazionali, il che presuppone i racconti giudaici sulla creazione umana da parte degli angeli.

Secondo la Lancellotti,

In tutti questi casi troviamo una stretta correlazione tra le potenze arcontiche celesti e la composizione dell'uomo nelle sue componenti più basse, quella materiale e quella psichica, sia per quanto riguarda la "fabbricazione" della creatura, sia per quanto riguarda il dominio che queste potenze sono in grado di esercitare sull'individuo nel corso della sua esistenza....

...Si stabilisce così un legame tra l'uomo e le potenze arcontiche piuttosto ambiguo: da una parte egli, nella sua dimensione più vera, quella del proprio sé più profondo, è sostanzialmente estraneo a questo mondo, nel quale è imprigionato; dall'altra, in quanto ingabbiato in una dimensione arcontica, fisica, ma anche psichica, inerente quindi alla sfera dei sentimenti e delle passioni, è naturalmente incline a lasciarsi dominare da questi. Solo l'intervento salvifico della gnosi lo renderà consapevole della sua duplice natura e gli fornirà gli strumenti per liberarsi da tali vincoli. Questo accadrà al momento della morte, quando l'anima si libererà di tutto ciò che ha ricevuto dalle potenze arcontiche e, divenuta ormai puro spirito, potrà riunirsi alla sua fonte.³

Questo Diagramma era parallelo a dei rituali ben precisi? Riguardo a quello descritto in *Cels.* 6,27, mentre Witte pensa ad una pratica meditativa⁴, la Lancellotti non esclude un contesto funebre, per quanto precorso dal culto in vita.

Quanto alla serie peratica, M.G.Lancellotti ha scritto alcuni articoli in proposito¹, che insistono molto sulla struttura triadica del cosmo peratico, corrispondente al pensiero medio-platonico.

¹Cfr. A.Welburn, *Reconstructing the Ophite Diagram*, *Novum Testamentum* 23, (1981), pp.261-87.

²Welburn ricostruisce questa serie ofita così:

Horaesus-Luna
Aeloeus-Mercurio
Astaphaeus-Venere
Adonaeus-Sole
Sabaoth-Marte
Iao-Giove
Phainon-*Jaldabaoth*-Saturno.

Cfr. A.J.Welburn, *The Identity of the Archons in the « Apochryphon Johannis »*, *Vigiliae Christianae* 32 (1978), pp.241-54, specie pp.244-45. Ovviamente, tutti sono nomi semitici e alcuni persino divini (*Iao*, *Sabaoth*, *Adonaeus*, mentre *Aeloeus* corrisponderebbe ad Elohim). Inoltre, il nome ebraico per Saturno era *Shabbathai*, donde il celebre gioco di parole tra *Sabaoth*, Saturno e il numero sette. L'autore richiama in parallelo (cfr.p.247) un passo del *Vangelo di Maria*, che descrive l'ascesa astrale di un'anima attraverso le forze attribuite a ciascun pianeta:

Tenebra (Luna)
 Desiderio (Venere)
 Ignoranza (Mercurio)
 Morte (Sole)
 Carne (Marte)
 Follia della carne (Giove)
 Falsa sapienza (Saturno).

Il modello ripete chiaramente quello secondo cui ogni astro possedeva degli influssi negativi e delle passioni che si riverberavano poi sulle anime. Quanto invece al parallelo con l'*Apocrifo di Giovanni*, proposto anch'esso da Welburn, esso rimane piuttosto lontano dal nostro schema, per cui non ne farò menzione.

³Cfr. M.G.Lancellotti, *Gli gnostici e il cielo...*, art.cit.; sul Diagramma, cfr.pp.73-86; cit.pp.77-78.

⁴Cfr. capitolo sugli Ofiti, pp.384-409.

L'interesse per l'astrologia vi si rivela comunque molto forte: anche qui, seppure parzialmente, devono regnare, come in ogni sistema astrologico, la tendenza a formare delle serie sistematiche a partire da un presupposto artificioso, nonché l'analogia².

*Il documento descrive quell'insieme di potenze che dominano i cieli fino all'etere, cioè quello spazio che, pur levandosi al di sopra della terra vera e propria, appartiene al medesimo cosmo ma, proprio perché arriva fino ai suoi limiti estremi, è anche lo spazio più prossimo ai livelli divini. Esso è governato da entità governatrici malevole sia per natura, sia a seguito di una defezione che le ha trasformate da benefiche in malvagie e le ha fatte alleare con quelle negative.*³

Non siamo quindi di fronte ad una vera e propria lista di pianeti, il che segna una distanza netta rispetto al Diagramma degli Ofiti: essi sono già menzionati nel corteggio di Kore (e sono i cinque pianeti del sistema egiziano, senza il Sole e la Luna), per cui, anche se una tale ipotesi non è del tutto da escludere, resta però secondaria. Questi enti presiedono quindi ai fenomeni atmosferici che interessano il cosmo a partire dalla terra, risalendo fino ai pianeti, allo zodiaco e, ancora oltre, all'abisso e al caos originario. Un solo dubbio: la studiosa fa riferimento ad una "defezione", un evento che avrebbe sconvolto il Pleroma e piegato una parte di esso ad intenzioni malevole, ma ciò non è del tutto certo, perché allusioni a tale fatto si rinvencono nella parte da attribuire all'estensore dell'*Elenchos* (cfr. 5,13)⁴; per di più, la natura astrale o meteorologica di questi arconti (legati alle ore del giorno, della notte, ai venti ecc.) non lo rende necessario, in quanto essi sono costitutivamente connessi al fato e all'ἀνάγκη, quindi al livello cosmologico della *Mesotes*, per cui è meglio assumere un atteggiamento più prudente.

La prima potenza è Kronos, identificata col Dio ebraico.

*....Esso attesta l'esistenza di una complessa gerarchia di entità che, a vario titolo e con diverse competenze, si dividono i compartimenti dello spazio celeste, ciascuna coadiuvata da una ristretta schiera di "fedelissimi".*⁵

Avremo così gli estremi del cosmo sotto la tutela di Kronos, ai limiti del caos, da intendere in senso acquatico; quindi, la parte più esterna del cosmo è dominata dall'acqua, come nella concezione semitica il mondo era circondato dall'Oceano; poi, forse, compare lo zodiaco (ma la comprensione del testo è complicata dalle lacune), i pianeti, responsabili della γένεσις, quindi l'aria, i venti, le dodici ore del giorno e della notte, i poteri preposti al nutrimento, quelli del fuoco, sia positivo che distruttivo, infine il destino e, ultima, la generazione. Si percepisce inoltre un'abbozzo di astrologia corografica: certi settori, come quello del nutrimento, sono affidati ad arconti connessi a particolari riti misterici dalla collocazione geografica ben precisa (misteri eleusini, frigi ecc.). Altro però non è possibile aggiungere. La mancanza di precisione del documento, senza contare le sue lacune, rende incerta l'identificazione definitiva dei vari livelli e delle loro motivazioni, anche se una certa regolarità lascia intuire un disegno unificatore sottinteso. Purtroppo però esso rimane parzialmente

¹Cfr. M.G.Lancellotti, *Gli gnostici e il cielo...*, art.cit., e, soprattutto, M.G.Lancellotti, *I Perati, un esempio di cosmologia gnostica*, in D.Pezzoli Olgiati-F.Stolz, *Cartografia religiosa. Organizzazione, codificazione e simbologia dello spazio nei sistemi religiosi = Religiöse Kartographie. Organisation, Darstellung und Symbolik des Raumes in religiösen Symbolsysteme*, Bern, P.Lang, 2000, pp.131-56.

²Cfr. W.Hübner, *L'Astrologia dens l'antiquité...*, art.cit., pp.14-15.

³Cfr. M.G.Lancellotti, *I gnostici e il cielo...*, art.cit., cit.p.91.

⁴Cfr. pure M.G.Lancellotti, *I Perati, un esempio di cosmologia gnostica*, art.cit., pp.142-43. Inoltre, per quanto sia ovvia in questo testo l'influenza posseduta dagli arconti e dagli astri sugli esseri umani, preferirei evitare, per scrupolo metodologico, l'applicazione ai Perati del concetto di ἀπόρροια in senso stretto, in quanto questo viene menzionato da Ippolito nel suo commento al brano di *elench.* 5,15, né risale pertanto direttamente alla voce della setta.

⁵Cfr. M.G.Lancellotti, *Gli gnostici e il cielo...*, art.cit., cit.p.92.

celato, anche a causa di quelle ripetute incoerenze di cui così spesso gli studiosi moderni accusano l'astrologia antica.

Il passo su Arato

Un altro brano di natura astrologica, molto importante nel testo peratrico, è quello contenente l'esegesi sui versi di Arato, *phaen.* 46-87, cioè *elench.* 5,16,15-16. S'impone il confronto con Ps.Hipp.*elench.* 4,47-49, in cui alcuni anonimi eretici si diffondono analogamente su di un'esegesi gnostico-cristiana di Arato, ma in forma più ampia.

Partiamo dunque dal brano dei Perati a *elench.* 5,16,15-16¹: il prodigio che si vede in cielo è la costellazione del Drago, posta al centro dell'emisfero boreale, proprio intorno al Polo e nei pressi della stella Polare e che non tramonta mai e "domina su tutto"; secondo la Lancellotti, al contrario il Serpente stretto dal Serpentario, altra costellazione nei pressi, sarebbe *ateles*, quindi imperfetto, in contrapposizione con il serpente perfetto (τέλειος) che è il Dragone. Gli anonimi eretici del IV libro estendono invece ben oltre l'esegesi e ritengono che l'*Engonasin* sia Adamo pentito, mentre il Dragone ricorderebbe l'episodio del peccato originale; la Corona sarebbe allora il premio che l'uomo merita allorché obbedisce al *Logos*. Un serpente minore insidierebbe questa Corona, ma lo tratterrebbe il Serpentario, da identificare con il Cristo, *l'axis mundi che attraversando i due poli, fa girare il cosmo*².

Le due interpretazioni, di cui si è occupata M.G.Lancellotti, presentano pertanto delle differenze: se il Dragone è Cristo per i Perati, per gli eretici anonimi esso è il demonio; i primi evitano anche il riferimento all'*Engonasin*, inteso come Cristo dagli altri, dato che i Perati sembrano presupporre una valenza positiva del peccato genesiaco (cfr. infatti *elench.* 5,16,8). D'altro canto, il commentario di *elench.* 4,47-49 è molto più ampio. Quindi, secondo la Lancellotti, i Perati dovrebbero aver impiegato il commentario degli eretici del IV libro, oppure gli uni e gli altri avrebbero attinto ad una fonte ancora più antica. Tuttavia, quanto agli eretici di *elench.* 4,47-49, la Lancellotti dubita a ragione che si tratti di veri eterodossi e preferisce rinviare l'elemento antisomatico presente nel loro testo (le due Orse sono infatti paragonate l'una alla creazione "maligna" e antica, l'altra a quella nuova, instaurata dal Cristo) ad una più generica componente enkratita, diffusa nel cristianesimo primitivo.

*La "creazione maligna" sarebbe allora da intendersi non in senso anticosmico, quanto piuttosto come immagine della creazione "secondo Adamo" in preda al Maligno.*³

Questi due testi presentano una congerie di problemi e non pretendo qui di risolverli tutti, anzi, la mia esposizione dovrà essere piuttosto parca, specie in riferimento al brano, ben più ampio, degli eretici anonimi. È difficile localizzare gli uni e gli altri, ma credo che una pista, ignorata dalla Lancellotti, sia possibile: infatti, più che ad una fonte comune ignota, Perati ed eretici anonimi sembrano aver fatto ricorso ad un'esegesi astronomica molto in voga nell'Oriente microasiatico tra I e II sec. d.C., per cui molti, levando gli occhi al cielo, amavano scorgervi la catasterizzazione dei dogmi in cui credevano. Ne vedremo entro breve un esempio anche con Elio Aristide a proposito di Asclepio. Ma la Lancellotti ha perso di vista un precedente illustre, molto vicino alla scuola giovannea, da cui, molto probabilmente, hanno tratto ispirazione anche i Perati: l'*Apocalisse*.

¹Cfr. M.Marcovich, op.cit., pp.184-185.

²Cfr. J.Frickel, *Unerkannte gnostische Schriften in Hippolyts Refutatio*, in M.Krause ed., *Gnosis and Gnosticism. Papers read at the Seventh International Conference on Patristic Studies (Oxford, September 8-th-13th 1975)*, (Nag Hammadi Studies 8), Leiden, Brill, 1977, pp.221-26; M.G.Lancellotti, *Gli gnostici e il cielo...*, art.cit., pp.95-101, cit. p.96; il resto dell'interpretazione contempla pure l'equivalenza tra Perseo e il *Logos* e tra Andromeda e l'anima da lui salvata. A.Bouché-Leclercq, *L'astrologie grecque*, op.cit., pp.608-9 è del tutto inadeguato, perché fonde i due gruppi in uno solo.

³Cfr. M.G.Lancellotti, *Gli gnostici e il cielo...*, art.cit., cit.p.99.

Alcuni studiosi hanno infatti cercato di interpretare il celebre brano della *Regina coeli* di Ap.12 mediante miti astrali: per quanto sia giusto nutrire diffidenza nei confronti di questi tentativi in riferimento all'*Apocalisse* stessa, che si spiega abbondantemente a partire dall'Antico Testamento¹, credo però non assurdo che parte del pubblico di quest'opera, proveniente dal paganesimo, potesse impiegare i miti astrali di cui era imbevuta la sua cultura per trovare in cielo degli *omina* in accordo con la sua nuova fede, pur se in completo contrasto con le preoccupazioni del Veggente. Se pensiamo al livello di diffusione che l'astrologia aveva raggiunto in età imperiale, non può stupire che qualcuno abbia tentato di cercare il Cristo tra le costellazioni: lo dimostrano, per l'appunto, i passi qui discussi ed è logico che l'*Apocalisse*, il più astrale tra i libri neotestamentari, sia stato coinvolto in tali riflessioni. D'altro lato, la concezione di *ascensio animae* potrebbe avere spinto gli gnostici a ricercare in cielo una meta ben precisa per il loro viaggio ultramondano, dato che l'ascesa dell'anima aveva come destinazione consueta la sfera delle stelle fisse².

Se confrontiamo innanzitutto il brano dei Perati con quello di *Apocalisse* 12,1-3, notiamo la presenza di alcune corrispondenze lessicali che fanno pensare ad una citazione dell'opera da parte degli gnostici. Il greco dei Perati afferma infatti:

Ἐπὶ τούτου, φησὶν, ἔστι τὸ “μέγα θαῦμα” ὁρώμενον ἐν τῷ οὐρανῷ τοῖς δυναμένοις ἰδεῖν.

Invece, Ap. 12,1 recita, per introdurre la “donna vestita di sole”³:

Καὶ σημεῖον μέγα ὥφθη ἐν τῷ οὐρανῷ...

E dopo, al v.3, a proposito del dragone, la visione è introdotta così:

Καὶ ὥφθη ἄλλο σημεῖον ἐν τῷ οὐρανῷ, καὶ ἰδοὺ δράκων πурρὸς μέγας...

A parte l'identico complemento di luogo ἐν τῷ οὐρανῷ, che potrebbe essere banale, i Perati insistono sia sull'aggettivo “grande”, puntualmente ripreso dal testo apocalittico, sia sul passivo del verbo ὁρᾶν, che viene reso al participio nel testo dei settari e che, nel mantenere la diatesi passiva, rimanda direttamente ad Ap. 12,1: si osservi che l'estensore peratico non aveva bisogno di questo participio; una frase del tipo ἔστι τὸ μέγα θαῦμα ἐν τῷ οὐρανῷ sarebbe stata del tutto comprensibile e fluida. Ma si noti anche la costruzione enfatica, che mette in prolessi il complemento indiretto riferito (sicuramente) al serpente ed il verbo “essere” prima del soggetto: è come se gli eretici prendessero polemicamente le distanze da Giovanni e dicessero: “Il grande segno *non* è la donna vestita di sole, bensì esso esiste *per il serpente*, anzi, esso è il serpente, almeno per quelli che *sanno vedere*”. Se quest'allusione è reale, i Perati hanno allora, per l'ennesima volta, interpretato un dato cristiano attraverso degli occhiali pagani: cioè, hanno fatto ricorso alla poesia di Arato, proveniente dal loro retroterra culturale, per poter lambicare ulteriormente su di un brano celeberrimo quale Ap. 12. Oltretutto, si tratterebbe dell'ennesimo caso di ribaltamento esegetico.

Bisogna allora risalire all'esegesi astronomica del brano apocalittico. Come ricorda Von Stuckrad, la scena ritratta da Giovanni, con la Donna vestita di sole confrontata al drago, dovrebbe richiamare la costellazione della Vergine. Tale identificazione non provoca alcun dubbio: questa costellazione,

¹Cfr. le riserve espresse da P.Prigent, *L'Apocalypse de saint Jean* (Commentaire du Nouveau Testament 14), Genève, Labor et Fides, 2000, pp.281-93; cfr. pure K.Von Stuckrad, *Das Ringen um die Astrologie...*, op.cit., p.600, che ricorda alla nota 225 i dubbi espressi da altri studiosi in merito a quest'interpretazione, da lui comunque accettata.

²Cfr.W.Gundel-H.G.Gundel, *Astrologoumena...*, op.cit., p.306. Qui risiede solitamente la divinità suprema: Gundel cita vari esempi, tra cui anche l'Orsa Maggiore, ma non spiega in quale contesto tale costellazione sia stata identificata con la divinità somma.

³Per il testo, cfr. C.Tischendorf, *Novum Testamentum Graece*, vol. II, photomechanischer Nachdruck, Graz, Akademische Druck- u.Verlagsanstalt, 1965, dell'edizione originale Leipzig, Giesecke & Devrient, 1869⁸, pp.970-71.

l'unica femminile dello Zodiaco, era identificata con Astrea o Dike, figlia di Zeus e Themis e volata via sdegnata dalla società umana; altrimenti era assimilata ad una delle tante dee madri dell'antichità, Demetra (per via della *Spica*, la sua stella più brillante), Iside o Atargatis, Cibeles, Giunone, Venere, Tyche, per non citare che le più importanti. Ciò non stona con il contesto atavico di Ap. 12, dove sembra riprodotto il mito arcaico del confronto tra il mostro del caos primordiale e il dio solare e quello prossimo della grande dea madre¹. Si sa inoltre che la credenza nella nascita di un essere eccezionale, divino, dalla Vergine, aurora di tempi nuovi, era universalmente diffusa nell'antichità, dato che questa costellazione zodiacale era identificata con Astrea e con la Giustizia. È molto più incerta invece l'identificazione del drago, anche perché il cielo comprende almeno una mezza dozzina di mostri tra le sue costellazioni. Il Drago sarebbe forse, secondo Von Stuckrad e Boll prima di lui, l'Idra che, date le proprie grosse dimensioni (essa si estende infatti dal Cancro fino alla Bilancia, le Chele dello Scorpione), spazza via "un terzo delle stelle del cielo" (cfr. Ap.12,4)²: aggiungerei che il conteggio è pressoché letterale, dato che si tratta di un terzo dello Zodiaco (nel caso dell'Idra, quattro segni: Cancro, Leone, Vergine, Bilancia). Inoltre, al di sopra di essa si trova il Corvo, con sette stelle (le sette teste) e la Coppa, con dieci (le corna)³. La forma però di queste due costellazioni prossime non ricorda né corna, né diademi; inoltre, l'Idra è situata in una posizione abbastanza distante dalla Vergine, praticamente dietro il capo di quest'ultima e, per di più, in gran parte nell'emisfero australe, il che doveva renderne più difficile la visione; infine, non mi pare che essa possieda la densità simbolico-culturale adatta a corrispondere al drago apocalittico. Malina ha proposto in alternativa la costellazione dello Scorpione, di ampie dimensioni come quella della Vergine (almeno se non si priva lo Scorpione delle sue Chele, ridotte al ruolo di Bilancia). Essa, detta dai Cinesi "Dragone" (ma ciò è di scarso aiuto) è sinonimo di malvagità e morte e i Babilonesi interpretavano le chele come corni⁴. In questo caso, non riesco a capire come gli antichi potessero essere così sprovvisti da assimilare un drago ad uno scorpione: l'iconografia, per funzionare, ha bisogno di coerenza. Dato che Malina limita il suo interesse all'emisfero australe, egli rifiuta l'identificazione con il Drago, che si trova presso la stella Polare: ed è in questa direzione che bisogna forse guardare.

Il Drago è infatti un ottimo candidato: costellazione assai estesa, è immaginata come un grande serpentone che si snoda tra le due Orse e Cefeo; il movimento sinuoso della coda sarebbe adatto all'accusa di avere fatto cadere "un terzo delle stelle del cielo". Fin dall'astrologia caldaica il Dragone, mordendosi la coda, abbraccia tutti i cieli e si pone oltre le sfere dei pianeti, al livello del cielo delle stelle fisse. Nell'astronomia ellenistica è situato invece addirittura nella sfera nona, al di là di quella delle stelle fisse, il cielo che circonda l'intero complesso del cosmo. Nelle leggende antiche le eclissi sono spesso spiegate con un drago cosmico che inghiotte la luna, un'immagine molto prossima al linguaggio di Ap. 12; Inoltre la Corona che si trova nei pressi potrebbe forse far pensare all'immagine dei diademi. Per di più, la testa e la coda del Dragone (*Caput* e *cauda*) venivano, fin dall'antichità imperiale, assimilate ai nodi che la Luna provoca intersecando con la sua orbita l'eclittica in senso ascendente e discendente: l'assimilazione è però forse dovuta a superstizioni folkloristiche, ma contribuì alla popolarità di questa costellazione⁵. Infine, la costellazione del Drago è più vicina alla Vergine di quanto sia l'Idra: anzi, le si trova proprio di fronte (e non sopra, a distanza, come l'Idra), in una posizione di attacco adeguata alla pittura apocalittica.

Nel cristianesimo questo Drago poteva ben divenire, secondo Leisegang, il « principe di questo mondo », che separa la terra dalle realtà celesti e dimora nella tenebra che avvolge il cosmo;

¹Cfr. A.Bouché-Leclercq, *L'astrologie grecque*, op.cit., pp.139-40; B.J.Malina-J.J.Pilch, *Social-Science Commentary on the Book of Revelation*, Minneapolis, Fortress Press, 2000, pp.161-63.

²Cfr. K.Von Stuckrad, *Das Ringen um die Astrologie....*, op.cit., p.600.

³Cfr. B.J.Malina-J.J.Pilch, *Social-Science Commentary on the Book of Revelation*, op.cit., p.165.

⁴Cfr. B.J.Malina-J.J.Pilch, *Social-Science Commentary on the Book of Revelation*, op.cit., p.165.

⁵Cfr. A.Bouché-Leclercq, *L'astrologie grecque*, op.cit., pp.122-23. I nodi furono addirittura considerati come dei pianeti *tout court*. Si noti anche la grande estensione che i *Chaldaikà* (nota 3), attribuiscono a questo mostro fantastico.

potrebbe quindi essere identificato con il Drago di Ap. 12, con il Leviathan e con il demonio¹. Tuttavia, se ricordiamo che lo stoicismo vedeva nel Sole il vero Demiurgo del cosmo e il principio ordinatore del tutto e che pure l'orfismo scorgeva in esso il Dio supremo, posto al di là delle sfere e non, quale il pianeta noto all'astronomia tolemaica, in una sfera planetaria qualsiasi, possiamo arrivare a comprendere come il Drago, altrove (specie in Egitto) simbolo dell'orbita solare e del sole stesso, rappresentasse anche il Dio supremo e trascendente, il Dio della luce, che abbraccia le sfere e il cosmo e le delimita prima dei cieli dell'Empireo². Nell'uno e nell'altro caso possiamo pertanto avere un'immagine adeguata (almeno per degli gnostici come i Perati) del Figlio, *Logos*, vero Demiurgo e, al tempo stesso, Dio supremo.

Un ulteriore prova del fatto che il drago apocalittico corrisponderebbe, secondo l'astrologia antica, alla costellazione del Drago, la si potrebbe reperire nel trattatello dello Ps.Luciano, *De astrologia*, che Gundel data a non prima del secondo terzo del II sec.d.C. Al par.23, infatti, il testo, di seguito all'interpretazione astrologica di non pochi miti, Omero ed Esiodo compresi, assimila la Pizia alla costellazione della Vergine e il serpente delfico con il Drago: vorrei far notare l'accecamento cui indulgono anche gli studiosi migliori, in questo caso Gundel, che, attaccato com'era all'equazione drago apocalittico = Idra, legge quest'ultimo nome nel passo, dove invece non v'è altro che la menzione del Dragone (δράκων)³. Tra l'altro, che la mia lettura sia esatta è provato anche dal fatto che, nelle righe immediatamente seguenti, l'oracolo di Apollo di Didime è identificato coi Gemelli (= δίδυμοι), in ossequio ad un ovvio gioco omofonico; l'omofonia deve dunque valere anche per la costellazione del Drago, detto qui δράκων. La coincidenza è tanto più significativa, in quanto il testo pseudo-luciano rappresenta un'esegesi astrale pressoché contemporanea a quella dei Perati e degli gnostici anonimi di *elench.* 4,47-49.

Come osserva Arato, *phaen.*62, in questa zona del cielo levata e tramonto delle stelle si confondono, ovvero le stelle risalgono subito dopo aver toccato il limite dell'orizzonte: si tratta del cerchio artico, che varia secondo la latitudine, ma cui gli antichi trovarono una posizione mediana, valida per Grecia ed Italia, nel punto identificabile con le zampe anteriori dell'Orsa Maggiore (a 36° dal Polo). Ora, la latitudine di 36°, corrispondente alla Rodi di Ipparco, era anche un luogo geografico di notevole valore simbolico in quanto, stando a Strab. 2,1,1 (che cita Eratostene, notizia forse risalente a Eudosso), la latitudine 36° N taglia il mondo abitato in due. Secondo Eudosso, sul cerchio artico si trovano la parte al di sopra della Corona, la testa del Serpente, collocata tra le Orse, la parte superiore della Lira. Ipparco, che contesta gran parte delle localizzazioni di Eudosso, colloca comunque la testa del Drago sul cerchio artico, a 37° dal polo. D'altro lato non bisogna dimenticare che, a causa della precessione degli equinozi, il punto corrispondente all'asse terrestre, fisso nel cielo, non era, duemila anni fa, la stella Polare: all'epoca degli antichi Egizi (4000 anni fa) era la stella Thuban, nella costellazione del Drago, impiegata come punto di riferimento nella costruzione delle piramidi⁴.

I Perati hanno posto questa costellazione al centro della loro esegesi: infatti, la sua posizione centrale, sul Polo, permetteva loro agevolmente di equipararla all'*anima mundi*, al *Logos* da loro

¹Cfr. H.Leisegang, H.Leisegang, *The Mystery of the Serpent*, in AA.VV, *The Mysteries. Papers from the Eranos Yearbook* (Bollingen Series 30,2), (trad. ingl.), Princeton, Princeton University Press, 1955 (ed. originale tedesca, Zürich, Rhein Verlag, 1936-44), pp.194-260, specie pp.217-18.

²Cfr. H.Leisegang, *The Mystery of the Serpent*, art.cit., pp.219-20. Leisegang cita il serpente di bronzo (p.229), i Naasseni e i Perati (pp.230-31) come esempio di diffusione delle credenze di carattere orfico che attribuivano al Sole l'immagine del serpente, ma ignora il legame strutturale che lega questi diversi gruppi religiosi, così come la complessità del simbolo del rettile stesso, che non può essere ridotto soltanto a questo significato: come abbiamo visto, la realtà soggiacente la setta dei Perati e la loro venerazione per questo animale è molto più complessa. Anche per quanto riguarda il rituale "eucaristico" descritto da Epifanio, *haer.* 1,37,5, Leisegang non giunge a delle conclusioni sicure, bensì cita il brano solo perché analogo al rito ritratto nella coppa da lui studiata: la coppa reca tuttavia un'iscrizione orfica e non testimonia alcuna influenza cristiana. L'autore ipotizza quindi che gli Ofiti non fossero cristiani, bensì solo dei pagani sincretisti, che sfruttavano il nome del Cristo (cfr.p.232).

³Cfr. W.Gundel-H.G.Gundel, *Astrologoumena...*, op.cit., pp.224-25.

⁴Cfr. G.Panini, *Il grande libro dell'Egitto*, Milano, Mondadori, 1995, p.82.

venerato come principio cosmologico e di salvezza. Il Drago, con tutte le sue spire, si avvolge intorno al Polo (= *axis mundi*) proprio come il serpente di bronzo faceva con l'asta di legno. D'altro lato, il testo istituisce un rapporto di contrapposizione anche con il Serpente del Serpentario: come ricorda Boll, i due animali astrali potevano spesso essere confusi tra loro¹. Da questo punto di vista, i Perati si contrappongono volontariamente al Serpentario, simbolo di Asclepio: il suo Serpente è imperfetto (ἄτελής), perché non giunge a toccare l'*axis mundi*, né è la vera Anima del mondo. Tuttavia, tra le due costellazioni rimane un legame, per cui mi sembra altamente probabile che nel Drago essi vedessero anche il vero serpente di Asclepio, in quanto superamento di quello indicato dal sapere astronomico e, al tempo stesso, superamento del paganesimo stesso asclepiadeo: esso, nella loro mente sincretista, poteva preannunciare il *Logos*, ma nulla più². E, in effetti, gli eretici anonimi identificano il Serpentario nientemeno che con il Cristo, segno che il sincretismo tra i due era ben possibile.

D'altro lato, i settari sembrano contrapporre il Drago consapevolmente al “grande segno” annunciato dal Veggente apocalittico mediante rimandi testuali abbastanza precisi. Non stupisca la sostituzione del termine σημειον col più banale θαῦμα nel loro testo esegetico: essa sarà stata naturale per chi citava a memoria, specie perché σημειον ha un suono teologico opposto alla voglia di meraviglioso che connota θαῦμα. Con un (ennesimo) rovesciamento, attitudine che doveva essere tipica della setta, i Perati hanno quindi cercato di trovare in cielo il loro amato serpente, già prefigurato dalla Bibbia come manufatto in bronzo. Neanche a farlo apposta, sono stati splendidamente serviti, perché la costellazione del Dragone gode di particolare prestigio e di una posizione invidiabile: tra l'altro, l'etimologia antica, che faceva derivare δράκων da δέρκομαι, “vedo”, confermava la situazione eccelsa di questo essere, in grado di controllare con il suo sguardo acuto tutto l'universo. Trovandosi inoltre ai limiti del cosmo, quindi nella sfera delle stelle fisse, esso poteva ben corrispondere al ruolo del *Logos-anima mundi* che riceve le forme dal Padre e le immette nel cosmo e nella materia da plasmare.

Dal punto di vista astronomico, almeno a partire da Eratostene³, Asclepio è infatti equivalente alla costellazione del *Serpentarius* (ὀφιοῦχος in greco: cfr. *Hig.astr.* 14,5), che comprende pure il Serpente. Come il testo dei Perati spiega con chiarezza, citando Arato, il Serpente è la costellazione immediatamente sotto la Corona, “sorretta” dall'Ophioukos, il quale si trova al di sotto dell'Uomo in Ginocchio, *Engonasin* o Ercole⁴; questi, a sua volta, sorregge il Drago. Se quindi il Serpente e il Serpentario apparivano, come già ricordato, sul circolo artico, in qualche maniera essi potevano apparire il fulcro della volta celeste, in una posizione di netta predominanza: se riflettiamo al crescente sincretismo del II sec., e alla progressiva identificazione del dio-medico con la divinità celeste suprema, per di più in un'atmosfera di evidente enoteismo, non stupisce che anche Asclepio abbia potuto assurgere al ruolo invidiabile della medio-platonica *anima mundi*, proprio in un periodo segnato da un'imperante filosofia medio-platonica.

Ne *Or.* 4,55, infatti, nel corso di una visione mistica, Aristide riceve il dono di vedere l'Anima dell'Universo ovvero l'Asclepio di Pergamo. Gundel spiega la visione e l'interesse del retore per Platone anche col fatto che quest'ultimo aveva lo stesso oroscopo di Platone⁵. Si tratta di uno dei

¹Cfr. F.Boll, *Sphaera...*, op.cit., pp.98-99.

²In questa sede non posso approfondire, ma sarebbe sicuramente interessante notare, il legame tra Asclepio e l'astrologia egizia fatta risalire a Hermes: l'eroe greco è infatti considerato depositario di rivelazioni di non poco conto. Cfr. W.Gundel-H.G.Gundel, *Astrologoumena...*, op.cit., pp.25-26.

³Cfr. W.Gundel, *Ophiukos*, *R.E.* 18/1, pp.659-63. Questa è l'identificazione più nota della costellazione, ma alcuni vi vedono anche Hygiea, sempre accompagnata dal serpente sacro. I testi ermetici situano l'ὀφιοῦκος tra i decani e gli attribuiscono qualità curative.

⁴Su questa costellazione, che veniva connessa a decine di racconti e personaggi mitologici, lasciando quindi la propria identificazione nel vago, cfr. F.Boll, *Sphaera. Neue griechische Texte und Untersuchungen zur Geschichte der Sternbilder*, Leipzig, Teubner, 1903 (Nachdruck), pp.100-104.

⁵Cfr. W.Gundel-H.G.Gundel, *Astrologoumena...*, op.cit., p.290.

tanti sogni registrati puntualmente nei *Discorsi sacri*: un amico dell'oratore, un certo Piralliano, esperto di filosofia platonica, incontra Aristide e comincia a parlare con lui di filosofia. Quindi:

...Avvicinatosi un poco e levata la mano, mi mostra un punto del cielo: e al tempo stesso, nell'atto di indicare, mi disse: »Questo è per te quello che Platone chiama l'anima del tutto ». Levo lo sguardo e vedo l'Asclepio di Pergamo insediato nel cielo...

Secondo Gundel, la visione si spiega con la dottrina astrologica secondo cui la stella più luminosa della costellazione aiutava l'individuo nato sotto di essa con il potere sanante di Asclepio o comunque gli assicurava l'epifania del dio¹. Sempre Gundel, tuttavia, identifica in seguito più nettamente la visione con la costellazione dell'ὀφιοῦχος². La Sfameni Gasparro commenta invece così il brano di Elio Aristide³:

L'Asclepio pergameno, dio medico e oracolare, cui i fedeli di ogni ceto sociale si rivolgevano per ottenere soprattutto la guarigione dalle malattie e comunque garanzie per l'esistenza terrena, è così recuperato in una vasta prospettiva teologica di marca platonica, proponendosi la sua identificazione con il principio animatore del grande Tutto.

È possibile identificare la visione di Elio Aristide con una costellazione? Credo che ciò sia almeno verosimile: in tal caso, o si tratta del Serpentario, tradizionalmente eguagliato ad Asclepio, oppure potrebbe trattarsi anche del Drago, innanzitutto perché le due costellazioni venivano sovente confuse, in secondo luogo perché ciò meglio corrisponderebbe al brano platonico che intravede l'anima del mondo nel X che attraversa l'universo e che quindi deve passare per forza per il Polo. Ora, il Dragone è un serpentone attorcigliato per l'appunto intorno al Polo, il che poteva far pensare al rettile asclepiadeo avvolto intorno al bastone del dio, come nell'iconografia dell'imponente statua cultuale eretta da Phrymachos nel *naos* di Pergamo. Di certo, colpisce il fatto che un fedele di Asclepio attribuisse al suo dio lo stesso ruolo di *Anima mundi* che i Perati riserbano al *Logos-serpente*, segno che esegesi medio-platoniche di questo tipo erano assai in voga.

Non stupisce allora che Giustino, in *Iapol.* 60, nell'esaltare la croce, simbolo del Cristo-*Logos* e rinvenibile persino nel noto *chi*, cui Platone faceva attraversare la volta celeste, richiami l'episodio del serpente di bronzo, ma non faccia alcun accenno al serpente, bensì preferisca parlare, vagamente, di τύπος στυπου⁴. Il silenzio sul rettile mi pare intenzionale, anche perché il *Dialogo con Trifone* lo menziona espressamente più di una volta. Giustino, attivo anche ad Efeso (dove è ambientato per l'appunto il *Dialogo*) forse conosceva il rischio di derive ofite nella cristologia del suo ambiente; sicuramente, non ignorava l'interpretazione medioplatonica su Asclepio e il Serpentario di Aristide, forse neanche quella dei Perati, che vari paralleli mostrano con questo autore. Ciò conferma una volta di più che le costellazioni serpentiformi erano, per così dire, il luogo geometrico di un'alta concentrazione simbolica.

In effetti, gli anonimi eretici di *elench.* 4,47-49 oppongono ai Perati, almeno inconsapevolmente, una lettura diversa e più tradizionale della mappa stellare. Vedono nel Drago e nell'Uomo in ginocchio un segno del peccato originale (il che conferma che è il Drago la costellazione opposta alla Vergine, almeno nella lettura astrologica antica dell'*Apocalisse*, dove il drago rappresenta il « serpente antico » del peccato originale), mentre il Serpentario (*alias* Asclepio), che trattiene il Serpente, non sarebbe altri che il Cristo. Fa qui capolino allora l'importanza che questa costellazione (e, di conseguenza, Asclepio) possedeva all'epoca. Ciò implica che il Cristo *poteva* essere identificato con il dio di Pergamo e che questo rischio sincretista c'era, dato che Asclepio

¹Cfr. W.Gundel, *Ophiukos*, art.cit., 662.

²Cfr. W.Gundel-H.G.Gundel, *Astrologoumena...*, op.cit., p.290.

³Cfr. G.Sfameni Gasparro, *Oracolo, divinazione, profetismo nel mondo greco-romano da Augusto alla fine del II sec.*, *Ricerche Storico-bibliche* 5 (1993), pp.11-42, cit.p.36.

⁴Su questo passo, cfr. J.Daniélou, *Théologie du Judéo-christianisme*, Paris, Desclée/CERF, 1991², p.319.

stesso era sovente ritenuto un dio supremo. Siamo sempre nella stessa parte del cielo, evocatrice di significati complessi ed affascinanti: la Vergine, in cui gli antichi leggevano la Donna vestita di Sole, è rammentata da Arato poco dopo. D'altronde, lo stesso mito apocalittico rievoca più volte il brano di *Gen.3*, quindi non sarà stato difficile, per qualcuno, levare gli occhi al cielo, come il Veggente, e tentare di leggere la vicenda del peccato originale nelle costellazioni. È quello che gli anonimi hanno cercato di fare. La loro esegesi però, ben più lunga, laddove i Perati non vedono altro che il Drago, talmente lunga da adeguare al messaggio cristiano praticamente tutta la sfera boreale, sembra posteriore: non è detto che essi abbiano esplicitamente voluto reagire contro i Perati, però potrebbero averlo fatto o aver allargato ulteriormente la tradizione. In ogni caso, gli uni e gli altri appartengono ad un filone di "esegesi astrale" che, verosimilmente, ha tratto spunto dall'*Apocalisse* e cercato un aggancio per il cristianesimo nelle pagine pagane di Arato.

Arato fu pertanto scelto da più gruppi di tendenza cristiana, anche se non ortodossa, come base per una riflessione esegetico-astrale, in un'epoca che impazziva per l'astrologia. Di sicuro avrà servito allo scopo la sua enorme popolarità, assieme alla toccante religiosità stoica dell'esordio dei suoi *Phaenomena*, l'inno a Zeus¹; i filosofi stoici lo consideravano d'altronde uno dei teologi del loro orizzonte di pensiero². Si aggiunga il fatto che la seconda parte del poema, prettamente metereologica, corrispondeva alle sfumature, metereologiche appunto, cui la cultura giudaica preferiva ispirare il suo sapere astrale.

¹Sulla popolarità antica di Arato, cfr. le scarse note di W.Sale, *The Popularity of Aratus*, *The Classical Journal* 61 (1966), pp.160-64. Alcuni studiosi vedono nell'incerta citazione poetica di *Ar.* 17,28 un riferimento a questo poeta: cfr. ad es. M.J.Edwards, *Quoting Aratus: Acts 17, 28*, *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft* 83 (1992), pp.266-269 (che menziona pure i Perati come segno della popolarità del poeta!); M.Gourgues, *La littérature profane dans le discours d'Athènes (Ac 17,16-31): un dossier fermé?*, *Revue Biblique* 109 (2002), pp.241-269.

²Cfr. A.Bouché-Leclercq, *L'astrologie grecque*, op.cit., p.30, nota 1.

I Perati e i Misteri

Per abbordare il problema dei legami della setta peratica con dei particolari riti misterici è necessario analizzare la notizia sugli arconti contenuta in *elench.*5,14, onde comprendere quali di essi abbiano tratto il nome da riti diversi: nomi di divinità e personaggi della mitologia e religiosità pagana, infatti, vi abbondano. Come osserva Robinson, ognuno vi possiede la propria sede, *abode*: gli esseri del mondo pleromatico o arcontico possono infatti assurgere al livello di luoghi e divenire *spatially parts of the Pleroma* (o, aggiungo, della *Mesotes*, cioè della fascia intermedia tra mondo celeste e terrestre, come in questo caso)¹. Quest'analisi però implica la questione dei rapporti tra gnosticismo e riti misterici.

Culti misterici e gnosticismo

Il fenomeno religioso misterico è oggetto di un largo successo soprattutto in età imperiale, allorché si fece sentire di più il crollo delle istituzioni della *polis* greca: gl'individui cercano allora una compensazione in culti focalizzati sul singolo, sulla sua salvezza personale e il suo rapporto con l'aldilà:

*This problem at the end of the century was not that of a vigorous society, but of a de-politicised, prosperous society, which turned men on themselves and raised questions that appear not to have been so prominent earlier.*²

Di qui lo sforzo per ottenere sicurezze a livello soprattutto religioso.

Ora, il culto misterico s'incentra normalmente sulla morte di un'entità divina, da cui dipende la salvezza di tutti¹. Sintetizza ottimamente la natura di tali riti e la loro importanza nella cultura dell'antichità G.Sfameni Gasparro:

¹Cfr. J.Robinson, *Sethians and Johannine Thought. The Trimorphic Protennoia and the Prologue of the Gospel of John*, in B.Layton ed., *The Rediscovery of Gnosticism. Proceedings of the International Conference on Gnosticism at Yale New Haven, Connecticut, March 28-31, 1978. II Sethian Gnosticism* (Suppl.Numén 41), Leiden, Brill, 1981, pp.643-62, cit.pp.656-657.

²Cfr.W.Carr, *Angels and Principalities. The Background, Meaning and Development of the Pauline Phrase hai archai kai hai exousiai*, Cambridge University Press, 1981, cit.p.23.

Profondamente radicati nell'esperienza religiosa dei Greci, di cui risultano componente essenziale e qualificante almeno dalla fine del VII-inizi del VI sec. a.C. nella peculiare espressione demetriaco-eleusina, i mysteria si definiscono nella loro specifica consistenza quali culti a carattere iniziatico-esoterico rivolti a divinità « patibili », protagoniste di complesse vicende mitiche rievocate nella prassi rituale. Tali culti fin dal periodo ellenistico erano divenuti un elemento caratterizzante dell'intero panorama religioso del mondo circum-mediterraneo... Erano infatti numerosi i contesti ellenici che....offrivano ai fedeli la possibilità di accedere, previa iniziazione, a quella forma di esperienza immediata e fortemente partecipativa della personalità divina titolare del culto misterico...

...Alla prospettiva di un contatto diretto e intimo con la divinità sperimentato nell'attività rituale...si coniuga -ad accrescerne il valore e la capacità di attrazione- la promessa di un complesso di garanzie per la vita presente e spesso anche per quella futura. A ciò si aggiunge il senso profondo di una speciale familiarità con il dio o la dea oggetto del culto e....l'accesso ad una categoria privilegiata, quella appunto degli « iniziati » che...rappresentava certo una cerchia qualificata, i cui membri si sentivano solidali e potevano riconoscersi sulla base della comune esperienza religiosa e talora dei « segni » tangibili di essa (formule, oggetti sacri etc.).²

La medesima studiosa individua le aree di tangenza tra misteri e gnosticismo, nonché le problematiche implicate dalla comparazione tra i due fenomeni: da un lato, ella ricorda la complessità e impossibilità di ridurli entrambi ad un *unicum* indifferenziato, talmente poliedrici essi sono³; dall'altro, già gli eresiologi lanciavano contro gli gnostici la ricorrente accusa di avere corrotto il cristianesimo con i rituali misterici e lo Ps.Ippolito stesso, o comunque si voglia chiamare l'estensore dell'*Elenchos*, fa sovente riferimento agli *aporreta mysteria* per designare le liturgie dei gruppi che descrive (anche nel nostro testo: cfr.*elench.*5,1,1). Non solo: testimonianze come *Cels.* 6,24, ove Celso raffronta Diagramma ofitico e misteri mitraici, confermano che pure i pagani ricavano la medesima impressione di somiglianza dal confronto tra riti misterici e gnostici⁴.

Anche R.McL.Wilson si è chiesto quale possa essere stato il ruolo dei culti misterici nella nascita dello gnosticismo, dato che essi raggiungono il loro acme contemporaneamente al cristianesimo⁵.

We have to try to see how these ideas were understood, what they meant, in the several traditions with which we are concerned, before we can form any judgement as to relationships or borrowings or influences.

Alcuni gruppi gnostici dovevano condividere la struttura di gruppi misterici e/o filosofici; quindi, McL.Wilson sottolinea il ruolo del sincretismo nella *facies* religiosa del periodo, il che deve avere posseduto un'importanza di rilievo per le scelte rituali gnostiche⁶.

I misteri annoveravano una già lunga tradizione di reimpiego della loro simbolica nel linguaggio filosofico, tendenza inaugurata dall'Accademia platonica e dai Pitagorici e cui non erano rimasti

¹Cfr. I.Chirassi Colombo, *Il sacrificio dell'essere divino e l'ideologia della salvezza nei tre più noti sistemi misterici dei primi secoli dell'Impero*, in U.Bianchi-M. Vermaseren edd., *La soteriologia dei culti orientali nell'Impero Romano. Atti del Colloquio Internazionale su La soteriologia dei culti orientali nell'Impero Romano. Roma 24-28 settembre 1979* (EPRO 92), Leiden, Brill, 1982, pp.308-330.

²Cfr. G.Sfameni Gasparro, *Cristianesimo ed Ellenismo: terminologia e schemi misterici nel linguaggio gnostico*, *Studi e Materiali di Storia delle Religioni* 24 (2000), pp.33-70, cit.p.35.

³Cfr. G.Sfameni Gasparro, *Cristianesimo ed Ellenismo....*, art.cit., pp.39-40.

⁴Cfr. G.Sfameni Gasparro, *Cristianesimo ed Ellenismo....*, art.cit., p.38.

⁵Cfr. R.McL.Wilson, *Gnosis and the Mysteries*, in R.Van den Broek-M.J.Vermaseren edd., *Studies in Gnosticism and Hellenistic Religions, presented to Gilles Quispel in Occasion of his 65th Birthday* (EPRO 91), Leiden, Brill, 1981, pp.451-57.

⁶Cfr. R.McL.Wilson, *Gnosis and the Mysteries*, art.cit., cit.p.456.

insensibili né Filone, né Paolo¹. Da questo punto di vista, il termine μυστήρια venne ben presto a significare né più né meno che « rivelazione segreta », oggetto della predicazione gnostica, in ossequio a un uso linguistico talmente corrente all'epoca da essere banale²; tuttavia esistevano vere e proprie analogie culturali tra misteri e rituali gnostici, analogie testimoniate dai testi stessi e per cui era verosimile l'esistenza di pratiche catartiche preventive. L'autrice lo dimostra impiegando soprattutto un esempio non lontano dalla setta dei Perati, il celebre *Diagramma degli Ofiti*, schema di un' *ascensio animae* in cui l'anima del singolo fedele deve oltrepassare le barriere planetarie custodite dagli arconti servendosi di formule ed oggetti rituali: a ragione, la Sfameni Gasparro vi intravede l'analogia con un percorso iniziatico, in cui gli oggetti sono dei veri e propri *symbola* di riconoscimento, come ne esistevano nei misteri pagani contemporanei:

*L'intero processo, orientato all'accesso nel Pleroma divino, assume- nello stesso linguaggio gnostico- il valore di un itinerario iniziatico in cui ciascuna tappa conferisce titolo al passaggio alla successiva e contribuisce a definire lo statuto religioso del fedele fino al raggiungimento della condizione stabile e definitiva cui l'intero percorso è finalizzato.*³

Data la parentela esistente tra Ofiti e Perati⁴, è lecito allora presupporre che qualcosa di analogo dovesse esistere anche tra questi ultimi, pure se la Sfameni Gasparro rimane in dubbio sulla realtà, metaforica o concreta che fosse, di questi rituali: ritengo che una certa consistenza liturgica degli stessi sia però più che probabile. L'*imagérie* misterica pare d'altronde avere avuto un forte influsso, sia sulla struttura rituale, che sui contenuti della *Predica dei Naasseni*, dove il percorso eleusinio è piegato all'analogia con quello gnostico⁵. D'altro lato, il cammino di quest'ultimo terminava ben più in là di quello del μύστη, con il vero e proprio ritorno del fedele alla natura divina, da lui condivisa con il Dio supremo, laddove al μύστη era promessa una generica partecipazione alla beatitudine della divinità da lui onorata.

Distinzioni

Tali analogie rimangono quindi abbastanza esteriori, come se lo gnosticismo avesse assunto dalla misteriosofia l'atmosfera, la coreografia esteriore, senza però dipenderne per il cuore del suo messaggio, dove è essenziale (almeno per un gruppo quale quello peratico) il nucleo giudeo-cristiano. Dal punto di vista soteriologico, infatti, i misteri non si proponevano una salvezza di taglio ampio quale il cristianesimo o lo gnosticismo, il giudaismo ellenistico o l'ermetismo, tutti preoccupati dell'anima e dell'aldilà: essi procedevano invece dall'accettazione dell'equilibrio storico-sociale contemporaneo, che il mito misterico rivelava in profondità.

*...Resteranno al margine, confinati nel limite della setta o della ricerca filosofica individuale e di scuola, quegli elementi di soteriologia escatologica che potevano comunicare una nuova valutazione dell'uomo rispetto i limiti individuali imposti dalle regole sociali vigenti e dalle coordinate culturali del momento storico.*⁶

¹Cfr. G.Sfameni Gasparro, *Cristianesimo ed Ellenismo*..., art.cit., pp.40-42. Il caso di Filone resta controverso perché Goodenough è arrivato al punto d'ipotizzare l'esistenza di veri e propri misteri giudaici alessandrini officiati da Filone stesso, il che è stato percepito da vari studiosi come un'esagerazione: si veda il materiale raccolto dalla Sfameni Gasparro in proposito a p.41.

²Cfr. G.Sfameni Gasparro, *Cristianesimo ed Ellenismo*..., art.cit., pp.43-45.

³Cfr. G.Sfameni Gasparro, *Cristianesimo ed Ellenismo*..., art.cit., cit.p.46. Sul tema dei *symbola*, si vedano pp.48-58. Il *Diagramma* è oggetto di una trattazione apposita nel capitolo sugli Ofiti, pp.384-409.

⁴Si veda in particolare il capitolo sugli Ofiti, pp.384-409.

⁵Cfr. G.Sfameni Gasparro, *Cristianesimo ed Ellenismo*..., art.cit., pp.60-61.

⁶Cfr. G.Sfameni Gasparro, *Cristianesimo ed Ellenismo*..., art.cit., p.62.

Ciò implica quindi che difficilmente una religione soteriologica come quella gnostica avrebbe potuto appoggiarsi ai misteri per assumerne le strutture in profondità: il suo cuore era altrove. Infatti, McL.Wilson ricorda come nessun dio misterico abbia avuto un forte influsso sul pensiero gnostico, fatta salva l'unica eccezione dell'Hermes ermetico¹.

Anche i testi di Nag Hammadi confermano la sostanziale assenza delle divinità misteriche dall'immaginario gnostico: Iside, Osiride, Serapide, Mithra mancano del tutto, a differenza di Gesù e di altre figure neotestamentarie; gli stessi Padri erano maggiormente preoccupati dall'influsso della filosofia greca sullo gnosticismo che dai misteri². Anche per i Perati, i nomi arcontici menzionati in *elench.* 5,14 sembrano appartenere a un involucro esteriore rispetto al cuore cristiano del loro insegnamento, fondato soprattutto sull'esegesi biblica.

Wedderburn insiste quindi non tanto sui misteri, quanto sull'atmosfera culturale dell'epoca, in cui rientravano pure i misteri, per spiegare lo gnosticismo. Perciò, indulgiare troppo su di essi potrebbe portare anche a esagerare la possibilità di un pre-gnosticismo antecedente il periodo apostolico.

*...In the case of gnosticism such an approach belittles the formative influence of Christianity upon gnosticism and prevents us from seeing that the form in which we know gnosticism from the second century A.D. onwards bears the mark of Christian insights. The study of early Christianity may have as much, or more, to tell us about the origins of gnosticism as gnosticism has about Christian origins.*³

Il testo Proasteioi di Ps.Hipp.elench. 5,14. Premessa

Se osserviamo la scansione dei *proasteioi* peratici, distribuiti su più fasce, come se si trattasse di sfere astrali, viene immediatamente da pensare allo schema dell'*ascensio animae*, cioè del viaggio celeste dell'anima, specie dopo la morte, fino al regno della beatitudine: un motivo diffusissimo nello gnosticismo e nell'evo ad esso contemporaneo. Della tematica astrologica abbiamo già discusso approfonditamente nel capitolo precedente⁴; nel considerare i nomi delle entità coinvolte, viene spontanea una considerazione preliminare: non solo queste liste non comprendono divinità di carattere supremo, come Zeus, Asclepio, Sabazio o Dioniso (salvo Iside, Men e Osiride), ma qui si tratta in prevalenza di personaggi ed eroi mitologici del mondo classico e pagano orientale, come magi persiani o figure egiziane, persiane, angeliche. Come la loro stessa disposizione e promiscuità confermano, sono quindi arconti, enti divini di secondo rango, per cui appare perfettamente legittimo ritenere che le incarnazioni del *Logos* non abbiano niente a che fare con questo elenco. Dato che rappresentano la *facies* degradata del divino, l'attribuzione ad essi di nomi greco-romani o pagani pertanto non fa propriamente onore al paganesimo stesso. Già Doresse, facendo diretto riferimento a questo testo, parlava di assimilazione degli arconti inferiori ai personaggi della mitologia classica e alle

¹Cfr. R.McL.Wilson, *Soteriology in the Christian-Gnostic Syncretism*, in U.Bianchi-M.Vermaseren edd., *La soteriologia dei culti orientali...*, op.cit., pp.848-67. L'autore prende in considerazione la possibilità che i miti gnostici apparentemente non cristiani siano stati in realtà decristianizzati, dato che la figura di Gesù si sarebbe a poco a poco dissolta; d'altro lato, a volte la figura del Cristo sembra sovrainposta a una rivelazione più antica, per cui la discussione rimane aperta. Il primo caso sembra corrispondere al filone gnostico cui appartengono i Perati. L'analisi è molto interessante, ma come osserva G.Sfameni Gasparro nel suo articolo a p.43, resta sulle generali.

²Cfr. R.McL.Wilson, *Gnosis and the Mysteries*, art.cit., pp.454-55. Un'eccezione è rappresentata dai già citati Naasseni, che, tuttavia, reinterprevano figure come Attis all'interno del loro sistema. Un certo interesse potrebbe essere offerto dal culto planetario mitraico: tuttavia, i pianeti gnostici sono ostili (il che non è mitraico), né lo gnosticismo era strettamente maschile come il mitriacismo.

³Cfr. A.J.M.Wedderburn, *Paul and the Hellenistic Mystery-Cults: on Posing the Right Questions*, in U.Bianchi e M.Vermaseren edd., *La soteriologia dei culti orientali...*, op.cit., pp.817-33, cit.p.822.

⁴Cfr. *supra*, pp.294-312.

*puissances célestes dont l'astrologie ptolémaïque avait multiplié les noms.*¹

Ma c'è di più: ad ogni livello, l'arconte principale possiede un nome dal suono semitico, cui si aggiunge la spiegazione: «L'ignoranza lo chiamò....», con relativa traduzione mediante l'appellativo di un'entità greco-latina. Ciò implica che l'ignoranza sta dalla parte dei pagani, i quali hanno verosimilmente, stando almeno ai Perati, maneggiato il divino senza comprenderlo veramente: ciò in ossequio alla linea gnostica secondo cui semi veritieri si sarebbero manifestati anche nel mondo pagano, ma la rivelazione piena sarebbe giunta solo per gli gnostici, unici ad essere in grado di interpretare la verità celata nelle tradizioni religiose di tutto il mondo. Se ne può dedurre nuovamente un asse giudaico-cristiano come radice fondamentale della setta peratica.

L'inculturazione degli dei pagani nel pensiero giudaico-cristiano

Gli dei pagani, per giudei e cristiani, non erano infatti altro che demoni. Secondo Segal, mentre nella cultura ellenistica, magia e religiosità sono spesso compenstrate, giudaismo e cristianesimo preferiscono invece radicalizzare l'opposizione e generalizzare la prospettiva negativa della magia a tutto quanto non appartiene alla loro fede: alla base del loro pensiero sussiste quindi un'antinomia del tipo «noi siamo con Dio, tutti gli altri con dei demoni»². Ma per uno gnostico-cristiano, se gli dei pagani sono demoni e data la pervasiva presenza di elementi astrologici e di una concezione dell'aldilà ispirata all'*ascensio animae* nello gnosticismo, essi possono essere facilmente identificati con gli arconti che, moltiplicandosi al di sotto del Pleroma, ne impediscono l'accesso al fedele nel corso della sua ascesa astrale. Infatti, come è noto e come sarà meglio chiarito in seguito, l'onnipresenza dell'astrologia nella cultura d'età imperiale diffonde l'idea del viaggio astrale ultramondano e anima i pianeti e i corpi celesti, trasformandoli in enti semidivini, spesso ostili e dotati di malvagi influssi, enti che lo gnosticismo volge in arconti³. Nei termini di A.Böhlig:

....Im Kunstmythos zwar widergöttlichen Kräfte mit mythologischen Namen versehen, aber auch Allgemeinbegriffe konkretisiert werden können, so dass sie Widergötter darstellen. Die Begriffe werden dabei ontologisch aufgefasst.

E oltre:

*Der gnostische Mythos ist Ausdruck von Vorstellungen, deren Allgemeinbegriffe konkret zu Personen werden.*⁴

Potremmo quindi ipotizzare che la risposta gnostica al paganesimo, ancorché differente da quella cristiana ortodossa, non sia altro che una prima approssimazione al problema dell'inculturazione propostosi ai cristiani al principio dei loro contatti con il mondo pagano: una primitiva reazione sarebbe quindi consistita nel ritenere gli dei del politeismo degli arconti (più o meno dei demoni), cui non veniva dunque negata realtà, ma che venivano solo subordinati al vero mondo spirituale, quello del Dio supremo rivelato dal *Logos*. La prospettiva dell'*ascensio animae* permetteva anzi di conferire loro un ruolo persecutorio, in una maniera che i Perati potevano ingenuamente pensare come più che sufficiente a salvare la consistenza giudaico-cristiana della loro setta⁵.

¹Cfr. J.Doresse, *Les livres secrets de l'Égypte*, Paris, Éd. Payot & Rivages, 1997 (ed.tascabile nuova presentazione; ed.originale 1958-59), pp.50-51, cit.p.51.

²Cfr. A.F.Segal, *Hellenistic Magic: Some Questions of Definition*, in R.Van den Broek-M.J.Vermaseren edd., *Studies in Gnosticism and Hellenistic Religions...*, op.cit., pp.349-75.

³Si veda il capitolo astrologico, pp.294-312.

⁴Cfr. A.Böhlig, *Zur Bezeichnung der Widergötter im Gnostizismus*, in *Gnosis und Synkretismus. Gesammelte Aufsätze zur spätantiken Religionsgeschichte*, 1 Teil, Tübingen, Mohr & Siebeck, 1989, cit.pp.56 e 69.

⁵Questa prospettiva è approfondita nel capitolo sull'astrologia, pp.294-312.

Lo schema dei Proasteioi

Lo schema degli arconti peratici è il seguente¹:

1. **Potenza del Caos-Mare, che cinge il Tartaro** (Kronos) - Cefeo, Prometeo, Iapeto (mare-Tartaro).
2. **Tifonica-Chorzar (Poseidon) - Glauco, Melicerte, Ino, Nemrod (acque di ogni genere)**
3. **Lacuna** (Kore) - con cinque ministri (U, Aoai, Uó, Uoab...-qui c'è una lacuna-) (pianeti che assegnano la generazione).
4. **Carfacasemeocheir-Eccabaccara-sorgere e tramontare dell'aria** – (Cureti) (aria).
5. **Terzo arconte dei venti, Ariel - Eolo, Briareo (aria).**
6. **Arconte della notte-Soclan** (Osiride) - Admeto, Medea, Elleno, Aithusa.
7. **Arconte del giorno-Euno** (Iside) - Tolomeo di Arsinoe, Didime, Cleopatra, Olimpiade (culto egiziano e dei Lagidi)
8. **Potenza destra di Dio** (Rea) - Attis, Migdone, Enone (culto di Cibeles).
9. **Potenza sinistra di Dio-Bena, per il nutrimento** (Demetra) - Celeo, Trittolemo, Misur, Prassitea (culto eleusinio).
10. **Potenza destra del fuoco, con potere sui frutti** (Mena) - Boumegas, Ostone, Hermes Trismegisto, Cureti, Petosiris, Zodario, Berosso, Astrampsuco, Zoroastro (magi).
11. **Potenza sinistra del fuoco** (Efesto) - Erittonio, Achille, Capaneo, Flegias, Meleagro, Paduel, Encelado, Raphael, Suriel, Onfale (fuoco, specie distruttore).
12. **Potenze intermedie dell'aria, della generazione** (Moire) - Casa di Priamo, casa di Laio, Ino, Autonoe, Agave, Atamante, Procne, Danaidi, Pleiadi (fato).
13. **Potenza androgina dell'infanzia-bellezza, piacere, passione, vigore ecc.** (Eros) - Paride, Narciso, Ganimede, Endimione, Titono, Icaro, Leda, Amimone, Teti, Esperidi, Iasion, Leandro, Ero (generazione ed eros).

Abbiamo quindi tredici suddivisioni che corrispondono a più gradi di arconti: le lacune ne rendono però incerto il conteggio. Alcuni, inoltre, come Rea e Bena, sembrano appartenere al medesimo livello. Diamo qui la lista dei livelli con il nome semitico (non sempre presente) e quello (considerato dai Perati falso) greco, "dell'ignoranza":

1. Caos-Kronos.
2. Chorzar-Tifonica (Poseidon).
3.(Kore).
4. Carfacasemeocheir-Eccabaccara (Cureti).
5. Ariel (manca il nome-traduzione greco).
6. Soclan (Osiride)-Euno (Iside).
7. Rea-Bena (Demetra), l'una a destra, l'altra a sinistra.
8. Mena-Efesto, potenze del fuoco, l'una a destra (calore), l'altra a sinistra (distruzione).
9. Moire.
10. Eros.

Si tratta degli arconti esterni, « periferici », come dice il testo, situati tra il Pleroma e la Terra, nella fascia planetaria. Malgrado le lacune testuali, se il giorno e la notte appartengono allo stesso livello, così come le due potenze del fuoco e il complesso Rea-Bena, dovremmo trovarci di fronte quindi a un sistema a dieci livelli. Il numero ricorda quello analogo del *Diagramma degli Ofiti*, anche se gli

¹Precede in grassetto l'arconte principale, con il suo dominio e nome-traduzione greco tra parentesi (ma il nome originario non è sempre rivelato); seguono i suoi « accompagnatori »; aggiungo infine, quando possibile, l'elemento o l'ambito che li contraddistingue.

enti interessati sono del tutto diversi¹; altrimenti, le potenze potrebbero essere suddivise in 12 fasce, ma solo escludendo il Caos. Quest'ultimo (necessariamente ambito del Demiurgo) si situa al di sopra (o al di sotto, dipende dall'orientazione dello scritto) del tutto; in ogni caso, tutti gli altri arconti dipendono da lui e ciascuno di essi presiede a uno degli aspetti fondamentali della vita umana (fuoco, acqua, giovinezza ecc.).

Dato che i nomi attribuiti agli arconti sono semitici, quelli greco-classici vengono introdotti solo in un secondo momento, con la frase introduttoria tipica « l'ignoranza li chiamò ». Questi ultimi sono quindi nomi essoterici: ma il fatto che siano essoterici solo i nomi greci (vengono in ogni caso accorpati all'insieme anche divinità o personaggi di provenienza "barbarica" e semitica, come Iside, Osiride, i Tolomei, Men ecc.) dice chiaramente, come già osservato, che l'ottica di chi scrive è, nel complesso, giudeo-cristiana e fundamentalmente poco incline, se non avversa, al paganesimo classico, identificato quindi con "l'ignoranza".

Sembra pertanto che la domanda soggiacente il testo sia: che senso ha il mito pagano di fronte alla verità giudeo-cristiana (assunta invece, assieme alla teologia del *Logos*, nella sezione esegetica)? Un giudeo autentico non si sarebbe mai posto questo interrogativo, essendo per lui il paganesimo esclusivamente da condannare: difficilmente (e solo nell'ambito della Diaspora, con l'apologetica giudaico-ellenistica) il giudaismo si è posto il problema dei rapporti con il gentilesimo. Tale quesito pare invece più spontaneo per chi doveva confrontarsi con un ideale religioso più « universalistico », quasi che gli fosse necessario giustificare il passato greco-romano di alcuni suoi adepti senza escluderlo a priori. Un'esigenza del genere però era tipica di persone in contatto col credo cristiano e per le quali il suo messaggio universalistico funzionasse da enzima catalizzatore di idee nuove. Questo testo sembra quindi un tentativo di spiegazione della multiforme realtà pagana da parte di giudeo-cristiani, o sedicenti tali, che si trovavano a fronteggiarla e a doverla spiegare: un primo tentativo di "inculturazione", incline tuttavia, come chiariremo meglio in seguito, al sincretismo.

Dato che gli arconti legano deterministicamente il creato alla generazione, le vicende mitologiche tipiche del mito pagano sono assimilate al condizionamento dovuto agli arconti e spiegate quindi come un loro prodotto. A tutta prima, invece, il giudaismo pare esente dal determinismo arcontico.

Per quanto riguarda i culti misterici implicati, partendo dal basso, i livelli di Eros e delle Moire sembrano un riassunto della mitologia classica, si direbbe quasi delle *Metamorfosi* di Ovidio. La zona di Efesto, invece, menziona il dio microasiatico Men, di carattere lunare, vari eroi greci più o meno vittime del fuoco, alcuni angeli ebraici (Rafael, Suriel, Paduel), spesso, come vedremo oltre, confluiti in sistemi arcontici², e soprattutto vari magi e astrologi antichi di origine persiana ed egiziana. Al livello superiore s'incontrano una fascia interessata ai misteri eleusini e un'altra dedicata a quelli di Cibele. Al livello ancora ulteriore, appare un'interesse per la religiosità egizia, ma abbastanza vago, mutuato piuttosto attraverso la menzione di alcune figure della casata Lagide e affini. Al sesto livello, a parte la menzione di Osiride, vengono citati alcuni personaggi del mito greco: il nome Soclan potrebbe però richiamare il celebre *Saklas*, altro epiteto del Demiurgo gnostico. Al di là del giorno e della notte dominano i venti, l'aria e titoli apparentemente astrali; infine, i primi due livelli sembrano riprodurre la consistenza liquida dell'abisso mediante il richiamo a esseri mitologici legati all'elemento acquatico e, soprattutto, la menzione del Caos, del Tartaro e di quello che sembra essere il Demiurgo, qui identificato con Kronos. Sarà allora il primo di cui ci occuperemo.

Il Demiurgo e l'abisso acquatico sua dimora

La prima parte del testo di *elench.5,14,1-3³* è sicuramente dedicata al Demiurgo. Nel testo, l'io narrante si autodefinisce una « voce del risveglio nell'eone della notte »: un'ovvia formula

¹In proposito, si veda il capitolo sugli Ofiti, pp.384-409.

²Si veda il capitolo di argomento astrologico, pp.294-312.

³Cfr. M.Marcovich, op.cit., pp.178-79.

epifanica, in cui l'estensore si arroga la facoltà di rivelare la realtà del mondo materiale di quaggiù, connotato dalle tenebre. Si noti il valore rivelatorio del termine « voce », attribuito di epifanie divine pagane, ebraiche, bibliche, apocalittiche e neotestamentarie, da cui potrebbe non essere assente una certa coloritura evangelica (cfr. *Gv.* 1,23): già Giovanni Battista era ritenuto portatore di una missione e di un annuncio escatologici, « voce » dei tempi nuovi¹. Lo scopo del parlante è infatti quello di rivelare la « potenza de Caos » allo scopo evidente di poterne sfuggire: la voce è centrale nella chiamata gnostica alla redenzione, anche perché essa sottolinea la trascendenza di Dio e del mondo pleromatico da cui essa deriva: una *voce ultraterrena e non mondana, la chiamata che porta alla redenzione*².

*Nella gnosi l'idea delle anime che dormono negl'inferi è stata trasferita alla terra e al mondo umano.*³

Altrettanto essenziale nello gnosticismo il tema del risveglio, anch'esso rielaborazione di precedenti neo-testamentari, mentre il sonno è metafora dell'abbruttimento nel mondo, della materia, dell'irrazionale, dell'ignoranza, persino della morte⁴. Nell'immaginario gnostico il sonno rappresenta consuetamente la caduta dell'essere umano nel mondo materiale e delle tenebre⁵. L'io narrante continua affermando l'intenzione di voler « spogliare » la potenza del caos. S'intende che il verbo implica qui un'idea di rivelazione, ma possiede anche una connotazione aggressiva⁶.

La « potenza del caos » sovrintende alla realtà primordiale, già descritta da Esiodo, *theog.* 116 come abisso non liquido di tenebre e nebbia, cui si aggiunge l'acqua nello stoicismo⁷. Quivi si mescola il fango, immagine di corruzione⁸, un fango detto, incredibilmente, « incorruttibile »⁹, forse per via della sua natura eterna, ma anche « spalancato, immenso »¹⁰, con ovvio riferimento alla voragine dell'abisso, nonché « liquido »¹¹, « color dell'acqua »¹². Esso è oggetto anche di un sommovimento continuo, *the convulsion of cosmic upheaval*, come traduce Lampe¹³, « in perpetuo movimento »¹. Il

¹Per un'accurata discussione si veda la parte sulle citazioni giovanee, 232-33, e O.Betz, φωνή, in *GLNT*, vol. XV, coll.279-339.

²Cfr. O.Betz, φωνή, art.cit., cit.col335.

³Cfr. O.Betz, φωνή, art.cit., coll.337-38.

⁴Cfr. H.Jonas, *Lo gnosticismo* (trad.it.), Torino, SEI, 1991 (ed. originale inglese 1963), pp.87-89 e 97-102. Si pensi solo al celebre *Inno della Perla* degli *Atti di Tommaso* 109-11, oppure ai vari brani neotestamentari in cui il sonno è contrapposto all'esigenza di vegliare (cfr. *Mc.* 13,33-37; *Lc.* 21,34-36 ecc.).

⁵Cfr. H.Balz, ὕπνος, in *GLNT*, vol. XIV, coll.633-64.

⁶Il verbo γυμνῶ significa "spogliare" in senso proprio (cfr. *Hom.Od.* 6,222; *Soph.Ant.* 410), o generico (cfr. *Hdt.* 4,6,1, detto delle ossa rispetto alla carne; *Plat.Gorg.*524d, riguardo all'anima privata del corpo); di conseguenza, e normalmente al passivo, viene impiegato per "disarmare, spogliare dell'armatura" nei poemi omerici (cfr. *Il.* 12,389; 16,312). Nel greco cristiano, il verbo indica di solito e più genericamente l'azione di "privare", ma possiede pure il senso positivo di "rivelare", come in questo caso (cfr. *Clem. paed.* 3,12; *Eus.L.C.* 11; *Nil.epp.* 1,102); tuttavia, data la valenza negativa dell'abisso acquatico e delle zone inferi, una sfumatura negativa, nel senso che la rivelazione della potenza del Caos implichi pure una sua sconfitta (cfr. *Method.symp.* 8,14) non è da escludere. Cfr. γυμνῶ, *GPL*, col.325.

⁷Donde l'etimologia da χέω, cfr. *Plut. Aqua an ignis sit utilior* 1.

⁸Cfr. θόλος, *Liddell-Scott*, vol.I, col.803. Il termine non appare molto frequentemente: esso indica la torbidità dell'acqua in *Arist.fr.*311 e in *Athen.* 298b; in *Orph.L.* 484-90 designa le mestruazioni (si ricordino le valenze sessuali del mito gnostico, illustrate nel capitolo sull'*enkrateia*, pp.350-83).

⁹L'aggettivo è di solito attributo divino: cfr. ἄφθαρτος, *GPL*, coll.276-77.

¹⁰Propriamente "aperto, spalancato", detto della bocca di un precipizio (cfr.*Timae.*28); *A.P.* 9,423; *Flav.Jos.ant.* 7,10,2; nel senso di "aperto, vuoto", cfr. *Parm.*1,18; *Aristot.meteor.* 367a19 e soprattutto *Septuaginta*, *Sap.*19,17, dove è impiegato per il buio; oppure il significato può essere "immenso"(cfr. *Plut.Cic.* 6). Cfr. Ἀχανής, *Liddell-Scott*, vol.I, col.295.

¹¹Cfr. Διύγρος, *Liddell-Scott*, vol.I, col.438.

¹²Per il vocabolo, cfr.*Hipp.Epid.* 1,26: esso è impiegato solo in ambito medico per le deiezioni troppo liquide (il che la dice lunga sulle caratteristiche del caos: cfr. ὕδατοχλός, ὕδατόχροος, *Thesaurus*, vol.IX, coll.42-43).

¹³Cfr. σπάσμα, *GPL*, col.1247.

periodo seguente descrive con una serie di ossimori la potenza del caos. È da notare che tali sequenze celebrative ossimoriche ricorrono sovente nelle epiclesi delle divinità²; si tratta di un formulario passato anche al cristianesimo, come dimostra *Lc.* 2,51-53.

La cosmologia rappresenta il cuore dei sistemi gnostici, grazie al suo fuoco sulla dialettica tra *kosmos* e *chaos*³. Che, inoltre, l'abisso sia acquatico, non stupisce: il *tehom* della Bibbia, dalla probabile radice *tiham(at), "mare" (nome anche della divinità accadica Ti'amat⁴), indica in ebraico l'*Urmeer*, l'oceano sotterraneo su cui poggia e che circonda il mondo, immagine del caos in cui giace la terra, mescolata all'acqua e sovrastata dal buio, prima della creazione. È noto come le cosmogonie orientali immaginassero che il mondo fosse stato plasmato da un dio che aveva preventivamente battuto un mostro marino rappresentante dell'abisso acquatico, connotato da confusione e mancanza di forma: nel mito accadico, Marduk aveva annientato Ti'amat, in quello cananaico l'oggetto della sconfitta era Yam, il mare, e il Noun acquatico si trovava anche alle origini della cosmogonia egiziana. Il Mare stesso è citato subito dopo nel testo peratico, in tutta la sua pregnanza di simbolo del caos. A questo abisso acquatico di carattere semitico si aggiunge qui quello classico, tipico di Esiodo, solitamente asciutto: il tutto è confuso, ovviamente, con la materia, così deprecata nel platonismo dei primi secoli d.C.:

The motifs of the abyss as the great deep and of the shadow of Pistis Sophia becoming primeval matter, hyle, intermingle,

osserva G.Scholem e aggiunge che il *tehom* genesiaco viene a coincidere così con l'abisso e il caos greci⁵.

In conseguenza di tutto ciò, l'acqua possiede un indubbio valore negativo nello gnosticismo, il che non è estraneo al fatto che lo stoicismo (che, come appena ricordato, aggiunse l'elemento liquido all'abisso) ebbe un certo influsso sullo gnosticismo del II sec. e sui Perati in particolare⁶. Sul valore negativo dell'acqua nello gnosticismo si vedano ad esempio Ireneo, *Haer.* 1,30,1 (Ofiti), Ps.Ippolito, *elench.* 5,19,17 (Sethiani), *exc.Thdot.* 47,3; *Origine del mondo* 148; il motivo è allegorizzato in *Apocrifo di Giovanni* 45; l'acqua è definitivamente assimilata al mondo della materia nella gnosi congiunta dallo Ps.Ippolito al ramo simoniano (cfr. Ps.Ippolito, *elench.* 6,17,1-3) e alla generazione in quella naassena (cfr.ib. 5,8,15). Anche nello gnosticismo valentiniano essa rappresenta la materia da cui è necessario liberarsi (cfr. Eracleone, *fr.* 17 in *Or.Jo.* XIII,57-60)⁷. Per questo motivo, il battesimo è, presso molte sette gnostiche, assolutamente mal visto: infatti esso diventa la metafora

¹Cfr. Ἀεὶκίνητος, Liddell-Scott, vol.I, col.26.

²Cfr. H.Limet, *Bénédiction et malédiction des pierres dans le Lugal.E (un exemple de dualisme dans la pensée mésopotamienne)*, in J.Ries et alii edd, *Gnosticisme et monde hellénistique. Actes du Colloque de Louvain-la-Neuve (11-14 mars 1980)* (Publications de l'Institut Orientaliste de Louvain 27), Louvain-la-Neuve, Université Catholique de Louvain-Institut Orientaliste, 1982, pp.102-15, in particolare p.112, dove si cita un inno alla dea mesopotamica Innin, in cui essa è ritenuta capace di rovesciare i contrari (grande-piccolo, debole-forte ecc.).

³Cfr. G.Sfameni Gasparro, *Chaos e dualismo: la dialettica chaos-kosmos nell'ermetismo e nel manicheismo*, *Cassiodorus* 1 (1995), pp.11-28.

⁴Nella Bibbia, infatti, il genere del sostantivo è femminile, a differenza di quello maschile tipico dei corsi d'acqua, e la mancanza d'articolo fa pensare a un nome proprio; l'ipotesi solleva però molti problemi dal punto di vista fonetico. Cfr. *Tehom*, *TWAT*, vol. VIII, coll.563-571. Per la vicenda di Ti'amat e le cosmogonie orientali, cfr. ad es. J.Skinner ed., *Genesis*, Edinburgh, T.& T. Clark, 1930², pp.41-50.

⁵Cfr. G.Scholem, *Jaldabaoth Reconsidered*, in *Mélanges d'Histoire des religions offerts à Henri-Charles Puech*, Paris, PUF, 1974, pp.405-21, cit.p.411.

⁶Si veda la parte sulla filosofia del gruppo peratico, filosofia incentrata sul *Logos*, ovviamente igneo, alle pagine 217-45.

⁷Cfr. A.Orbe, *La teologia dei secoli II e III: il confronto della Grande Chiesa con lo gnosticismo*, (trad.it.), vol.II, Piemme Casale Monferrato-Editrice Pontificia Roma, 1995 (ed.originale spagnola Roma, Ed.Pontificia Università Gregoriana, 1987), pp.231-32.

dell'immersione nella realtà mondana¹. Nel tema gnostico della "teofania sulle acque", il Salvatore si rivela al di fuori del Pleroma riflettendosi sull'acqua, cioè sulla ὕλη: l'episodio evangelico del Battesimo viene quindi trasformato nella manifestazione del Salvatore nel mondo extra-pleromatico e il fatto storico interpretato secondo le categorie mitiche dello gnosticismo². D'altronde, pure nel Battesimo ortodosso, l'acqua rappresenta la purificazione e la vita, ma anche la morte spirituale del peccato da cui il catecumeno esce grazie alla Redenzione operata mediante il sacrificio del Cristo:

*L'eau représente les enfers, les eaux inférieures, où demeurent les morts...l'eau est à la fois l'eau baptismale et l'eau de la mort.*³

Il Demiurgo gnostico e Kronos

Caos ed acqua non sono tuttavia altro che gli attributi del protagonista di questa sezione, il Demiurgo, che, nel pensiero sincretistico dei Perati, assume i tratti di Kronos. Quindi non è menzionato qui il classico Jaldabaoth, noto da testi come l'*Origine del mondo* o l'*Apocrifo di Giovanni*, e, in genere, nella gnosi ofita (si veda la testimonianza di Ireneo, *haer.*1,30,1-14): nel mito gnostico classico, esso è il figlio di Sophia, nato come un aborto dal desiderio impuro di lei (che si tratti di curiosità indebita per il Dio supremo oppure di lascivia) assieme ad un ammasso materiale da cui si forma in contemporanea il firmamento che separa il Pleroma dal mondo. Il Demiurgo, che poi plasma la materia, appartiene quindi alla *Mesotes*, lo spazio intermedio tra i due mondi, quello spirituale e quello materiale, e riceve vari nomi, tra cui eccellono di solito Saklas, « stupido », Samael, « dio cieco », nonché Jaldabaoth, forse una parola di contesto magico e difficilmente etimologizzabile⁴.

Kronos, mitica figura di Titano perso nelle nebbie dei primordi, invase da mostri e forze oscure, è il padre di Zeus, da lui relegato nel Tartaro (difatti il testo accenna subito dopo al fatto che il dio sia incatenato nell'abisso). È un dio ctonio, del raccolto e del tempo: nel mondo latino, fu presto equiparato a Saturno, peraltro divinità agricola e della semina (al termine della quale si svolgeva per l'appunto la sua festa): a lui fu dunque pure ascritta la mitica *aetas aurea* della poesia, allorché Saturno regnava sul Lazio e sull'Italia tutta. Descritto abitualmente come βασιλεύς, re, è infatti il sovrano dell'epoca primordiale, allorché la terra era una sorta di Paradiso terrestre. Spesso gli vengono ascritte l'introduzione della cultura, della civiltà e della regalità, una regalità ispirata a prosperità e giustizia. D'altro lato, il suo regno è situato in una sorta di « non-luogo », lontano dalla terra abitata: o all'estremo occidente, o comunque ai confini del mondo, oppure, come Omero lascia intendere e in senso negativo, nel Tartaro, che si situa nelle profondità sotterranee del cosmo⁵.

¹Cfr. J.M.Sevrin, *Les rites et la Gnose, d'après quelques textes gnostiques coptes*, in J.Ries et alii edd., *Gnosticisme et Monde Hellénistique...*, op.cit., pp.440-50 e F.Bovon, "Fragment Oxyrynchus 840", *Fragment of a Lost Gospel, Witness of an Early Christian Controversy over Purity*, *Journal of Biblical Literature* 119, (2000), pp.705-28, in particolare p.724.

²Cfr. G.Lettieri, *Il fondamento cristologico del mito gnostico: la teofania sulle acque*, *Cassiodorus* 1 (1995), pp.151-65.

³Cfr. J.Daniélou, *Théologie du Judéo-christianisme*, Paris, Desclée/CERF, 1991², pp.300-1.

⁴Sul mito del Demiurgo negli scritti di Nag Hammadi, cfr. l'ottima sintesi di G.Sholem, *Jaldabaoth Reconsidered*, art.cit., che sfata i molteplici e arbitrari tentativi di etimologizzare il nome come « figlio del caos ». L'ipotesi è assurda in ebraico e aramaico, come assurdi sono gli altri esempi di etimologia confutati dall'autore nel suo scritto. Egli preferisce ritenere che la desinenza *abaoth*, derivata dal noto *Sabaoth* ebraico, non sia altro che un rimasuglio fonetico confluito nella magia tardo-antica, in cui le desinenze ebraiche erano particolarmente benamate. N.A.Dahl ipotizza che Jaldabaoth possa essere anche una riduzione dei titoli divini *Yahweh 'eloohe sabaoth*: cfr. N.A.Dahl, *The Arrogant Archon and the Lewd Sophia: Jewish Traditions in Gnostic Revolt*, in B.Layton ed., *The Rediscovery of Gnosticism...*, op.cit., pp.689-712, nota 36, p.705.

⁵Cfr. H.S.Versnel, *Greek Myth and Ritual: The Case of Kronos*, in J. Bremmer ed., *Interpretations of Greek Mythology, Mythology*, London, Routledge 1987 (ed.paperback; ed.originale London, 1987), pp.121-152, che ha studiato proprio questo aspetto di *coincidentia oppositorum*. Il mito di Esiodo su Kronos, mito che già contiene tutti gli elementi divenuti poi tradizionali, discende quasi certamente da un analogo ittita che ha per protagonista l'aspra figura di Kumarbi. Cfr. inoltre W.Pohlenz, *Kronos, R.E.*, 11/2, coll.1982-2018 e O.Thulin, *Saturnus, R.E* 2/1, coll.218-23.

Il fatto che più attira l'attenzione nel mito di questa divinità, è la paradossale compresenza di tratti positivi, quali l'elemento civilizzatore, la regalità e il buon governo (ma anche l'umanità e la mansuetudine, come dimostra la liberalità dimostrata nei confronti degli schiavi in occasione di feste quali i *Saturnalia* e i *Kronia*), assieme ad altri ben più truci, come la crudeltà e la non infrequente associazione culturale con sacrifici umani: i Greci associavano tali abitudini soprattutto a popolazioni barbariche e, non infrequentemente, semitiche, quali fenici e cartaginesi. In parole povere, Kronos rappresenta a un tempo il caos, il disordine primordiale da cui il *kosmos* è uscito e che rifà talvolta capolino nella realtà, ma anche la prima reazione civilizzante e persino idillica ad esso¹.

Qui è soprattutto il suo carattere di divinità del caos primordiale che deve attirare l'attenzione. Kronos, dio dai riti paradossali, che riportano il disordine dei primordi e la possibile disintegrazione nella vita quotidiana, divinità paradossale egli stesso, reca la gioia del rilassamento supremo, dell'abbondanza di un paese di cuccagna, ma anche la possibilità di una nuova creazione e di un nuovo inizio, cosmico e sociale, tanto che i rituali a lui connessi sono sovente legati agli inizi dell'anno: egli è strutturalmente ambivalente². Il Dio giudaico, che domina il caos dei primordi, ma che è pure il protagonista del racconto dell'Eden, perduta *aetas aurea* della cultura giudaico-cristiana, giusto legislatore, ma, al tempo stesso, feroce vendicatore, può dunque costituire, per la mentalità gnostica e, ancor prima, pagana, un ottimo equivalente di Kronos: proprio questa compresenza di tratti opposti e paradossali può avere ispirato gli gnostici che percepivano, come forse certi pagani estranei al mondo giudaico, la contraddittorietà del ritratto biblico di YHWH.

Difatti, i pagani identificavano erroneamente il Dio ebraico con Saturno, come dimostra Tacito, *hist.* 2,4 e 5,3-4 in un suo confuso resoconto sulla storia del popolo ebraico³: o gli Ebrei avrebbero avuto origine da una popolazione cacciata dalla Libia e soffermatasi a Creta, luogo di culto di Kronos, al tempo in cui quest'ultimo era stato spodestato dal figlio (*Idaei* sarebbe quindi stato deformato in *Iudaei*); oppure, dato che gli esseri umani sono governati dagli influssi dei sette pianeti e il più elevato è, per l'appunto, Saturno, cui è dedicato il sabato, gli Ebrei, osservando il riposo settimanale sabbatico, si sarebbero votati a Saturno. L'opinione sul legame tra l'osservanza del sabato e il culto di Saturno è ripetuta in Dione Cassio 37,17-18; d'altro lato, il fatto che l'astrologia connettesse Saturno al popolo giudaico è il presupposto per comprendere come le grandi congiunzioni implicant questo pianeta fossero immancabilmente interpretate, nell'antichità, in relazione alla politica palestinese e, in particolare, a tematiche messianiche⁴.

Ci troviamo quindi di fronte al Demiurgo giudaico, probabilmente osservato dal punto di vista d'intraprendenti pagani cristianizzati, avvilito a potenza malefica dagli gnostici e assimilato all'antica divinità classica, attraverso però la reinterpretazione propria dei culti misterici astrali; ne è riprova pure il fatto che questa divinità appaia come l'arconte più importante dei cinque che governano le migliaia di altri in *Pistis Sophia* 136,12-137,1. Questo processo deve essere stato comune a vari gruppi gnostici: non stupisce quindi che Elchasai (verso il 116-17) ritenesse il sabato un giorno infausto.

Questa divinità è legata anche all'elemento fluido: i Pitagorici e gli Orfici ritenevano il mare « lacrima di Crono » (cfr. Clem.Al.*strom.* 5,8 e Plut.*Is.et Os.* 32), mentre Servio, in *georg.* 1,12 attribuisce a Saturno il ruolo di divinità del freddo e del liquido. A sua volta, Teopompo, citato da

¹Cfr. sempre H.S.Versnel, *Greek Myth and Ritual*..., art.cit.

²Cfr. sempre H.S.Versnel, *Greek Myth and Ritual*..., art.cit.

³Cfr. C.H.Moore-J.Jackson edd., *Tacitus, The Histories (books IV-V). The Annals (books I-III)*, Cambridge, Harvard University Press-London, William Heinemann LTD, 1979, nota 1, dove l'editore riconnette la narrazione a fonti storiche alessandrine, quali Lisimaco.

⁴Si veda K.Von Stuckrad, *Num 24,17 als Agens jüdischer Politik und Herrschaftslegitimation*, in *Das Ringen um die Astrologie. Jüdische und christliche Beiträge zum antiken Zeitverständnis* (Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten 49), Berlin-New York, De Gruyter, 2000, pp.102-58. Di particolare interesse sono le grandi congiunzioni di Saturno con Giove del 126 a.C., sfruttata da Alessandro Ianneo, del 7 a.C., precedente la nascita di Gesù e che risvegliò il terrore paranoico di Erode il Grande, nonché la posizione di Saturno negli anni 66 e 134 d.C. (in quest'ultimo caso si trattava pure di una congiunzione con Giove), determinante per le due rivolte giudaiche.

Plutarco, *Is. et Os.* 69, ritiene che Kronos corrisponda alla stagione invernale nella greicità occidentale (tant'è vero che i Romani festeggiavano i Saturnali in inverno). Legata al motivo orfico di Kronos dio dell'acqua, è l'etimologia Kronos-κρονός (cfr. Filodemo, *De pietate* 12), ma si veda anche Athen. 22 e Serv.georg. 1 (*Quod Saturnus umoris totius et frigoris deus sit*).

Il testo, con la sua lunga serie di eoni, possiede un'indubbia coloritura astrologica¹. Non per nulla esso definisce Kronos come οἰκονόμος, "dispensatore, ordinatore", che è attribuito del dio pure in Taziano²: ciò fa pensare a un titolo astrologico ricorrente, dato che in tale passo Taziano contesta l'astrologia e il fatalismo pagani. In effetti, Saturno era la versione greca del dio astrale babilonese Nibib³ e la divinità tutelare del settimo grado iniziatico dei misteri di Mitra (*pater*): lo confermano il mitreo di S.Prisca e quello di Felicissimo a Ostia, per cui egli appare il primo della serie,

*...l'"anziano" di una struttura divina cui corrisponderebbe l'"anziano" della struttura iniziatica...in particolare rapporto con il dio (Mithra)..."primo e settimo", dice un altro testo, non mitriaco ma gnostico, che esprime pure la scala dei sette cieli in rapporto all'ascesa salvifica dell'anima...e si noti che tale "primo e settimo" è quello Ialdabaoth dalla testa di leone che potrebbe avere molto...in comune con il leontocefalo mitriaco, a sua volta non privo forse di connessioni con il Saturno mitriaco in una delle sue accezioni di dio della struttura cosmica ebdomadaria.*⁴

Il culto mitraico però si diffonde nel Mediterraneo soprattutto nell'Occidente latino e nel corso del III sec., quindi, dopo la fioritura della setta peratica; le sue concezioni astrali riflettono tuttavia il sapere astrologico antico comune. Difatti, nella gnosi ofitica Jaldabaoth potrebbe essere un'assimilazione tardiva al Dio vetero-testamentario del settimo pianeta, Saturno, molto importante nelle religioni astrali. Il leontocefalo mitraico e Kronos, nonché il Demiurgo gnostico, erano, a loro volta, identificabili con il dio orfico Phanes, spesso dotato di funzioni demiurgiche, di cui restano numerose rappresentazioni artistiche che lo associano allo zodiaco o al serpente⁵. In una cosmogonia citata da Damascio (*Princ.*123), il primo principio è Kronos, da cui deriva il Chaos. Un mito simile è riportato da Atenagora, *suppl.* 18 e 20⁶.

Un dettaglio di non scarsa importanza in questo senso potrebbe essere l'antica identificazione, già babilonese e invalsa pressoché in tutto il Mediterraneo, tra il dio Kronos-Saturno e il dio del Sole, così come tra i relativi pianeti: infatti, sembra che Saturno corrispondesse in cielo al Sole in veste notturna, dato che tale corpo celeste risplendeva considerevolmente di notte nonostante la sua grande distanza dalla Terra. D'altro lato, il greco Helios era spesso confuso con il semitico *El*, a sua volta consuetamente identificato con Kronos⁷. Kronos era però, per i Greci, una stella dagli influssi malefici, la « stella di Nemese »⁸. Per di più, l'antichità romana festeggiava Saturno proprio al momento in cui il Sole scompariva a causa del solstizio d'inverno, il che conferma un legame tra le due divinità planetarie.

¹Si veda in proposito la parte sull'astrologia, pp.294-312.

²Cfr. Tat.or.Graec. 9,3.

³Cfr. A.Bouché-Leclercq, *L'astrologie grecque*, Paris, 1899 (rist. Aalen, Scientia Verlag, 1979, p.69. Sul pianeta e il suo legame con l'elemento liquido (anche se di solito Saturno è considerato freddo-secco), cfr.pp.93-97. I Perati sono citati alla nota 6.

⁴Cfr. U.Bianchi, *La tipologia storica dei misteri di Mithra*, ANRW, II,17,4, pp.2116-2134. Il testo citato è Origene, *Cels.* 6,31.

⁵Cfr. E.Albrile, *Dante e l'anima mundi*, in *La tentazione gnostica. Saggi di storia e di filosofia religiosa*, Borzano (RE), 1995, pp.146-58, in particolare pp.154-56.

⁶Cfr. J.Van Amersfoort, *Traces of an Alexandrian Orphic Theogony in the Pseudo-Clementines*, in R.Van den Broek-M.J.Vermaseren edd., *Studies in Gnosticism and Hellenistic Religions...*, op.cit., pp.13-30.

⁷Cfr. F.Boll, *Kronos-Helios*, *Archiv für Religionswissenschaft* 19 (1916-19), pp.342-46, con ricca serie di fonti. In Egitto, per esempio, un *ostrakon* ha restituito l'identificazione tra Saturno e Ra, il che ben si comprende sulla base del mito del Sole che, ogni notte, è costretto ad attraversare l'oltretomba egizio.

⁸Cfr. F.Boll, *Kronos-Helios*, art.cit., nota 2, p.345. Ciò spiega anche l'opinione di Elchasai in proposito e non risulta esattamente come un titolo di merito per il popolo giudaico, tradizionalmente associato a Saturno.

L'origine giudaica del concetto di Demiurgo

Come nasce l'idea gnostica di un Demiurgo malvagio? Gli studiosi convengono ormai sull'origine giudaica di questa concezione, che avrebbe avuto occasione da una deriva dell'angelologia e dall'attribuzione di parti della creazione per l'appunto agli angeli: il che, nel caso dei Perati, sarebbe parzialmente confermato dall'identificazione sincretistica del Demiurgo-Dio giudaico con Kronos-Saturno.

Secondo Quispel una tale dottrina è nata probabilmente nel giudaismo apocalittico-eterodosso dei primi secoli dell'era volgare¹. Un testo molto noto, sui magariani, risalente al X sec. d.C. parla di una setta giudaica che riteneva esistere, al di sotto del Dio trascendente, un angelo cui andavano attribuiti la creazione e tutti i tratti antropomorfici tipici di Dio nell'Antico Testamento, in particolare nei brani in cui il Tetragramma cela la dizione « Angelo del Signore ». Un passo delle *recogn.Clem.* 2,39 accenna all'esistenza di vari dei cui fu affidata la creazione, uno dei quali avrebbe ricevuto in sorte il popolo ebraico (cfr. pure Ireneo, *haer.* 1,26,1 e Ps.Tertul.*haer.* 3). Infatti, il nome di Dio poteva ipostatizzarsi in un'entità diversa, magari addomesticando un'altra divinità in una versione ortodossa, coincidente con il Dio giudaico (in un sistema sincretistico, divinità differenti possono così divenire ipostasi dell'unico Dio). Anche i Samaritani ipostattizzavano il nome divino: l'angelo di Dio, già portatore del Tetragramma e della gloria divina, tra loro era ritenuto responsabile della creazione del corpo di Adamo, mentre lo spirito gli veniva infuso dall'Onnipotente². Gli angeli sono quindi divenuti divinità del politeismo (che, all'inverso, venivano spesso scambiati per demoni in ambito giudeo-cristiano). È facile pensare quale potesse essere il risultato di questa confusione, specie in un'epoca dominata dall'enoteismo³.

A mio avviso, è ben possibile che l'idea sia nata in settori devianti del cristianesimo gentile, a conoscenza dell'esegesi ebraica. Anche sostenere, come fa Quispel, che solo un giudeo potrebbe avere attribuito gli antropomorfismi ad un angelo invece che a Dio, non è del tutto convincente, perché se è vero che solo qualcuno prossimo alla religione ebraica poteva conoscere queste tradizioni esegetiche sulla creazione, è anche vero che Quispel non tiene sufficientemente conto del ribaltamento cui il Dio creatore è andato incontro: e un tale ribaltamento, non in linea con il giudaismo ortodosso, risulterebbe forse arduo anche a un giudeo eterodosso. Preferisco pensare che esso sia dovuto a cristiani di derivazione gentile, in costante polemica con il rabbينismo nascente.

Se un principio di esplicazione può essere offerto dalla credenza ebraica nella creazione da parte di più poteri angelici, Dahl richiama che ciò non basta però a spiegare il rovesciamento di valore di questi agenti angelici. Egli ipotizza allora una « frattura » nella percezione della divinità, con il risultato di una « polarizzazione » tra creatore-legislatore da un lato e rivelatore-redentore dall'altro. Ciò spiegherebbe quindi la presenza di elementi giudaici nell'esegesi di quegli stessi che polemizzavano contro l'esegesi rabbinica, trasformando il Dio ebraico in un Dio inferiore, un arconte pieno di arroganza e stupidità⁴. Inoltre, il ricercatore rievoca il motivo mitico dell'ente, umano o angelico, che si arroga un rango divino, tema spesso sfruttato nella Bibbia e sfociato infine nella descrizione del diavolo e dell'anticristo: anche se il Demiurgo non è propriamente un demone, la sua evoluzione sarebbe analoga e trarrebbe origine da materiale mitico-esegetico identico,

¹Cfr. G.Quispel, *The Origins of the Gnostic Demiurge*, in P.Granfield-J.A.Jungmann edd., *Kyriakon. Kestschrift Johannes Quasten. Bd.I*, Münster, Aschendorff, pp.271-76.

²Cfr. J.Fossum, *Samaritan Demiurgical Traditions and the Alelged Dove Cult of the Samaritans*, in R.Van den Broek-M.J.Vermaseren edd., *Studies in Gnosticism and Hellenistic Religions, presented to Gilles Quispel in Occasion of his 65th Birthday* (EPRO 91), Leiden, Brill, 1981, pp.143-60.

³Si veda la parte filosofica, pp.217-46.

⁴Cfr. N.A.Dahl, *The Arrogant Archon and the Lewd Sophia...*, art.cit., che offre anche una tavola sistematica delle fonti sul Demiurgo gnostico. Dahl connette ovviamente tali concezioni ad un gruppo giudaico eterodosso, ribellatosi alla prospettiva ortodossa forse intorno all'epoca delle rivolte giudaiche, mentre nega la possibilità, da me accolta, di un gruppo cristiano come origine di esse.

rielaborato in modo originale per adeguarsi, incredibilmente, al Creatore stesso¹. In ogni caso, il bersaglio della polemica gnostica presupposta da Dahl è il Dio giudaico. Penso però che la polarizzazione di cui parla Dahl sia congruente solo in un ambiente cristiano, che si poneva la questione della teodicea, specie dinanzi ai numerosi passi veterotestamentari in cui Dio sembra più incline alla vendetta che all'amore misericordioso.

Secondo Culianu, un luogotenente di Dio sarebbe divenuto, per pura rivalsa nazionalistica, il Dio dei giudei². Lo studioso riassume in un altro articolo i progressi fatti dalla ricerca a partire da Quispel sulla nascita del concetto gnostico di Demiurgo. Il diteismo era già presente nel giudaismo: condannata dai rabbini nel II sec. d.C., questa credenza tuttavia affiora in Filone seppure in forma mitigata (il dualismo radicale propone due principi coeterni ed equivalenti, mentre quello mitigato la prospettiva di una soluzione di continuità nell'evoluzione dell'essere e del divino). Il diteismo ebraico, come abbiamo già visto, era solitamente formulato mediante la credenza nell'angelo del Signore, cui veniva attribuita parte della creazione. Cerinto e Simon Mago condividevano quest'idea. A questo punto il problema è capire come mai questa entità sia divenuta negativa. Culianu crede allora, come vari altri suoi colleghi, che la tragedia delle guerre giudaiche abbia indotto alcuni circoli ebraici ad abdicare dal loro Dio nazionale, responsabile della sconfitta.

L'autore segue poi la storia del concetto di angeli delle nazioni, nati anche prima del II sec. a.C. e ritenuti soprintendere alle decisioni dei monarchi. Solo Israele non aveva come guardiano un angelo, bensì Dio (altrimenti si trattava di Michele). Le leggende apocalittiche hanno molto ricamato su di un ipotetico "luogotenente di Dio", che nelle epifanie poteva addirittura essere scambiato per Dio stesso; era lui cui era attribuita, almeno in parte, la creazione. Questi, venne ben presto chiamato "Principe del mondo", un titolo che implicava confusione con Samael, ritenuto l'angelo di Roma (Edom), quindi, a ragione, il "Principe di questo mondo". Samael è però anche l'angelo del male e della morte e il suo nome veniva correntemente etimologizzato come "veleno di Dio". In questa figura si concentrano il demonio, il Principe di questo mondo in quanto capo degli angeli nazionali, l'angelo della morte e quello di Roma.

Secondo R.Grant, una frase esplosiva quale Gv. 8,44, per cui il diavolo sarebbe il padre dei giudei (ma si pensi anche a 2Cor. 4,4, in cui quest'ultimo è detto «dio di questo secolo») poteva facilmente indurre a identificare il Dio vetero-testamentario con l'angelo decaduto. Afferma lo studioso:

È nostra convinzione che tale identificazione fosse possibile in ambienti di ex-giudei dopo la caduta di Gerusalemme.

In effetti, già in *ICr.* 2,1, satana è responsabile della pestilenza che in *2Sam.* 24,1 è attribuita all'ira divina; nel libro dei *Giubilei* appare invece varie volte la figura sinistra di Mastema, causa scatenante di varie sciagure che l'Antico Testamento aveva riversato sull'imperscrutabile volere divino. L'argomento angelologico, amato nell'apocalittica, spianò quindi la strada al rovesciamento della considerazione di cui godeva il Dio veterotestamentario. Inoltre, la pluralità dei nomi divini, dopo la fine del Tempio e la fuga centrifuga di settori eterodossi del giudaismo, poteva dare adito ad interpretazioni sconcertanti, che aprirono la porta a quelle degli gnostici e della *Protestexegese*. Parlando dei Cainiti, Grant osserva:

Senza dubbio essi si erano posti o si ponevano degli interrogativi sul senso di certe parti della Heilgeschichte. Perché Jahweh preferì l'offerta di Abele a quella di Caino? Perché era meno

¹Cfr. N.A.Dahl, *The Arrogant Archon and the Lewd Sophia...*, art.cit., pp.701-06.

²Cfr. I.P.Culianu, *The Angels of the Nations and the Origins of Gnostic Dualism*, in R.Van den Broek-M.J.Vermaseren edd., *Studies in Gnosticism and Hellenistic Religions, presented to Gilles Quispel in Occasion of his 65th Birthday* (EPRO 91), Leiden, Brill, 1981, pp.78-91.

*misericordioso di Abramo che gli chiese di risparmiare Sodoma? Perché amò Giacobbe e odiò Esaù ? Certamente doveva essere un dio geloso e irrazionale, inferiore a un essere supremo.*¹

A mio avviso, tuttavia, riflessioni di tal genere sono adeguate soprattutto ad un ambiente originariamente antiggiudaico, come quello cristiano delle origini, traumatizzato dalla morte del Cristo e di altri martiri, nonché dall'opposizione delle comunità sinagogali (si pensi solo all'*Epistola di Barnaba*): ritengo meno verosimile la tesi secondo cui tale rovesciamento sarebbe frutto della delusione giudaica successivamente ai tragici fatti del 70 (anche se eventi così clamorosi hanno avuto un influsso sulla situazione). A ciò bisogna aggiungere l'atmosfera equivoca in cui versava il Dio giudaico agli occhi di numerosi pagani cui veniva annunciato il cristianesimo: per loro, egli era di poco superiore al politeismo e ben più crudele del Dio annunciato dal Cristo. Per degli ex-pagani non sarà stato difficile allora assimilarlo ad uno dei loro dei, uno più, uno meno, soprattutto a quel Kronos-Saturno che da lungo tempo pareva loro tanto simile. L'idea può essere quindi il risultato di una reazione antiggiudaica da parte di gentili che, obbligati a rinunciare ai loro dei e alla loro religione, desideravano condannare allo stesso destino il Dio, ai loro occhi sospetto, del giudaismo.

In tal senso, presterei notevole attenzione al racconto sull'eresia di Saturnino, che attribuiva per l'appunto la creazione a sette arcangeli, uno dei quali era il Dio giudaico. Tra l'altro, a Saturnino sembrerebbe risalire la versione, forse originaria, del racconto della creazione dell'uomo da parte degli angeli, che però non sono in grado di drizzarlo in piedi (racconto che ritroviamo puntualmente tra i Naasseni: cfr. Ireneo, *haer.* 1,24,1, la prima delle due versioni offerte dall'eresiologo a proposito di Saturnino)². È da notare pure che egli distingueva tra il diavolo ed il Dio giudaico, in quanto satana sarebbe stato presente nell'Eden sotto forma di serpente ed avrebbe istituito il matrimonio e la generazione; nemico del Dio ebraico, lo è pure di Cristo, il che sembra contraddittorio a Grant³. Non si cade in contraddizione invece se si pensa che un sedicente cristiano di origine pagana poteva rifiutare, e per motivi diversi, sia il diavolo, che il Dio giudaico. Tutto ciò induce a ritenere che Saturnino, come il contemporaneo Basilide, possano avere costituito il tramite per lo sviluppo di credenze gnostiche demiurgiche, permettendo la fusione dell'angelologia planetaria col motivo antiggiudaico; infine, tanto Saturnino quanto Basilide furono attivi all'epoca della guerra giudaica, che deve avere rafforzato nei cristiani sentimenti di rivalsa antiggiudaica. Lo stesso deve essere avvenuto per Marcione che, comunque, riteneva il Dio giudaico giusto⁴.

Primi livelli, dell'acqua e del caos

La potenza del Caos è pure quella del Mare, evidentemente l'oceano che circonda la Terra abitata e che si apre sull'abisso. Questa potenza è detta godere "delle emissioni dei dodici occhi del precetto": qui, più che altrove, la traduzione è cervelotica⁵. Questi "dodici occhi", come già osservato⁶, sono il frutto di un *ma'al* basato su *Es.* 15,27 e *Num.* 33,9, il passo della sosta degli Israeliti presso le dodici sorgenti, che tanto suggestionò l'esegesi ebraica e cristiana: infatti, il sostantivo ebraico עֵינַי indica la "fonte", ma è termine omonimo di "occhio"⁷. In *Origine del mondo*, 233,15, nel corso di un'esposizione ampiamente condizionata dal numero 12 (molto amato dalle riflessioni astrologiche

¹Cfr. R.M.Grant, *Jahweh come Satana*, in *Gnosticismo e cristianesimo primitive* (trad.it.), Bologna, Il Mulino, 1976 (ed. originale americana, New York, Columbia University Press, 1959), pp.69-74, cit.pp.70 e 73.

²Cfr. R.M.Grant, *Jesus after the Gospels. The Jesus of the Second Century*, Louisville, Westminster, 1990, pp.45-46. Secondo Grant, il mito potrebbe ispirarsi a *Ps.* 22,6.

³Cfr. R.M.Grant, *Jesus after the Gospels...*, art.cit., p.47.

⁴Cfr. R.M.Grant, *Jesus after the Gospels...*, art.cit., pp.48-51.

⁵Il verbo ἀνερπύγω al passivo indica l'emissione di acqua, il riversarsi di una sorgente: cfr. a)nereu/gw, Liddell-Scott, vol.I, col.135.

⁶ Cfr. la parte esegetica, pp.68-90.

⁷Cfr.F.Brown, *Hebrew and English Lexicon of the Old Testament*, Oxford 1951, pp.744-745.

e magiche), Cristo è detto il luogo delle dodici "sorgenti razionali", portatrici di vita e capaci di comprendere il tutto; è evidente come l'acqua possa essere in tal caso metafora di gnosi e salvezza. I "dodici occhi del precetto", espressione assai oscura, rimandano probabilmente a un contesto di esegesi biblica relativo alla tradizione dell'*Esodo*, data l'importanza che il termine ἑντολή riveste in quel ciclo¹; l'*Esodo* è, d'altronde, al centro delle preoccupazioni esegetiche peratiche e immagine della traversata cui vengono sottoposte le anime. La successiva allusione alle acque superiori ripete verosimilmente il concetto adombrato in *Gen.* 1,6-7: le acque del caos, quelle che minacciavano il cosmo nella Bibbia sia dall'alto (precipitazioni, trattenute dalla cupola solida del cielo) che dal basso (abisso sotterraneo, da cui nascono fiumi e sorgenti), sono ora dominate da due potenze, Kronos, il Demiurgo, e la figlia di lui, Tifonica, che, nel nome, rievoca uno dei mostri più pericolosi della mitologia classica.

Il Demiurgo regna sul Tartaro e comanda una serie di arconti che sono detti essere "a sua immagine". L'espressione è chiaramente biblica e rimanda ai primi capitoli della *Genesi* (specie 1,26-27) dove l'uomo è plasmato a immagine di Dio; questo Dio è però il Demiurgo che, tra gli gnostici, non gode buona fama. Quindi, tutti gli arconti da lui dipendenti sono detti qui "a sua immagine": l'analogia esistente nel pensiero biblico tra creatura e creatore diviene occasione di una distorsione derisoria. Se nell'antichità l'εἰκὼν è un'irradiazione, una manifestazione visibile dell'essenza della cosa, gli arconti partecipano dell'essenza del Demiurgo Kronos². Come sostengo inoltre altrove, l'esegesi cristiana, basata sulla distinzione filonica tra *eikon* e *omoiosis*, nonché tra i due racconti creazionistici di *Gen.* 1,26-27 e 2,7, connetteva di solito l'*omoiosis* allo spirito umano e l'εἰκὼν al corpo plasmato, per cui è verosimile che, pure in questo testo, l'εἰκὼν riguardi realtà materiali (o al limite psichiche), avulse dalla perfezione pneumatica³.

Analoghi a Kronos sono dunque altri esseri, i cui nomi vengono ripescati dalla mitologia classica: Cefeo, sicuramente il padre di Andromeda e marito di Cassiopea, che espose la figlia al mostro marino, poi ucciso da Perseo, poiché la madre aveva offeso le Nereidi⁴; Prometeo, titano, figlio di Iapeto, che apportò il fuoco e la civiltà agli uomini, responsabile del celebre inganno a Zeus in occasione del sacrificio di un bue e che, per tutte le sue (sacrileghe) attività a vantaggio degli uomini e a detrimento delle divinità, fu condannato ad essere incatenato al Caucaso, dove un'aquila gli rodeva il fegato quotidianamente; la pena doveva essere eterna, senonché Eracle provvide alla liberazione del titano⁵; Iapeto, altro titano, figlio di Urano e di Gea e padre di Prometo, che fu precipitato da Zeus nel Tartaro assieme a Kronos⁶. Questi personaggi sono connessi non solo all'elemento acquatico, ma soprattutto alla dimensione dell'abisso e del Tartaro.

Kronos è detto qui la « potenza del mare », di certo quella che presiede all'abisso acquatico che circonda la terra e s'insinua nelle sue profondità: abbiamo visto pure che l'antico dio è di casa in questi luoghi, siti all'estremo del cosmo abitato. Esso è significativamente androgino: l'androginia, che nel mito riportato dal *Simposio* platonico significa completezza, è di certo qui sinonimo di malformazione e imperfezione. Il Demiurgo gnostico si vede infatti attribuire sovente tratti femminili, come debolezza e mancanza di forma, in quanto la femminilità era, nell'evo antico, connessa alla materia; invece, la sua nascita da Sophia *Prounikos* in certi testi, nonché altre varianti del mito, come la violenza su Eva, testimoniano a sufficienza la connotazione sessuale dell'impurità di cui gli gnostici ritenevano investito, almeno in alcune correnti, questo ente. In quanto aborto, Jaldabaoth è infine portatore di un'androginia negativa, intesa come mancanza di forma e

¹Cfr. C.Spicq, *Entolé, Lexique Théologique du Nouveau Testament*, Fribourg, CERF, 1991, coll.521-23.

²Cfr. G.Kittel, εἰκὼν, *GLNT*, vol.III, coll.139-184.

³Cfr. la parte filosofica, pp.217-45.

⁴Cfr. *Kepheus, Der neue Pauly*, vol.VI, col.422.

⁵Cfr. *Prometheus, Der kleine Pauly*, vol. IV, coll.1174-77.

⁶Cfr. *Iapetos, Der neue Pauly*, vol.V, col.861.

perfezione (ben diversa da quella degli esseri divini, compimento di ogni perfezione)¹. La natura abortiva va quindi di pari passo con quella androgenica.

Il seguito del testo è quanto mai oscuro: in particolar modo, non si capisce bene che cosa siano i « dodici flauti ». Il mandeismo proibisce e svaluta la musica: nella *Ginza lamina* 5,3,183-90, numerosi strumenti caratterizzano svariati mostri delle tenebre, mentre in 3,124,5-22 sono espressamente citati i flauti². Il mandeismo potrebbe quindi avere sviluppato temi gnostici più antichi; in questo caso, i « dodici flauti » potrebbero essere i dodici arconti principali che governano i livelli descritti nelle righe seguenti e tradurre (anzi, parodiare) il tema filosofico-pitagorico della « musica delle sfere »: cioè, Kronos governa su tutti gli arconti planetari, ciascuno dei quali produce il proprio suono, che incombe per l'appunto a Kronos di accordare. Secondo la Lancellotti (che parla di « dodici tube »), avremmo qui un'immagine dello zodiaco:

*...Il compito di questa potenza è quello di armonizzare i cammini delle costellazioni in modo tale che procedano secondo un ordine prestabilito.*³

Le righe seguenti sembrano alludere al dominio posseduto da Kronos sui fenomeni atmosferici, ma l'interpretazione è complicata non solo dallo stato lacunoso del testo, ma anche dalle congetture di Marcovich. Egli integra ad es. ὄμβρον sulla base di Hdt. 4,50,3; id.8,12,2; *Gb.* 38,25; *Pr.* 28,3. Λάβρος è infatti attribuito soltanto di acqua e venti, preferibilmente impiegato per l'impetuosità delle condizioni atmosferiche⁴; ἀναφορά indica il salire delle esalazioni di vapore o l'ascesa di un astro rispetto all'equatore o anche l'ascendente⁵. Il dominio di Kronos è chiaramente meteorologico-meteorologico-astrologico.

Quanto all'azione attribuitagli di « sigillare », σφραγίζειν, Marcovich propone un rimando a *Pistis Sophia* 75,108,29, dove il verbo sta ad indicare l'azione di bloccare e rendere inoffensivi gli arconti. Ma ivi l'atto è attribuito al Salvatore, mentre qui è verosimilmente espressione del controllo del Demiurgo sulle sfere planetarie, di cui egli impedisce l'accesso alle anime. Nei riti gnostici, il sigillo rappresenta una sorta di lasciapassare di cui l'anima può avvalersi per attraversare le sfere arcontiche, utile persino allo stesso Salvatore gnostico⁶. Questi arconti sono detti « satrapi », nome dei governatori dell'impero persiano, desunto forse dalla Bibbia o, comunque, dall'uso mediorientale, il che dà ragione a quanti, tra gli studiosi, ritengono che gli gnostici equiparassero la loro cosmologia al sistema politico del tempo⁷.

La potenza del Chaos ha una figlia, Tifonica, che sovrintende a tutte le acque: il suo nome è derivato da Tifone (o Tifeo), il gigante personificazione delle violente forze della natura che per i Greci corrispondeva all'egiziano Seth (cfr. Her. 2,144 ; Plut. *Is.et Os.* 358), ma di probabile origine asiatica, come i tanti mostri ctonii, avversi alle divinità celesti. Tifone, mostro generato da Gea, la Terra, in Esiodo, *theog.* 820-80, possiede cento teste di serpente; nell'*Inno ad Apollo* 306 e 352, è figlio di Era, da lei partorito in odio a Zeus; successivamente, esso perseguiterà gli dei olimpi e sarà ucciso da Apollo: si tratta quindi del parto di una dea-madre primordiale, in odio ad un'economia

¹Si veda E.Aydeet Fischer-Müller, *Yaldabaoth: the Gnostic Female Principle in its Fallness*, *Novum Testamentum* 32 (1990), pp.79-95.

²Cfr. E.Albrile, *Hieronymus Bosch e i Mandei*, in *La tentazione gnostica...*, op.cit., pp.123-44.

³M.G.Lancellotti, *I Perati, un esempio di cosmologia gnostica*, in D.Pezzoli Olgiati-F.Stolz, *Cartografia religiosa. Organizzazione, codificazione e simbologia dello spazio nei sistemi religiosi = Religiöse Kartographie. Organisation, Darstellung und Sysmbolik des Raumes in religiösen Symbolsysteme*, Bern, P.Lang, 2000, pp.131-56, cit. p.145.

⁴Cfr. λάβρος, Liddell-Scott, vol.II, col.1022.

⁵Cfr. ἀναφορά, Liddell-Scott, vol.I, col.125.

⁶Cfr. E.Albrile, *Dante tra il Tigri e l'Eufrate*, in *La tentazione gnostica...*, op.cit., pp.83-122 (103-4).

⁷Cfr. la parte sociale, pp.486-96.

religiosa di tipo solare-maschile¹. Progressivamente, grazie anche all'identificazione con Seth, esso venne a rappresentare il male *tout court*.

Il nome semitico aggiuntivo di questo ente, Chorzar, è rimasto forzatamente oscuro: se ne intuisce tuttavia, la sonorità semitica e l'*allure* magica². Il suo corrispondente classico (per così dire, essoterico) è Poseidon, fratello di Zeus e dio del mare e delle tempeste, connesso ai terremoti, alle sorgenti, e all'ambito ctonio ed acquatico in genere: era logicamente venerato soprattutto nelle città di mare³.

Gli eoni al seguito di Poseidon sono tutti, più o meno, legati all'elemento fluido: Glauco, sicuramente la divinità marina in cui si tramutò un pescatore dopo aver inghiottito un'erba magica, dotata di facoltà profetiche e che possedeva un oracolo a Delo assieme alle Nereidi⁴; Melicerte, figlio di Ino ed Atamante, trasformato pure lui, assieme alla madre, in divinità marina (Palaimon) dopo la morte, avvenuta perché Ino, per salvarsi dal *raptus* del marito, si gettò in mare. A lui ed alla madre (divenuta Leucotea) ricorrevano i marinai in pericolo; molto venerato a Corinto, secondo Pausania era il dedicatario dei giochi Istmici (cfr. 2,1,3)⁵. Troviamo poi Nimrod, personaggio biblico (cfr. *Gen.*10,8-9), noto come "grande cacciatore" e primo sovrano della storia del mondo, pagano, ma tradizionalmente associato dall'*haggadah* sia al Diluvio che all'inimicizia con Abramo⁶.

Livello successivo dei pianeti

Dopo una lacuna, troviamo un'altra entità, di cui non è fornito il nome semitico, ma il cui nome greco è Kore, figlia di Zeus e Demetra, detta anche Persefone, che fu rapita da Ades mentre raccoglieva fiori su di un prato in Sicilia e resa regina degl'inferi (di qui la lunga ricerca di Demetra, che approdò così ad Eleusi). Su ordine di Zeus, il dio dell'aldilà dovette cederla però alla madre per una parte dell'anno. La dea era venerata di solito in coppia con la madre e ad Eleusi gl'iniziati rappresentavano ritualmente la disperata ricerca della fanciulla; il tema ispirava anche le note feste Tesmoforie. Chiaramente connessa all'ambito ctonio, alla coltura del grano, all'Ade, ma anche al matrimonio e alla vita delle fanciulle, Kore possedeva un ruolo salvifico nei misteri eleusini e nelle lamine auree orfiche; nell'orfismo ella è il frutto dell'incesto tra Zeus e Rhea-Demetra e da Zeus ella stessa concepisce a sua volta Dioniso⁷. Qui prevale forse il suo lato infero.

Abbiamo qui un'oscuro riferimento ad una « piramide a dodici angoli », segnato però da lacune che ne rendono pressochè impossibile la comprensione: viene da pensare allora al dodecaedro, che rappresenta, fin dall'epoca di Pitagora, la sfera del cosmo. Nella tradizione pitagorico-platonica, il dodecaedro è uno dei cinque poliedri regolari, connessi ciascuno ad un elemento (tetraedro = fuoco, esaedro = terra, ottaedro = aria, icosaedro = acqua), salvo proprio il dodecaedro che corrisponde al tutto. Secondo Platone, esso rispecchia le ripartizioni cronologiche e comprende ogni elemento presente nell'universo (ne *Tim.* 55c sarebbe l'etere oppure l'elemento igneo); altrimenti, esso rimanda ai segni zodiacali e ai mesi⁸. Questa singolarità lo rendeva, nella sapienza pitagorica, prossimo a svariate proprietà fisiche, matematiche e sacrali⁹. Avremmo quindi la potenza del caos

¹Cfr. A.Ballabriga, *Le dernier adversaire de Zeus. Le mythe de Typhon dans l'épopée grecque archaïque*, *Révue de l'Histoire des Religions* 207 (1990), pp.3-30; M.L.Sancassano, *Il serpente e le sue immagini. Il motivo del serpente nella poesia greca dall'Iliade all'Oresteia*, Como, New Press, 1997, pp.77-96.

²Cfr. quanto detto sotto a proposito di Ekkabakkara, p.337.

³Cfr. *Poseidon*, *Der kleine Pauly*, vol. IV, coll.1076-79.

⁴Cfr. *Glaukos*, *Der neue Pauly*, vol.IV, coll.1090-91.

⁵Cfr. *Melikertes*, *Der neue Pauly*, vol.VII, col.1185.

⁶Cfr. il capitolo apposito, 143-57.

⁷Cfr. *Kore*, *Der neue Pauly*, vol.IX, coll.600-3.

⁸Cfr. Πύραμς, *Thesaurus*, vol.VII, col.2250.

⁹Cfr. I.Cervi-Brunier, *Le dodécaèdre en argent trouvé à Saint-Pierre de Genève*, *Zeitschrift für die Schweizerische Archäologie und Kunstgeschichte* 48 (1985), pp.153-56, in special modo p.154.

acquatico che circonda il cosmo e ne “vela di tenebre” la porta di accesso, mediante “colori” propri della notte. Secondo la Lancellotti, Chorzar-Poseidon sarebbe l’arconte che sovrintende alla fascia più esterna del cosmo, quella dei segni zodiacali oppure dell’etere¹.

Nonostante le lacune, sembra che Kore si ritrovi a capo dei 5 pianeti o almeno così essi vengono definiti esplicitamente: si tratterà probabilmente di Mercurio, Venere, Marte, Giove e Saturno, in quanto le vocali servivano agli astrologi antichi proprio per denominare i corpi celesti. Questi pianeti sono chiaramente connessi con la generazione che, come è noto, imprigiona gli esseri umani nel mondo infralunare; essi sono detti *leitourgoi* di Kore, quindi ministri, servitori di un’entità dalle caratteristiche ctonie, infere e generazionali².

Livello dell’aria I

Al livello seguente troviamo due nomi “impossibili”, Karfakasemeokeir ed Ekkabbakara, che Marcovich tenta di spiegare con alcuni passi biblici: Ekkas in *IIRe* 23,26 (cod. A) e due forme attestate in *ICr.* 9,15 (i codici presentano due varianti: A Bakbakar e B Bakar)³. Howard M.Jackson M.Jackson propone con cautela la derivazione di nomi del genere dalla tradizione delle *voces magicae* e dei *nomina barbara* propri dei riti magici. In questi casi esiste la possibilità di riconnettersi ad una radice semitica o, addirittura, di osservare il fenomeno già rilevato da Burkitt, secondo il quale il mago, che magari ignorava le lingue semitiche, si limitava a ripetere strutture, fonemi, spezzoni di parole trovati nei *Settanta* o in un’altra versione greca della Bibbia, affascinato com’era dal loro suono e dal senso di venerazione che essi ispiravano. I vocaboli preferiti erano terminanti in “bar” e ricchi di liquide, fonemi che, più di altri, evocavano un fascino sacrale⁴. Sovente, queste *voces magicae* erano considerate come epiclesi di divinità o altri enti soprannaturali e proclamate preventivamente ad operazioni magiche, il che ci riporta proprio al nostro contesto⁵. Inoltre, nei rituali di esorcismo, l’esorcista doveva sforzarsi innanzitutto di scoprire il nome del demone per poterlo privare del suo potere: di qui la necessità di disporre di una gamma molto ampia di nomi⁶. Se gli arconti sono la versione planetaria dei demoni, si possono ben comprendere gli sforzi dei Perati per scoprirne la denominazione.

Questi enti soprintendono all’aria (apparentemente) e vengono chiamati « dall’ignoranza » Cureti. Questi esseri mitici, nati dalla terra e abitatori delle caverne, legati alla caccia ed alla vita dei boschi, nonché rappresentanti di una fase di vita preistorica, badarono a Zeus per proteggerlo dal padre Crono; connessi alla sfera ctonia e dotati di poteri mantici, ben presto vennero associati ai Coribanti, al servizio di Cibeles⁷.

Livello dell’aria II

Il livello consacrato al “terzo arconte dell’aria”, associa esseri connessi a questo elemento. Innanzitutto, troviamo Ariel, in ebraico “leone di Dio” o “armento di Dio”, soprannome biblico di

¹Cfr. M.G.Lancellotti, *I Perati, un esempio di cosmologia gnostica*, art.cit., specie pp.145-46.

²Vocabolo impiegato in senso cristologico, oppure per i servi di Dio o il clero, ricorre pure per gli angeli, il che può portare in direzione gnostica: cfr. *Athenag.leg.* 10,3; *Clem.Al.strom.* 6,17; *exc.Thdot.* 27; cfr. Λειτουργός, *GPL*, col.796.

³Cfr. M.Marcovich ed., *Refutatio omnium haeresium* (Patristische Texte und Studien 25), Berlin-New York, W.de Gruyter, 1986, p.179, apparato delle fonti.

⁴Cfr. Howard M.Jackson, *The origin in Ancient Incantatory Voces Magicae of some Names in the Sethian Gnostic System, Vigiliae Christianae* 43 (1989), pp.69-79. Anche F.Wisse, *Gnosticism and Early Monasticism in Egypt*, in B.Aland ed., *Gnosis. Festschrift für Hans Jonas*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1978, pp.431-40, connette le sillabe e parole apparentemente prive di senso di numerosi scritti di Nag Hammadi a un tipo di scrittura esoterica.

⁵Cfr. D.E.Aune, *Magic in Early Christianity, ANRW* II,23,2, pp.1507-57, soprattutto pp.1549-51.

⁶Cfr.F.Brenk, *In the Light of the Moon: Demonology in the Early Imperial Period, ANRW* II,16,3, pp.2068-2145, specie p.2112.

⁷Cfr. Kureten, *Der neue Pauly*, vol. VI, coll.934-36.

Gerusalemme stessa (cfr. *Ger.* 29,1), nome proprio (*Esr.* 8,16) e impiegato in *Ez.* 43,15 nella descrizione del tempio del futuro; nella tradizione ebraica è l'angelo della domenica. Nella letteratura gnostica, a parte questo testo, è il signore del fuoco infernale in *Pistis Sophia* 102,256 e soprannome di Jaldabaoth in *Origine del mondo* 148,25. Nella superstizione tardo-antica compariva, associato ad un ruolo d'arcangelo, su amuleti (come quelli copti) e in formule magiche di scongiuro¹. L'associazione con l'aria si spiega però piuttosto male, a meno che gli gnostici, ed è l'ipotesi più probabile, non si siano affidati ad un'assonanza greco-latina (*aer*). Figurano poi nella lista Eolo, il signore dei venti descritto nell'*Odissea* (cfr. 10,1-79), che affidò ad Odisseo l'otre pieno di venti, poi aperto, con conseguenze catastrofiche, dai compagni di viaggio dell'eroe²; nonché Briareo, gigante nato da Urano e Gea e dotato di 50 teste e 100 braccia, che, assieme ai suoi fratelli, partecipò alla battaglia di Zeus contro i Titani³. Anche in questo caso può avere funzionato un'assonanza con il greco e il latino *aer*.

Livello del giorno e della notte

A questo settore vengono attribuite le dodici ore notturne (il termine *dodekaoros* è tipicamente astrologico⁴), il che lascia capire come mai esso sia stato affidato ad un personaggio sinistro quale Soklan, forse una variante di Saklas. Il *Vangelo degli Egiziani* presenta Soklan come un angelo creato per essere il Demiurgo e dominare sul caos, angelo che poi, per ignoranza, si erige a divinità incontrastata a scapito del Dio vero (cfr. 57,16; ib. 58,24); è a capo degli eoni pure nell'*Apocalisse di Adamo* 74,3, mentre in *Apocrifo di Giovanni* 11,17 il Demiurgo ignorante e presuntuoso porta tre nomi: Ialdabaoth, Saklas e Samael. Questo trittico ricorre anche nella *Triforme Protennoia*, dove indica il demone che domina il caos e gl'inferi, ma ha rubato la potenza che possiede Sophia; inoltre, *Ipostasi degli arconti* 95,7 considera questo nome come una traduzione di Jaldabaoth, che, androgino, per arroganza si ritiene l'unico Dio: ma Zoe, figlia di Sophia, ne rintuzza la superbia e dà origine a un angelo di fuoco che lo precipita nel Tartaro. Epifanio (cfr. *haer.* 26,10,1), discutendo la setta da lui definita "gnostici" e la loro suddivisione degli arconti in livelli differenti, menziona Saklas al secondo, collegandolo alla lascivia. Michl lo presenta come soprannome di Jaldabaoth⁵.

Sul versante pagano, l'estensore vi associa Osiride, dio egiziano dell'oltretomba, ucciso e fatto a pezzi dal fratello Seth, fratello e sposo di Iside, padre di Horus, iniziatore della civiltà. A livello astrologico, Osiride è assimilato ad Orione, opposto al Grande Carro (Seth) e unito a Sirio (Iside), come guida delle stelle dei decani; in seguito, la sua vicenda fu identificata con le fasi lunari o con quelle delle stagioni e dell'inondazione del Nilo⁶. Sotto il suo dominio compaiono numerosi eoni che richiamano vicende abbastanza tenebrose della mitologia greca: Admeto, re di Fere, in Tessaglia, argonauta, sposo di Alceste che perse e riconquistò grazie all'intervento di Eracle, il quale non indietreggiò neanche di fronte a Thanatos pur di recuperare la defunta⁷, Medea, protagonista di un altro mito abbastanza funebre, maga nipote del Sole e coinvolta nell'impresa degli Argonauti, nota assassina prima del fratello Absirto e del re Pelia per amore di Giasone, poi, per vendetta contro il medesimo, dei suoi figli⁸; Elleno, eroe eponimo degli Elleni, figlio di

¹Cfr. Engel, in *RLAC*, vol.V, coll.53-322, col.204.

²Cfr. Aiolos, *Der neue Pauly*, vol.I, coll.43-45.

³Cfr. Briareus, *Der kleine Pauly*, vol.I, col.944.

⁴Cfr. F.Boll, *Sphaera. Neue griechische Texte und Untersuchungen zur Geschichte der Sternbilder*, Leipzig, Teubner, 1903 (Nachdruck), p.310. Qui A.Bouché-Leclercq ha visto un riflesso della concezione egiziana dei decani-*chronokratores*, che, in tal caso, controllano le ore del giorno e della notte: cfr. A.Bouché-Leclercq, *L'astrologie grecque*, op.cit., p.462, nota 3.

⁵Cfr. Engel, art.cit., col.215.

⁶Cfr. Osiris, *Der neue Pauly*, vol. IX, col.85. Per l'identificazione con Orione, cfr. F.Boll, *Sphaera*, op.cit., pp.164 e 310.

⁷Cfr. Admetos, *Der neue Pauly*, vol.1, col.118.

⁸Cfr. Medeia, *Der neue Pauly*, vol. VII, coll.1091-93.

Deucalione e Pirra, padre di Doro, Xuto ed Eolo; da Xuto sarebbero discesi a loro volta Ione ed Acheo, per cui si riunisce così tutta la popolazione greca in un unico albero genealogico¹; Aithousa, infine, figlia di Nettuno. Questi due ultimi eoni restano tuttavia abbastanza difficili da spiegare.

Livello del giorno

Affidato alla notissima dea Iside, titolare di uno dei culti misterici più diffusi nell'antichità², sposa e sorella di Osiride e madre di Horus, dea fondatrice della cultura, della legislazione e della civiltà, catasterizzata nella stella Sirio, questo livello riunisce i nomi di varie personalità legate alla dinastia Lagide. Come vedremo tra breve, nonostante l'opinione contraria di Bleeker, non è affatto significativo rinvenire queste divinità e personalità egiziane nel documento peratice, così da reperirne possibili relazioni con l'Egitto³.

Il testo attribuisce le dodici ore notturne a Soclan (Osiride), mentre le ore diurne vengono affidate ad Euno, per i profani Iside, a sua volta rappresentata dalla costellazione del Cane (Sothis o Sirio)⁴. Secondo Malaise, Jaldabaoth coinciderebbe qui col dio egiziano Osiride, secondo un ribaltamento simile a quello subito dal Dio dell'Antico Testamento⁵: in realtà, gli dei egiziani sono qui radunati assieme ad altri di tutti i punti cardinali tra gli arconti che ostacolano il cammino dell'anima verso il Pleroma, quindi non stupisce che essi ricevano una valutazione negativa.

Per quanto riguarda i membri della dinastia tolemaica citati al rango di eoni, troviamo qui o Tolomeo I Soter, il fondatore della dinastia, figlio di Lagos e Arsinoe, generale e satrapo di Alessandro Magno in Egitto, dal 305 re e oggetto di onori divini (appare singolare che qui si indichi il nome di sua madre), oppure l'omonimo figlio di quest'ultimo, il Filadelfo, sposo della sorella Arsinoe⁶; Didime, la favorita di Tolomeo II Filadelfo, di origine etiopica, cui è forse dedicato il carme dell'*Antologia Palatina* V,210⁷; Cleopatra, nome banale nella dinastia lagide, a tal punto da rendere difficile capire di chi si tratti in questo caso: forse della più nota, Cleopatra VII, ultima regina d'Egitto, morta suicida dopo la sconfitta nella battaglia di Azio, salutata in vita come "nuova Iside"⁸; infine Olimpiade, quinta moglie di Filippo II di Macedonia e madre di Alessandro⁹.

Il rapporto tra misteri isiaci e gnosticismo è stato molto discusso dagli studiosi; tuttavia, il fatto che questi personaggi egiziani vengano declassati al rango di arconti, probabile effetto del culto dinastico, lascia pensare che l'estensore del testo non accordi loro una grande importanza. Come afferma Malaise:

¹Cfr. Hellen, *Der neue Pauly*, vol. V, col.299.

²Cfr.J.Leclant, *Aegyptiaca et milieux isiaques. Recherches sur la diffusion du matériel et des idées égyptiennes*, ANRW ANRW II,17,3, pp.1692-1709; Isis, *Der neue Pauly*, vol.V, coll.1125--32.

³C.K.Bleeker, *The Egyptian Background of Gnosticism*, in U.Bianchi ed., *Le origini dello gnosticismo. Colloquio di Messina, 13-18 aprile 1966* (Studies in the History of Religions 12), Leiden, Brill, 1967, pp.230-36, specie p.236.

⁴Per l'identificazione tra Iside e l'astro del Cane, cfr. F.Boll, *Sphaera*, op.cit., pp.208-16. Nel *De Iside et Osiride* di Plutarco, Sirio è la stella preminente tra quelle di cui Ormazd, il dio del bene zoroastriano, ha adornato il cielo (cfr. 47,370a). Plutarco adegua così alla mentalità greca Tishtrya, l'astro splendido di Ahura Mazda: cfr. J.Ries, *Plutarque historien et théologien des doctrines dualistes*, in J.Ries et alii edd., *Gnosticisme et Monde Hellénistique...*, op.cit., pp.146-63, in particolare p.151.

⁵Cfr. M.Malaise, *Isisme et gnosticisme*, in J.Ries et alii edd., *Gnosticisme et Monde hellénistique...*, op. cit., pp.47-60, specie pp.48-50.

⁶Cfr. Ptolemeus, *Der neue Pauly*, vol.IV, coll.1217-18.

⁷Cfr. Didyme, *Der neue Pauly*, vol.III, col.550. Su questa figura, cfr. A.Cameron, *Two Mistresses of Ptolemy Philadelphus 1. Didyme and Asclepiades*, *Greek, Roman and Byzantine Studies* 31 (1990), pp.287-95, soprattutto pp.289-91 e F.M.Snowden, *Asclepiades' Didyme*, *Greek, Roman and Byzantine Studies* 32 (1991), pp.239-53 che identificano la favorita del sovrano con la Dydime cantata da Asclepiade, probabilmente etiopica e nera (secondo Snowden). Il nome, stando a Cameron, è tipicamente egiziano, dato che i gemelli erano molto frequenti *in loco*. Dydime era effettivamente egiziana, come ricordato nelle memorie di Tolomeo Evergete II.

⁸Cfr. Kleopatra, *Der neue Pauly*, vol.VI, coll.585-94.

⁹Cfr. Olympias, *Der neue Pauly*. vol.VIII, coll.1184-85.

*L'influence égyptienne sur les systèmes gnostiques chrétiens est somme toute assez extérieure et se ramène souvent à l'emprunt d'images et de symboles par le cosmologies et eschatologies gnostiques.*¹

Non è assolutamente da escludere che il nostro testo provenga dalla zona microasiatica solo per via della menzione di tutte queste divinità e personalità egiziane, anzi: l'Egeo e parte dell'Asia Minore furono in mano tolemaica durante il III sec., e i traffici marittimi perdurarono intensi anche in seguito, legando all'Egitto le isole Egee e la Ionia². Le attestazioni del culto di divinità egiziane in zona microasiatica sono, a dir poco, abbondanti, specie per il II d.C., in contemporanea con la diffusione del cristianesimo. Tra l'altro, Walters, afferma che cristianesimo e culti egizi erano le uniche forme religiose orientali affermatesi ad Efeso: d'altro canto, la popolarità di dei come Iside ed Osiride è attestata anche per zone dell'Egeo non immediatamente dipendenti dai Tolomei, quali Rodi:

*....Spontaneous expansion, which commerce and trade facilitated, coupled with the related desire of cities to show friendliness to the Ptolemies – often communicated through adopting the Alexandrian deity – accounts for the wide dissemination of the Egyptian cults in the Aegean basin in the third century BCE.*³

Tra l'altro, la regina Arsinoe era oggetto di venerazione ad Alicarnasso⁴, mentre l'esistenza di un *serapieion* ad Efeso è documentata a partire dal II sec. d.C.⁵. Ben attestato è il culto delle divinità egiziane anche a Pergamo: tra l'altro, Koester osserva come, dopo due secoli di ristagno, si assista ad un vero e proprio *boom* di religiosità egiziana nell'Asia Minore del II sec. d.C., in parallelo al successo di divinità « universali » come Asclepio o lo stesso Dio cristiano, o alla notevole enfasi conferita alla religiosità imperiale⁶.

Ciò che colpisce di questa serie di eoni, è che sono menzionati solo personaggi legati alle prime fasi della dinastia tolemaica, per meglio dire, l'epoca del Soter e del Filadelfo. Ora, se il documento fosse stato redatto in terra egiziana, esso avrebbe potuto beneficiare di una conoscenza più vasta della dinastia stessa, quindi menzionare anche sovrani divinizzati più sconosciuti al di fuori dell'Egitto: sembra invece che l'estensore si limiti a quelli che potevano essere noti nel suo ambiente (in tal senso, si comprende pure la menzione di Cleopatra). Perché quest'interesse circoscritto? Credo che una buona risposta potrebbe trovarsi nel fatto che proprio il Filadelfo regnò su varie zone dell'Asia Minore e delle isole prospicienti durante il III sec. a.C.: avremmo così in questa lista di eoni una reminiscenza del culto dinastico noto agli abitanti microasiatici grazie alla dominazione tolemaica del III sec. a.C., dominazione inaugurata dal Soter, consolidata dal Filadelfo e che però si interruppe subito dopo Tolomeo III Evergete. Se poi i Perati fossero in qualche modo

¹La citazione e una buona discussione del problema si trovano in M.Malaise, *Isisme et gnosticisme*, art.cit.

²Cfr. A.Magris, *L'idea di destino nel pensiero antico. Volume secondo. Da Platone a S.Agostino* (Università degli Studi di Trieste, Facoltà di magistero 15), Udine, Del Bianco Editore, 1985, p.506. Per il culto di divinità egizie in zona, cfr. David Magie, *Egyptian Deities in Asia Minor in Inscriptions and on Coins*, *American Journal of Archeology* 57 (1953), pp.163-87 (sulla sudditanza politica imposta dai Tolomei nel III sec., cfr. pp.163-64); H.Koester, *The Cult of the Egyptian Deities in Asia Minor*, in H.Koester ed., *Pergamon. Citadel of the Gods. Archaeological Record, Literary Description, and Religious Development* (Harvard Theological Studies 46), Harrisburg, Trinity Press International, 1998, pp.111-33; su Efeso in particolare G.Hölbl, *Zeugnisse ägyptischer Religionsvortellungen für Ephesus* (EPRO 73), Leiden, Brill, 1978 e J.C.Walters, *Egyptian Religions in Ephesos*, in H.Koester ed., *Ephesos. Metropolis of Asia. An Interdisciplinary Approach to its Archaeology, Religion, and Culture* (Harvard Theological Studies 41), Valley Forge, Pennsylvania, Trinity Press International, 1995, pp.281-309 (sulla vicenda politica relativa, pp.285-86).

³Cfr.J.C.Walters, *Egyptian Religions in Ephesos*, art.cit.; cit.p.286.

⁴Cfr.David Magie, *Egyptian Deities in Asia Minor...*, art.cit., p.171.

⁵Cfr.David Magie, *Egyptian Deities in Asia Minor...*, art.cit., p.173.

⁶Cfr. David Magie, *Egyptian Deities in Asia Minor...*, art.cit., pp.175-76; H. Koester, *The Cult of the Egyptian Deities in Asia Minor*, art.cit.

legati ad Efeso, bisognerebbe allora ricordare che Cleopatra risiedette a lungo in questa città assieme ad Antonio prima di Azio: difatti, i due soggiornarono nella città del Caistro, dove tenevano il loro quartier generale, proprio nel 33/32 a.C.¹.

Livello del culto frigio

Questo livello è invece dominato da Rea, la Gran Madre frigia, i cui misteri si diffusero sul litorale micro-asiatico fin dal VI sec. a.C. e che fu poi identificata con la madre di Zeus. Il suo rituale arrivò a Roma nel 204 a.C. ed era notoriamente associato a riti orgiastici e alla pratica dell'autoevirazione, ma il suo sviluppo portò col tempo ad una connotazione misterica sempre più consistente². Si noti anche che Rea è considerata qui una potenza « destra », quindi collocata sul lato favorevole³. A Efeso, Cibele era venerata sulle pendici nord-orientali del monte Pione: gli scavi archeologici hanno restituito una messe di documentazione relativa⁴.

Tra i suoi eoni troviamo, ovviamente, Attis, dio frigio legato ai cicli naturali della rinascita, la cui morte veniva pianta da Cibele e seguita (come in numerosi altri miti del Vicino Oriente, rispecchianti il ciclo della generazione naturale) dalla sua resurrezione: influssi neo-platonici (e, probabilmente, anche cristiani) spostarono sempre di più l'accento su quest'ultimo aspetto. I Neoplatonici vi intravidero anche un'allegoria dei rapporti tra corpo ed anima, materia e spirito; Attis fu trasformato così in un dio cosmico, di carattere solare⁵. La tradizione frigia narrava della follia ed ed autoevirazione in cui la dea lo aveva gettato allorché egli volle sposare la figlia del re Mida di Pessino⁶. È noto come un inno a lui intitolato sia al centro del documento naasseno di Ps.Hipp.*elench.* 5,7,13-15, probabile testimonianza di sincretismo gnostico analoga a quella fornita dai Perati. Seguono altri personaggi del mito frigio: Migdone, mitico re ed eroe eponimo frigio, alleato di Priamo⁷, ed Enone, ninfa fluviale della Troade, amata da Paride prima di Elena⁸.

Livello dei misteri eleusini

Ancora oltre, troviamo una serie di personaggi legati ai misteri eleusini. L'arconte principale è infatti, secondo "l'ignoranza", proprio Demetra, figlia di Kronos e di Rhea, sorella di Zeus, madre di Persefone. Legata al frumento e alla sua coltivazione, tanto che le era consacrata la Sicilia, luogo di produzione frumentaria assai noto nell'antichità, divinità ctonia e, sovente, infernale, Demetra era pure la patrona delle donne sposate e niente altro che un'ipostasi della Madre Terra. L'inno omerico dedicatole narra il mito del rapimento della figlia da parte di Ade e delle sue peregrinazioni alla ricerca della fanciulla, per spiegare eziologicamente la nascita dei misteri eleusini, i più antichi di Grecia, e l'alternarsi delle stagioni: ad Eleusi infatti la dea, che aveva provocato una spaventosa carestia su tutta la terra, fece rinascere per la prima volta il grano e affidò a Trittolemo il compito di diffonderne la coltura. La sua iconografia la presenta, sin dall'età arcaica, come caratterizzata da velo, fascia che copre il capo, spighe, falce⁹.

¹Cfr. J.C.Walters, *Egyptian Religions in Ephesos*, art.cit., pp.288-89; M.M.Parvis, *Archaeology and St.Paul's Journeys in Greek Lands. Part IV Ephesus, The Biblical Archaeologist* 8 (1945), pp.62-73, specie p.66.

²Cfr. *Rhea, Der neue Pauly*, vol.VI, coll.950-56.

³Sulla connotazione favorevole della destra e sfavorevole della sinistra, cfr. A.Bouché-Leclercq, *L'astrologie grecque*, op.cit., p.174.

⁴Cfr. M.Aurenhammer, *Sculptures of Gods and Heroes from Ephesos*, in H.Koester ed., *Ephesos. Metropolis of Asia. ...*, op.cit., specie, pp.255-57.

⁵Sul culto connesso cfr. G.Thomas, *Magna Mater and Attis*, ANRW, II,17,3, pp.1500-35.

⁶Cfr. *Attis, Der neue Pauly*, vol. II, coll.247-48.

⁷Cfr. *Mygdon, Der neue Pauly*, vol.VIII, col.568.

⁸Cfr. *Oinone, Der neue Pauly*, vol. VIII, col.1147.

⁹Cfr. *Demeter, Der neue Pauly*, vol. III, coll.420-26.

Più arduo comprendere il significato del nome semitico o “barbaro” di questo arconte: il testo presenta il misterioso *Bena*. Stando al *Thesaurus Graecae Linguae*, questa è l'unica attestazione del genere in tutta la grecità antica, almeno fino al V sec. d.C.¹. Ho ipotizzato allora che possa trattarsi di un'abbreviazione del nome della nota dea tracia Bendis, magari sottoposto ad uno scambio di suffissi sentiti come femminili (-a al posto di -dis). La dea era piuttosto popolare in Asia Minore, specie in Frigia e Bitinia, e uno dei suoi simboli iconografici più frequenti era la falce².

Il confronto con la diffusione e la formazione dei suoi teofori rende però la cosa abbastanza dubbia, dato che questi ultimi restano confinati all'area tracia e alle zone limitrofe (come la Troade), dopo un pallido successo in Grecia e in Attica solo intorno al V sec. a.C., quando la dea pervenne ad Atene, senza contare il fatto che i teofori stessi non mostrano alcuna forma del nome della dea comparabile a quella qui esaminata³. Maggiori possibilità sono offerte dal confronto con la radice da cui sembra derivare il nome stesso della dea, il traco-frigio grecizzato *bennos*, “lega culturale”, connesso al culto frigio di Zeus Bennios, cui era attribuita la protezione proprio delle comunità rituali; la radice è la medesima indoeuropea del tedesco *binden*, *verbinden*, e dell'inglese *to bind*, per cui la forma originaria sarebbe dunque un **bend-nos*, da “legare”, da cui deriverebbe anche il nome della città tracia *Benna*, da **bend-na*, probabilmente “lega, comunità”. Le grafie di quest'ultimo nome di città sono varie: oltre al già citato *Benna*, abbiamo anche *Beina* e *Bena*. Quindi avremo *Bšnna*, ma anche *Bšna*, proprio come nel nostro testo. Bendis stessa sarebbe la dea del coniugio, delle unioni e della fertilità; l'origine traco-frigia presunta del vocabolo sarebbe perfettamente coincidente con una possibile collocazione dei Perati in Asia Minore⁴.

Questo livello è ovviamente consacrato a personaggi legati al culto eleusinio: abbiamo così Celeo, che accolse Demetra in cerca di Persefone e le affidò la cura del piccolo Demofonte; dopo l'epifania della dea le eresse il primo tempio, così da essere considerato l'iniziatore vero e proprio dei misteri (per quanto avesse attentato alla vita di Trittolemo)⁵. Quest'ultimo è invece, come già ricordato, colui che apprese dalla dea la coltivazione del grano nella piana di Eleusi; in seguito fu considerato una divinità agricola. L'iconografia gli attribuiva le spighe e uno scettro, ma pure un carro trainato da draghi, come quello della dea. Ritenuto normalmente figlio di Celeo, secondo gli Orfici era invece nato da Oceano e Gea nel corso di una battaglia cosmica; secondo un'altra tradizione, sempre orfica, rappresentava il passaggio dalla cultura pastorale a quella agricola, in quanto era stato in grado di indicare a Demetra il luogo della scomparsa di Kore, ricevendone così in premio le spighe⁶. Troviamo poi Misur, che, assieme al fratello Sydyk, è ricordato da Filone di Biblo nella genealogia degli eroi fenici civilizzatori (cfr. *Eus.praep.evang.* 1,10,13). Figlio di Misur era considerato il dio egiziano Thoth, corrispondente al greco Hermes e anch'egli responsabile della civiltà umana. Marcovich rimanda in ogni caso pure ad una serie di passi biblici in cui è menzionata un'omonima pianura della Palestina: difatti non è assurdo pensare che il forte sincretismo di questa setta potesse confondere le due cose (cfr. *Dt.* 3,10; *Gios.* 13,9-21; *Ger.* 31,21)⁷. L'ultimo arconte è

¹Il controllo è stato effettuato sul *Thesaurus Graecae Linguae*, Silver Mountain, 1993-99⁴.

²Cfr. Z.Gočeva, *Der Bendiskult und die Beziehung zwischen Thrakien und Kleinasien*, in M.B.de Boer e T.A.Edridge edd., *Hommages à Maarten J.Vermaseren. Recueil d'études offert par les auteurs de la Série Études préliminaires aux religions orientales dans l'Empire romain à Maarten J.Vermaseren à l'occasion de son soixantième anniversaire le 7 avril 1978* (EPRO 68), vol. I, Leiden, Brill, 1978, pp.397-404 (con bibliografia molto interessante); D.Popov, *Essence, origine et propagation du culte de la Déesse thrace Bendis*, in *Dialogues d'histoire ancienne* 1976 (Centre de recherches d'histoire ancienne 21), Paris, Belles Lettres, 1976, pp.289-303. Bendis era la controparte femminile del Cavaliere tracio, ma le fonti l'equiparano in parte a Cibele: tale ella deve essere stata all'origine, nient'altro che una delle epifanie della Grande Madre. Di sicuro era legata alla fecondità e alla vegetazione e gli autori greci le assimilavano le dee più varie.

³Cfr. O.Masson, *Les noms théophores de Bendis en Grèce et en Thrace*, *Museum Helveticum* 45 (1988), pp.6-12.

⁴Cfr. H.Schwabl, *Zum Kult des Zeus in Kleinasien (II). Der phrygische Zeus Bennions und Verwandtes*, *Acta Antiquae Academiae Scientiarum Hungaricae* 39 (1999), pp.345-54.

⁵Cfr. *Keleos*, *Der neue Pauly*, vol.VI, col.384.

⁶Cfr. *Triptolemos*, *Der kleine Pauly*, vol. V, coll.964-66.

⁷Cfr. *Misur*, *R.E.*, vol. 15/2, col.2051.

Prassitea, che Marcovich, nell'apparato delle fonti, identifica con la moglie di Celeo e madre di Trittolemo citata in Apollod. 1,5,1, figura connessa quindi pure ai riti eleusini.

Livello destro del fuoco

La potenza destra del fuoco, con potere sui frutti, indica il calore positivo, quello che promuove la crescita e non distrugge. Il nome dell'arconte prepostovi è Mena: dovrebbe trattarsi del dio Men, divinità anatolica, con probabili origini persiane, di carattere lunare. Molto venerato in Anatolia, dove le monete a lui dedicate superano per numero persino quelle di Mithra, era raffigurato con abbigliamento frigio e in maniera simile ad Attis. I suoi principali santuari si trovavano nel Ponto, ad Antiochia di Pisidia e a Karoura; il culto conobbe il suo acme tra I e III sec. d.C. e fu sfruttato per motivi ufficiali dalla classe dirigente romana¹. Forse, in quanto dio lunare, possedeva anche connotazioni di fertilità.

Gli eoni che accompagnano questo livello sono in gran parte nomi di magi, oppure di personaggi legati al mondo della magia in varie zone del mondo allora conosciuto: s'intende che la magia è considerata qui in maniera positiva. Per quanto riguarda Boumegas, Marcovich rimanda all'antico persiano "Gau-mata", ma non è stato per il momento possibile reperire altre delucidazioni². Ostanes è invece il nome di vari dignitari della corte persiana, ma soprattutto, di una sorta di teologo che avrebbe accompagnato Serse in Grecia e lo avrebbe istigato all'incendio dell'Acropoli di Atene (cfr. Cic.leg. 2,26); secondo Plinio (cfr.nat.hist. 30,8) avrebbe introdotto l'occultismo persiano nell'Ellade ed esisteva una vera e propria famiglia di maghi di questo nome in Persia. Per questo e dati i suoi legami con Zoroastro, fu considerato nel Mediterraneo ellenico uno dei rappresentanti della religione persiana. Assieme a Zoroastro, infatti, era ritenuto l'inventore dell'oroscopo e della settimana planetaria, in cui ogni giorno era associato a un pianeta e questo ad un demone o angelo. Apuleio (apol. 90) lo menziona tra i maghi (assieme a Mosé!). Il nome avrebbe poi indicato quest'ultima categoria per antonomasia e sarebbe stato attribuito ad una moltitudine di scritti apocrifi, trattati di astronomia, magia naturale, alchimia, persino incantesimi di livello triviale³.

Hermes Trismegistos è ovviamente il dio greco Hermes, cui già nella Grecia classica veniva attribuito un ruolo di iniziatore della cultura e di mediatore misterico. Assimilato alla divinità egiziana Thot, Hermes Trismegistos (cioè "tre volte grande", dalla triplice invocazione cultuale che gli veniva rivolta) figura come pseudonimo degli autori cui risale il complesso della letteratura ermetica. Essa trasmette una particolare visione del cosmo (già attestata dal *Timeo*) e una corrispondente via di salvezza: l'uomo è separato dal cielo delle stelle fisse, patria del suo spirito, dai sette cieli planetari, che sono da attraversare; già Eratostene del resto, riteneva la lira a sette corde, inventata da Hermes, come simbolo dell'armonia delle sfere. I papiri magici tardo-antichi prescrivono di conseguenza varie vie per l'estasi (visione della divinità) e il viaggio astrale che permette all'iniziato di superare le sette sfere; nei testi Hermes è spesso invocato come elargitore della sapienza e considerato in pratica come corrispondente del persiano Zoroastro che, almeno nella cultura ellenistica, era ritenuto il prototipo del mago. Il *corpus* (che comunque risulta da una scelta d'epoca tarda, dovuta ad autori cristiani) comprende 17 scritti di carattere filosofico-teologico, intrisi del platonismo medio tipico dell'età imperiale, commisto a volte con motivi alchemici, magici ed astrologici. Abbiamo inoltre lo scritto latino *Asclepius*, tramandato nel *corpus* di Apuleio, 40 testi e frammenti ricavati da Stobeo e tre opere in copto ritrovate a Nag Hammadi. A

¹Cfr. E.N.Lane, *Men: A Neglected Cult of Roman Asia Minor*, ANRW II,18,3,2, pp.2161-74.

²Nell'apparato delle fonti lo studioso cita infatti in proposito I.Markwart, *Orientalia*, 50 (1930), testo rimasto tuttavia irreperibile.

³Cfr. *Ostanes*, *Der kleine Pauly*, vol.IV, coll.371-73; K.Preisedanz, *Ostanes*, R.E., 18/2, coll.1609-42.

tutto ciò si aggiunge una congerie di scritti di carattere popolare, come il *Kuranides*, che tratta delle virtù occulte di piante, pietre ed animali¹.

Per quanto riguarda il nome successivo, Marcovich espunge il sigma finale, ma non è detto che ciò sia necessario. Si tratta infatti dei *Curetes*, popolazione di Creta legata al culto di Zeus². Segue Petosiris, astrologo e sacerdote egiziano, citato sempre in coppia con Nechepso: ad essi, venne attribuita una serie di scritti di carattere astrologico, velati di misticismo, risalente al 150-120 a.C. Al di là dell'argomento astrologico (decani, segni zodiacali, oroscopi ecc.), è interessante osservare in essi l'interesse per la iatromatematica, cioè l'arte medica esercitata su basi astrologiche. A Petosiris solo viene attribuita la sfera di Petosiris, cioè un cerchio in cui al richiedente veniva predetto il futuro, vita e morte, sulla base del valore numerico attribuito alle lettere del suo nome³. Segue Zodarion, nome oscuro riportato dal codice P; Bidez e Cumont congetturano Zenarion, nome di un mago dell'oriente ellenizzato. Marcovich suppone invece l'equivalenza con Oannes, un entità del mito caldaico, per metà uomo, per metà pesce, apportatore di civiltà e identificabile con il dio Ea, residente nella profondità delle acque e associato alla saggezza e alla costellazione dell'Acquario. Da notare che esso è citato pure in Ps.Hipp.*elench.* 5,7, ovvero nella notizia sui Naasseni⁴. Berosso, sacerdote di Bel dell'epoca di Alessandro Magno, scrisse i *Babyloniakà* o *Caldaikà*, dedicati ad Antioco I Soter (coreggente con Seleuco I fin dal 293 a.C.) e contenenti la storia di Babilonia dalla cosmogonia al presente a lui contemporaneo. Eusebio ne conserva dei passi per il tramite di Alessandro Poliistore nel suo *Chronicon* (versione armena), oppure, tramite Giuseppe, nella *Praeparatio evangelica*. Secondo alcuni studiosi, tracce di Berosso sarebbero presenti nel III libro degli *Oracoli Sibillini*: era infatti un autore molto interessante per Ebrei e cristiani, date le convergenze tra la sua opera e la Bibbia. Esisteva comunque nell'antichità pure la tradizione di una sua scuola astrologica a Cos, di cui parlano Vitruvio, Seneca, Plinio il Vecchio, Aezio, Giuseppe, Cleomede, Censorino; avrebbe quindi avuto la funzione di tramite tra la cultura babilonese e la Grecia⁵.

Astrampsuchos, è invece il nome di vari magi persiani, cui erano attribuiti anche degli apocrifi, senza contare conoscenze mantiche e astrologiche⁶. Infine, troviamo Zoroastros, fondatore della religione persiana, collocato dalle speculazioni greche 6000 anni prima di Platone e da quelle iraniche nel 1768 a.C., ma che nacque invece probabilmente nel 599 ca. a.C. in Battriana e fu destinato al sacerdozio. A trent'anni, dopo un periodo di digiuno e preghiera nel deserto, avvertì una sorta di vocazione religiosa e divenne un fiero oppositore della religione mitraica. Rifugiatosi presso Istaspe, di qui iniziò la sua predicazione, che guadagnò numerosi seguaci tra la nobiltà, fino alla conversione di Istaspe stesso e della sua corte. Secondo la tradizione, sarebbe morto a 77 anni, divorato da un fuoco disceso dal cielo; di qui la sua collocazione in questo brano. Si ricordi anche l'adorazione davanti al fuoco sacro, tipica del culto zoroastriano. In Occidente il suo insegnamento fu confuso (come dimostra il presente brano) con magia ed astrologia⁷.

Livello sinistro del fuoco

¹Cfr. *Hermes e Hermetische Schriften, Der neue Pauly*, vol. V, coll.426-34 e W.Gundel-H.G.Gundel, *Astrologoumena. Die astrologische Literatur in der Antike und ihre Geschichte* (Sudhoffs Archiv 6), Wiesbaden, F.Steiner Verlag GMBH, 1966, pp.309-311 (a 10-27 si trova discussa la letteratura esclusivamente astrologica attribuita a Hermes).

²Cfr. *Curetes, Oxford Latin Dictionary*, vol.I, coll.474-75.

³Cfr. *Petosiris, Der kleine Pauly*, vol.IV, coll.36-37; W.Kroll, *Petosiris, R.E.*, 19/1, col.1165; W.Gundel-H.G.Gundel, *Astrologoumena...*, op.cit., pp.27-36; F.Boll, *Sphaera...*, op.cit., pp.372-76.

⁴Cfr. *Oannes, R.E.*, vol.17/2, coll.1677-79.

⁵Cfr. *Berosos, Der kleine Pauly*, vol.I, col.1548; *Berosos, Der neue Pauly*, vol.II, coll.579-80 e il principio del capitolo sull'astrologia, pp.294-97.

⁶Cfr. E.Riess, *Astrampsuchos, R.E.*, 2/2, coll.1796-1797.

⁷Cfr. *Zoroastros, Der kleine Pauly*, vol.V, coll.1561-62. Sulla conoscenza della religione persiana e dei suoi magi nell'occidente classico, cfr. A. De Jong, *Traditions of the Magi. Zoroastrianism in Greek and Latin Literature* (Religions in the Graeco-Roman World 133), Leiden – New York – Köln, Brill, 1997.

È il livello che rappresenta la potenza distruttiva (sinistra, quindi sfavorevole) del fuoco: ne troviamo a capo, ovviamente, Efesto, il dio di questo elemento e della metallurgia. Corrispondeva a Vulcano e al dio egiziano Ptah ed era considerato padre dei Cabiri¹. Tra i suoi eoni, troviamo Erittonio, nato dal suolo attico e dallo sperma del dio durante un tentativo di violenza proprio da parte di Efesto contro Atena²; Achille, il notissimo eroe della saga troiana, figlio di Peleo e Teti, che la madre cercò di rendere immortale immergendolo nel fuoco o nello Stige, molto venerato in Troade e nella Ionia d'Asia, ma anche celebre per il suo carattere impulsivo, quindi « igneo »³; Capaneo, uno dei Sette contro Tebe, folgorato da Zeus per la sua blasfemia⁴; Flegias, colpevole dell'incendio del tempio di Apollo a Delfi⁵; Meleagro, celebre eroe vincitore della caccia al cinghiale calidonio, morto allorché la madre, adirata per il fatto che il figlio avesse ucciso i suoi zii, ne incenerì il tizzone cui era legata la sua vita⁶; Padouel, forse un nome d'angelo; Encelado, il gigante, nato dal Tartaro e da Gea, che combatté contro Zeus e ne fu condannato a giacere sotto l'Etna; Raphael, in ebraico "Dio ha guarito", angelo di Dio e protagonista del libro di Tobia, nella letteratura intertestamentaria uno dei quattro principi degli angeli, connesso dalla tradizione rabbinica con il sole e con la domenica, il "giorno del sole", nonché con il calore del giorno. Nel *Diagramma degli Ofiti* di *Cels.* 6,30 ha la forma di un drago. Nei papiri magici presiede al secondo cielo, mentre Suriel al terzo; frequentissime sono le occorrenze del suo nome anche negli amuleti e nelle formule di scongiuro copte⁷. Infine leggiamo il nome di Suriel, "Dio è la mia roccia", nome di persona in *Num.* 3,35, spesso associato (o sostituito) ad Uriel. Gli Ofiti di Origene lo collocano nel loro diagramma (cfr. *Cels.* 6,30), attribuendogli la forza di una toro. Nella superstizione copta e nelle sue formule di scongiuro, è l'angelo che presiede alla volontà⁸. Dopo di lui, compare Onfale, già introdotta in *Ps.Hipp.elench.* 5,26,22-32, nella cosmologia del *Libro di Baruch*: Elohim (cielo, elemento spirituale) è in lotta con Eden (terra, materia) nel tentativo di liberare la scintilla divina prigioniera dell'uomo materiale; la lotta è mutuata dai loro angeli, rispettivamente Baruch e Naas; tra gli altri personaggi (per lo più biblici) messi disperatamente in atto da Baruch allo scopo di recuperare l'elemento pneumatico, figura pure Ercole, vittima tuttavia della seduzione dell'inviata di Naas, Onfale appunto. Se qui appaiono figure la cui vicenda ricorda l'effetto distruttore del fuoco, anche Onfale, come rivela il resto evidente del *Libro di Baruch*, assume un significato negativo; la presenza di nomi d'angelo tra di essi non dice niente di buono per l'interpretazione dell'angelologia ebraica.

Livello delle Moire

Dominato dalla menzione di queste divinità (Klotho, Lachesi ed Atropo), connesse inesorabilmente al destino, di natura ora olimpica, ora ctonia ed ineluttabili persino con gli dei⁹, il penultimo livello sembra un concentrato di tutte le disgrazie annoverate nella mitologia e tragedia greca: vi compare infatti la celebre, sventurata casata di Priamo, perita nella guerra di Troia¹⁰; l'analogamente sfortunata casata di Laio, il padre di Edipo, la cui vicenda era segnata da parricidio, incesto e guerre fratricide ed aveva dato spunto ad innumerevoli tragedie¹¹; Ino, altra protagonista di una drammatica vicenda, che, per salvarsi dal marito Atamante impazzito, il quale già aveva ucciso

¹Cfr. *Hephaistos*, *Der neue Pauly*, vol. V, coll.352-56.

²Cfr. *Erichthonios*, *Der neue Pauly*, vol.IV, coll.66-67.

³Cfr. *Achilleus*, *Der neue Pauly*, vol.I, coll.76-81.

⁴Cfr. *Kapaneus*, *Der neue Pauly*, vol.VI, col.256.

⁵Cfr. *Phlegyas*, *Der neue Pauly*, vol.IV, coll.791-92.

⁶Cfr. *Meleagros*, *Der neue Pauly*, vol.VII, coll.1177-79.

⁷Cfr. *Engel*, art.cit., coll.252-54.

⁸Cfr. *Engel*, art.cit., coll.235-36.

⁹Cfr. *Moira*, *Der neue Pauly*, vol.VIII, coll.340-43.

¹⁰Cfr. *Priamos*, *Der kleine Pauly*, vol.IV, coll.1127-29.

¹¹Cfr. *Laios*, *Der neue Pauly*, vol.VI, coll.1066-67.

Learco, il figlio maggiore di Ino, si gettò in mare con il minore, Melicerte, e fu trasformata nella dea Leucotea¹; Autonoe ed Agave², figlie di Cadmo ed Armonia e sorelle di Ino, appartengono invece al ciclo tebano e guidano il corteo di baccanti nell'omonima tragedia di Euripide ove, per via della maledizione di Dioniso (che vuole vendicare la madre e loro sorella Semele), straziano inconsapevoli il corpo di Penteo, figlio di Agave (Autonoe è però anche la madre dello sventurato Atteone³); Atamante, cui si è già fatta allusione sopra, al centro di una complessa saga familiare in cui ciascuna delle sue tre mogli successive, tra cui Ino, cercava di eliminare i figli della precedente, con ovvio moltiplicarsi di equivoci e tragici errori⁴; Procne, protagonista di una tetra vicenda in cui il marito violentava la sorella Filomela e Procne, per vendicarla, gli imbandiva le carni del figlio Iti⁵; le Danaidi, le 50 figlie di Danao, che, per sfuggire alla persecuzione dei cugini, figli di Egitto, li uccisero durante la prima notte di nozze, quindi furono condannate nell'Ade a riempire un contenitore bucato⁶; le Pleiadi, figlie di Pelia, ingannate da Medea e quindi involontarie artefici della morte del padre, che aveva perseguitato il nipote Giasone, ma successivamente catasterizzate⁷. Queste poche linee contengono, come già osservato, una *summa* di tutte le disgrazie possibili repertorate nella mitologia greca e sembrano quindi veicolare l'idea di un destino negativo, da abbattere mediante l'*ascensio animae*.

Livello di Eros

L'ultimo livello degli arconti è dedicato ad Eros, il che implica il collegamento con la generazione. Eros, despota incontrastato di uomini e dei, in Esiodo rappresenta una potenza primordiale che nasce spontaneamente dal Caos (cfr. *theog.* 116-22). La concezione orfica, secondo cui questo dio scaturiva da un uovo cosmico e quella veicolata dal *Simposio* di Platone non sono estranei agli sviluppi nello gnosticismo⁸.

Gli eoni qui indicati sono tutti chiaramente connessi con la vita amorosa: Paride, figlio di Priamo e di Ecuba, principe troiano e seduttore di Elena, arbitro della contesa tra le dee sul monte Ida, e prediletto da Afrodite⁹; il bellissimo Narciso, talmente bello da rifiutare tutte le profferte d'amore e celebre vittima dell'amore di se stesso, morto quindi languendo sulla propria immagine riflessa in una fonte¹⁰; Ganimede, fatto rapire, per la sua bellezza, da Zeus onde fungere da coppiere degli dei¹¹; Endimione, eroe dei cicli microasiatici, che narrano del suo amore con Selene e dell'eterna giovinezza ottenuta dalla dea per lui grazie ad un eterno sonno, ma ritenuto anche l'iniziatore dell'astronomia (cfr. *Plin.nat.hist.* 2,6,43)¹²; Titono, divinità della luce e del giorno, di probabile origine anatolica, sposo di Eos, dea dell'aurora, da cui ottenne l'immortalità, ma non l'eterna giovinezza, per cui si coprì progressivamente di rughe¹³; Icario, eroe attico, al centro di un poema eziologico sull'elargizione da parte di Dioniso del vino agli esseri umani, ucciso dai suoi vicini

¹Cfr. *Ino*, *Der neue Pauly*, vol.VII, col.110.

²Cfr. *Agave*, *Der neue Pauly*, vol. I, coll.243-44.

³Cfr. *Autonoe*, *Der neue Pauly*, vol. II, col.360.

⁴Cfr. *Athamas*, *Der neue Pauly*, vol.I, coll.155-57.

⁵Cfr. *Procne*, *Der neue Pauly*, vol.IV, coll.1162-63.

⁶Cfr. *Danaos*, *Der neue Pauly*, vol.III, coll.307-8.

⁷Cfr. *Pelias*, *Der neue Pauly*, vol.IX, 493-94.

⁸Cfr. *Eros*, *Der neue Pauly*, vol.IV, coll.89-91. Per il materiale archeologico relativo ad Eros nella città di Efeso, cfr. M.Aurenhammer, *Sculptures of Gods and Heroes from Ephesos*, art.cit. 262-63.

⁹Cfr. *Paris*, *Der kleine Pauly*, vol.IV, coll.514-16.

¹⁰Cfr. *Narkissos*, *Der neue Pauly*, vol.VIII, coll.712-14.

¹¹Cfr. *Ganymedes*, *Der neue Pauly*, vol.IV, coll.781-82. Eratostene, *Katasterismoi* 26, lo identifica con l'Acquario; divenne per i cristiani esempio sommo d'immoralità.

¹²Cfr. *Endymion*, *Der neue Pauly*, vol.III, col.1027. Boll lo identifica nella costellazione della Bilancia quale probabile analogo di Adone in F.Boll, *Endymion als Sternbild*, *Archiv für Religionswissenschaft* 20 (1921), pp.479-81.

¹³Cfr. *Tithonos*, *Der kleine Pauly*, vol.V, col.869.

ubriachi, ma catasterizzato nella costellazione di Boote¹; Leda, moglie di Tindaro, re di Sparta, amata da Zeus sotto forma di cigno e madre di vari figli, fra cui Clitemnestra, Elena e i Dioscuri²; Amimone, amata da Poseidon³; Teti, celebre figlia di Nereo ed appartenente al corteo delle Nereidi, Nereidi, sposa di Peleo perché il figlio nato da lei (Achille) sarebbe divenuto più forte del padre⁴; le le Esperidi, che custodivano, al di là dell'Oceano, i pomi dorati e il giardino degli dei, simbolo della giovinezza, dell'amore e della fecondità, dono della Terra a Zeus ed Era per le loro nozze e luogo dello spotalizio stesso, giardino poi raggiunto da Eracle in una delle sue fatiche⁵; Giasone (l'integrazione proposta da Marcovich è infatti inutile), eroe protagonista dei poemi di Apollonio Rodio e Valerio Flacco, prediletto di Afrodite ed Eros, grazie al cui aiuto sedusse Medea; e, infine, la coppia di Ero e Leandro, giovani innamorati divisi dall'Ellesponto, la cui vicenda finì tragicamente⁶. Si noti che alcuni di questi soggetti, così prossimi alle saghe amorose mitologiche, erano molto apprezzati nell'arte imperiale, come Endimione, Leda, Ero e Leandro, Narciso; l'elenco stesso sembra un condensato delle *Metamorfosi* di Ovidio.

I Perati ed il sincretismo

Al termine di questa rassegna, appare evidente come la setta peratica abbia cercato di situare coerentemente la religiosità pagana di tutti i quattro punti cardinali entro un sistema sufficientemente ben strutturato. In certo qual modo, i Perati hanno quindi cercato di integrare la religione gentile e di giustificarla all'interno di un pensiero di orientamento genericamente cristiano. Il capitolo successivo, dedicato per l'appunto all'interpretazione astrologica di questa lista, ne concluderà l'esposizione, chiarendo il ruolo negativo di questi arconti; tuttavia, è già possibile affermare che il documento *Proasteioi* tenta un abbozzo di inculturazione del dato cristiano, rappresentato principalmente dal documento esegetico di Ps.Hipp.*elench.* 5,16, in ambito pagano, quasi a giustificare entro un orizzonte universalistico l'esistenza del politeismo, ancorché contrassegnato, lo vedremo, in senso prettamente negativo. Se infatti gli dei del paganesimo esistono per i cristiani (e i giudei) solo in quanto demoni, essi possono essere sistemati nei cieli planetari inferiori alla dimora del Dio vero. La Pagels aveva quindi interpretato correttamente la testimonianza di Ps.Hipp.*elench.* 5,12, intendendo che i Perati rimanevano all'interno della comunità cristiana, camuffati⁷.

Il risultato di tale tentativo di inculturazione sfocia però, visibilmente, nel sincretismo, ovvero in una commistione di elementi di matrice diversa, commistione che non giunge ad un'armonizzazione completa e che porta invece i suddetti elementi a cozzare gli uni contro gli altri, tradendo la natura del primitivo messaggio cristiano, nonché della cultura pagana. Come infatti risulta evidente, una prospettiva del tutto pagana viene qui affiancata ad un documento a base cristiana come quello esegetico (ancorché non rigorosamente ortodosso) di *elench.* 5,16; il cristianesimo neotestamentario ignora il concetto di ascesa planetaria qui introdotto e quale verrà spiegato nella sezione successiva; in breve, il paganesimo rimane un elemento estraneo al cristianesimo e non del tutto « digerito ».

Il sincretismo antico è frutto dell'incontro tra Oriente e grecità fin dall'epoca dell'impresa di Alessandro Magno: dal punto di vista religioso, le divinità orientali vennero integrate, poco per volta, entro un complesso di carattere misterico, che assunse sempre più tratti sistematici; tuttavia,

¹Cfr. *Ikarios*, *Der neue Pauly*, vol.V, col.927-28.

²Cfr. *Leda*, *Der neue Pauly*, vol. VI, coll.1218-19.

³Cfr. *Amymone*, *Der neue Pauly*, vol. I, col.635.

⁴Cfr. *Thetis*, *Der kleine Pauly*, vol.V, coll.765-66.

⁵Cfr. *Hesperiden*, *Der kleine Pauly*, vol.II, coll.1117-18.

⁶Cfr. *Hero*, *Der neue Pauly*, vol. V, coll.454-55.

⁷Cfr.E.H.Pagels, *The Johannine Gospel in Gnostic Exegesis: Heracleon's Commentary on John*, New York-Nashville, Abingdon, 1973, pp.12 e 22.

non mancava una forte tendenza alla confusione, alla « teocrazia »¹. Questa deve essere stata una tentazione ricorrente per i cristiani di origine gentile, che non sapevano tagliare del tutto i ponti con il oro passato ed erano abituati ad una cultura di carattere sincretistico.

Williams ha contestato di recente una definizione dello gnosticismo improntata al “parassitismo” e proposto invece una alternativa e più neutra, che parla degli gnostici come “innovatori”, i quali ricamavano su di una tradizione data². Interrogandosi poi sul grado di successo e di ampliamento dei gruppi gnostici, inferiore a quello dei cristiani, egli si è chiesto il perchè di questo scarso successo. Per spiegare il fallimento gnostico egli ha fatto quindi ricorso al modello di Stark, che pone tra i requisiti per la sopravvivenza di un movimento religioso un medio livello di tensione con l’ambiente circostante: ovvero, il gruppo deve distaccarsene in maniera sufficiente ad affermare la propria nuova identità, ma anche non esagerare questo stacco in senso troppo radicale. A ciò si aggiunge la necessità di un governo forte, nonché di una buona mobilitazione tra gli adepti, assieme ad una fitta rete relazionale interna, il che rimanda ad una struttura organizzativa solida e ben costruita³. Vedremo oltre come sia stato proprio questo il “tallone d’Achille” degli gnostici⁴; quanto al livello di tensione con il contesto, esso era indubbiamente basso ed incline al sincretismo. Brani come Ireneo, *haer.* 1,6,3 sono stati richiamati insistentemente per spiegare come gli gnostici fossero in genere più aperti all’ambiente pagano che i cristiani; la medesima *social conformity*, come la definisce Williams, spiega il rifiuto del martirio, la consumazione di idolotiti, l’inclinazione al paganesimo.

Secondo Frend, gli gnostici, per quanto legati al segreto iniziatico, rifiutavano di rischiare il martirio come i cristiani, martirio che vedevano in accordo con la politica demiurgica; inoltre, erano spontaneamente prossimi alla religiosità pagana, soprattutto a quella misterica e astrologica, nonché allo stile delle scuole filosofiche ellenistiche: lo gnosticismo era quindi un fenomeno prettamente sincretistico, senza contare che il sincretismo era tipico del II sec. Ireneo, *haer.* 1,24,5 narra infatti che gli gnostici non si facevano problemi a consumare gl’idolotiti, in quanto si muovevano su di una linea maggiormente conformistica rispetto alla società pagana. Frend ritiene quindi il martirio più corrispondente all’esclusivismo della tradizione giudaica; lo gnosticismo inoltre, consuetamente poco organizzato, faceva a meno di una norma di fede esigente⁵.

Anche Theissen considera lo gnosticismo come una risposta maggiormente accomodante data da alcuni cristiani al mondo pagano circostante, onde, soprattutto, evitare i rischi della persecuzione: gli gnostici non ritenevano necessaria la confessione pubblica, né il martirio, svalutavano la Passione mediante una prospettiva docetica, non si facevano scrupolo a nutrirsi di idolotiti. Insomma, gli gnostici prevedevano quella che Theissen definisce una sorta di “privatizzazione della religione”, cioè una riduzione del cristianesimo alla sola sfera privata, ove esso, stando almeno all’esempio tratto dallo studioso dal carteggio tra Plinio e Traiano, non era perseguibile; al contrario, la versione gnostica del cristianesimo evitava lo scoglio della confessione pubblica e del riverbero cristiano sulla vita sociale, lasciata in mano al paganesimo. A questo, Theissen lega il successo dello gnosticismo durante il II sec.⁶. Dal canto suo, E. Pagels ha sottolineato come il

¹Cfr. J.L. Calvo Martínez, *Las astrología como elemento del sincretismo religioso del helenismo tardío*, in A. Pérez Jiménez ed., *Astronomía y astrología de los orígenes al Renacimiento*, Madrid, 1994, pp.43-86.

²Cfr. M.A. Williams, *Parasites? Or Innovators?*, in *Rethinking Gnosticism. An Argument for Dismantling a Dubious Category*, Princeton, University Press, 1996, pp.80-94.

³Il modello di Stark è proposto in M.A. Williams, *...and What they Left Behind?*, in M.A. Williams, *Rethinking Gnosticism....*, op.cit., pp.235-62, in specie p.239.

⁴Cfr. il capitolo sociale, pp.486-96.

⁵Cfr. W.H.C. Frend, *The Gnostic Sects and the Roman Empire*, *Journal of Ecclesiastical History* 5 (1954), pp.25-37. L’autore accetta però fondamentalmente la tesi di Bauer, secondo cui il sincretismo gnostico avrebbe prevalso nelle comunità cristiane (cfr. *infra*, pp.474-83): ciò non è necessario, anche se la tentazione del sincretismo deve essere stata lungi dall’essere infinitesimale nelle comunità dei primi secoli.

⁶Cfr. G. Theissen, *La religion des premiers chrétiens. Une théorie du christianisme primitif* (trad.fr.), Paris-Genève, CERF-Labor et Fides, 2002 (ed. originale tedesca Gütersloh, 2000), pp.372-78.

docetismo gnostico, o anche la separazione tra natura pneumatica e psichica del Cristo, inficiasse proprio la validità del martirio¹.

Per concludere, secondo l'espressione di Williams:

*...All that needs to be recognized is that they...were attempting...to reduce the distance between on the one hand elements of the inherited Jewish and/or Jesus-movement traditions, and on the other hand key presuppositions from the wider culture – including Platonic philosophy.*²

Se anche bisogna forse ridimensionare un poco l'idea che lo gnosticismo abbia avuto come motivazione basilare il tentativo di evitare la persecuzione, ritengo come fondamentalmente valida l'analisi di questi studiosi: lo gnosticismo, in questo caso quello peratico, è stata una risposta conciliante data da alcuni cristiani, alla realtà circostante pagana, una risposta che però procedeva ad una fusione indiscriminata, non a una sintesi armoniosa del dato cristiano con la cultura classica.

¹Cfr.E.H.Pagels, *Gnostic and Orthodox Views of Christ's Passion: Paradigms for the Christian's Response to Persecution*, in B.Layton ed., *The Rediscovery of Gnosticism. Proceedings of the International Conference on Gnosticism at Yale, New Haven, Connecticut, march 28-31, 1978. I Valentinianism* (Suppl. Numen 41), Leiden, Brill, 1981, pp.262-83.

²Cfr.M.A.Williams, *Anticomic World-Rejection ? or Sociocultural Accomodation?*, in *Rethinking Gnosticism...*, op.cit., pp.96-115, cit. 107.

Enkratismo e sessualità sacra tra i Perati

L'ultimo paragrafo della notizia dello Ps.Ippolito sui Perati (cfr. *elench.* 5,17) riporta alcune informazioni che pongono il problema del rapporto tra questa setta e la sessualità. Sappiamo, da molteplici fonti, che la nebulosa gnostica contemplava sia una componente ascetica piuttosto forte, ispirata ad un atteggiamento verosimilmente anticosmico, sia delle presunte tendenze libertine, tuttora in discussione tra gli studiosi. L'analisi della notizia lascia emergere elementi ambivalenti, per cui è difficile stabilire in quale direzione gli appartenenti si muovessero. Per meglio comprendere la situazione sarà dunque necessario tracciare una sintesi delle problematiche sessuali intorno al II sec. e, soprattutto, nello gnosticismo. Lo studio si articolerà quindi come segue:

1. Testo peratico studiato.
2. Stato della questione e opinioni dei (pochi) studiosi che si sono occupati del problema.
3. La problematica cristiana dell'*enkrateia* (= continenza, specie sessuale) e le sue radici: prospettiva platonica e classica in generale, biblica, giudaica e filonica.
4. Discussione sulla sessualità nello gnosticismo. In questa sezione approfitterò largamente dei copiosi risultati della recente ricerca condotta da M.A.Williams, volta a rimettere in discussione gli stereotipi tuttora in vigore a proposito del fenomeno gnostico, quali anti-cosmismo e determinismo (almeno per quanto riguarda le loro ripercussioni sulla tematica dell'*enkrateia*)¹.
5. *Status quaestionis* e discussione dell'ipotesi « libertina ».
6. Confronto con le concezioni anatomiche prevalenti nella scienza greco-romana del II sec. d.C., che offrono abbondanti riscontri sia per la pratica della continenza, che per quella di una sessualità piuttosto licenziosa in vari settori della religiosità pagana.
7. Ad eventuale sostegno dell'ipotesi « libertina » verranno offerti anche dei dati sulla religiosità tantrica, i cui rituali comportano singolari coincidenze con quelli descritti dagli eresiologi per gli gnostici libertini. Tale confronto è inoltre giustificabile sulla base della larga diffusione, nell'ambito della storia delle religioni, dell'assimilazione dello sperma alla luce, assimilazione che pare soggiacere anche al pensiero peratico.
8. Un ultimo termine di paragone sarà invece costituito dall'immaginario stoico, che sembra aver sviluppato una riflessione a sé sul tema dell'autodominio e dell'*enkrateia* in connessione con i simboli del serpente e del deserto, prediletti dalla sensibilità dei Perati.

¹Cfr. M.A.Williams, *Rethinking Gnosticism. An Argument for Dismantling a Dubious Category*, Princeton, University Press 1996.

Infine, l'analisi del contesto in cui si muovono i settari rileverà in modo più attento eventuali legami con l'Asia Minore e l'Egitto, i due ambienti culturali ritenuti più vicini allo sviluppo del gruppo peratico¹.

I Perati. Dati testuali

Il passo finale del *dossier* peratico introduce, insieme ad un accenno di antropologia gnostica, il problema del rapporto tra Perati e sessualità²: lo Ps.Ippolito, piuttosto scandalizzato, inferisce dalle allusioni degli gnostici ai loro misteri segreti, la turpitudine di queste pratiche; inoltre, dal paragone tra *Logos*, serpente e ruolo del midollo spinale nella generazione trae la convinzione che essi, sotto, sotto, si dedichino a eccessi licenziosi. Con questo quadro in mente, l'eresiologo aggiunge un riferimento esplicito al silenzio che avvolge il culto peratico.

Ovviamente, molti gruppi gnostici e misterici prevedevano per gli adepti l'obbligo al silenzio e Malaise cita vari motivi: la volontà di impressionare gl'iniziati, di velare con un'alone di mistero dottrine in realtà meno attraenti del previsto, il desiderio di mantenere integra la forza della rivelazione, che una diffusione incosciente avrebbe potuto compromettere e, soprattutto, l'esigenza di rispettare la sacralità del rivelato e delle realtà soprannaturali³.

Altre parti della notizia ampiano il quadro:

1. Il par. 12 riferisce che l'ultimo livello della realtà è quello proprio alla materia e agli esseri generati. La generazione fa parte quindi del gradino più basso dell'universo, rispetto all'ingenerato (primo) e all'autogenerato (secondo)⁴.
2. Eros, corrispondente alla generazione, rappresenta il livello più basso tra quelli in cui sono ripartiti i vari eoni di *elench.* 5,14⁵.
3. Il passo più significativo resta tuttavia 5,16,4-5 in cui si parla esplicitamente della necessità di oltrepassare il Mar Rosso e di abbandonare l'Egitto, identificati esplicitamente con la generazione. Come abbiamo visto, quest'allegoria dà il nome alla setta stessa e si colloca in una tradizione, che arriva fino a Origene ed oltre, di tono decisamente ascetico⁶.
4. Infine, sempre a 5,16,6 gli astri, identificati con gli dei della generazione, sono equiparati ai serpenti malvagi del deserto⁷.

Tutto ciò farebbe propendere per una tendenza ascetica: tuttavia, le riflessioni anatomiche summenzionate, nonché la "malignità" dello Ps.Ippolito lasciano supporre una possibile alternativa libertina. In ogni caso, il rifiuto esplicito della generazione implica quello della procreazione. Si aprono allora due possibilità.

1) O i Perati erano degli encrati in senso stretto.

2) Oppure, in linea con le ipotesi proposte da A.Rousselle e J.Montserrat-Torrents, oltreché con le pratiche di certi culti orgiastici asiatici, essi ammettevano dei rapporti sessuali sterili, volti alla raccolta dello sperma, ritenuto sostanza salvifica, e alla spermatodulia.

In ogni caso, le credenze dei Perati, e lo dimostra il passo succitato, erano fondate su conoscenze scientifiche piuttosto avanzate per l'epoca.

¹Sul presumibile legame tra Perati e Asia Minore ed Egitto, si vedano le pagine finali, pp.411-19 e 472-85.

²Cfr. Hipp.*elench.* 5,17,11-13 in M.Marcovich ed., *Refutatio omnium haeresium* (Patristische Texte und Studien 25), Berlin-New York, W.de Gruyter, 1986, p.187,51-61.

³Cfr. M.Malaise, *Isisme et gnosticisme*, in J.Ries ed., *Gnosticisme et monde hellénistique. Actes du Colloque de Louvain-la-Neuve (11-14 mars 1980)*, Louvain, Université Catholique-Institut Orientaliste Louvain-la-Neuve, 1982, pp.47-60, specialmente p.59.

⁴Cfr. Hipp.*elench.* 5,12,2-3 in M.Marcovich ed., *Refutatio omnium haeresium...*, ed.cit., p.173,5-16.

⁵Cfr. Hipp.*elench.* 5,14,10 in M.Marcovich ed., *Refutatio omnium haeresium...*, ed.cit., p.180,51-56.

⁶Cfr. M.Marcovich ed., *Refutatio omnium haeresium...*, ed.cit., p.182,20-29 e il capitolo alle pp.45-60.

⁷Cfr. M.Marcovich ed., *Refutatio omnium haeresium...*, ed.cit., p.183,30-34. Per la tematica astrologica cfr. però il capitolo apposito, pp.294-312.

Status quaestionis. *Le ipotesi di Albrile*

Alcuni studiosi hanno interpretato la reticenza di Ippolito come un'allusione velata a

...tecniche sessuali liberatorie, che affidano il riscatto delle parti pneumatiche dalla materia ad atti sessuali.

In tal senso orienterebbe pure l'analogia tra il Figlio e le "funzioni seminali", funzioni che caratterizzavano il cervello nella fisiologia antica¹. E. Albrile traccia in proposito un parallelo tra Perati e Quqiti, che concedevano ritualmente le loro mogli a qualsiasi straniero², pratica forse connessa con lo ἱερὸς γάμος e, quindi, atto simbolico del ricongiungimento della singola anima pneumatica col Salvatore. Secondo l'autore, le pratiche rituali di carattere sessuale sarebbero state tipiche della gnosi ofita³. Per i Perati, la struttura triadica dell'universo (Padre, Figlio, Materia) si rifletterebbe nella fisiologia umana (cervello, cervelletto, midollo spinale), ma riprenderebbe, a sua volta, i modelli astrologici di ripartizione dell'universo (centro o monade, potenze soggette alla declinazione e all'ascensione, zona della γένεσις). Lo studioso conclude ipotizzando un legame tra questa concezione e la citazione di *Gen.*30,37-39, il versetto sullo stratagemma con cui Giacobbe fece nascere bestiame pezzato: secondo Albrile la setta avrebbe pertanto impiegato un rito sessuale tramite il quale influire sulla qualità del feto, ovvero trasmettergli la natura pneumatica del Padre, contenuta nell'encefalo. In tal senso, lo studioso recupera l'analisi di Franco Michellini Tocci, secondo cui questi versetti di *Genesi* parevano assicurare agli antichi

...la possibilità di influire con la visualizzazione (o con l'immaginazione) sul frutto del concepimento⁴.

Infatti, prosegue F. Michellini-Tocci, come il Figlio trasmette alla materia le idee ricevute dal Padre per plasmarla, così il midollo trasmette allo sperma le qualità emesse dal cervello.

Tutta la difficoltà e l'abilità del praticante gnostico doveva consistere, dunque, nella capacità di concepire bene mentalmente per poter concepire altrettanto bene sessualmente, grazie alla mediazione del Serpente-midollo⁵.

Si potrebbe pertanto supporre l'esistenza di un rituale volto a influire sul concepimento nell'atto dell'unione fisica: in tal modo soltanto si sarebbe quindi ottenuta la generazione di uomini pneumatici.

Albrile ne ricava una concezione di fondo comune anche ad altri gruppi: il *Logos*, luce e serpente che proviene dall'alto, si unisce sessualmente alla materia, immaginata come una sorta di utero, onde liberare i semi divini in essa imprigionati. L'atto sessuale verrebbe ripetuto nelle orgie rituali per compiere il ritorno dell'anima al divino, per cui

¹Cfr. A.M.Nola, *Perati*, in *Enciclopedia delle religioni*, vol. IV, coll.1580-82 da cui proviene anche la citazione.

²Per tutta questa parte, cfr. E. Albrile, *Quqiti. Fenomenologia di una setta gnostica*, in *La tentazione gnostica. Saggi di storia e di filosofia religiosa*, Borzano (RE), 1995, pp.35-56, in particolare pp.46-56.

³Egli cita come parallelo gli Ofiti di Ireneo, secondo i quali Ialdabaoth avrebbe concepito dalla materia il *Nous*, ovviamente serpentiforme (cfr. *Iren.haer.* I,30,5). In realtà, non solo non si tratta di *Nous*, ma di *Nun*, ma per di più non si vede come questo particolare del racconto ofita possa essere connesso a rituali libertini.

⁴Cfr. F. Michellini Tocci, *La cosmogonia dei Perati e il gregge di Giacobbe (e Dante)*, in A. Mastrocinque ed., *Omaggio a Piero Treves*, Università di Venezia-Facoltà di Lettere e Filosofia "S. Sebastiano"/Padova, Ed. Antenore, 1983, pp.249-55; la citazione proviene da p.251.

⁵Cfr. F. Michellini-Tocci, *La cosmogonia dei Perati...*, art.cit., cit.p.254.

...il riscatto dal piano della generazione corporea è di fatto realizzato coinvolgendo la stessa energia che fonda il ciclo dell'esistenza¹.

....Per quanto sconcertante possa sembrare, questa identificazione di Gesù-serpente-sperma rappresenta l'aspetto centrale delle dottrine gnostico-ofitiche. Lo sperma viene identificato come l'essenza divina celata nell'uomo, anzi il Cristo stesso².

Presso i Naasseni, questa "verità" è suffragata da numerosi paralleli mitologici, tra cui eccelle Hermes, identificato (per via delle erme) con il fallo, chiamato *Logos* e psicopompo in quanto accompagnava le anime dalla zona superiore celeste a quella inferiore della generazione: ciò parrebbe ripetere il percorso dei meccanismi fisiologici, per cui, stando a questi eretici, l'anima (= soffio vitale, che si trasmette poi al seme) scenderebbe dal cervello verso la zona genitale e, tramite l'erezione, parrebbe ritornare verso l'alto³.

Albrile richiama pure la setta dei Fibioniti, confutata da Epifanio (cfr. *haer.* 26,10,9-11): durante i loro riti, dopo un primo *coitus interruptus*, essi avrebbero pronunciato in sequenza dei nomi arcontici, volti a catturare l'attenzione dell'arconte prescelto per oltrepassarne indenni la soglia nel corso del viaggio astrale salvifico verso la zona del Padre; nella pratica, si sarebbe trattato di uno stratagemma paragonabile a quello di Giacobbe, per cui il rito veniva a realizzare quanto programmato mentalmente prima dell'emissione del seme e attraverso quest'ultima. Successivamente, lo sperma sarebbe stato raccolto e consumato liturgicamente. Qualcosa di analogo si ritrova pure nel mito quqita e Albrile sottolinea come anche in quest'ultima setta gli influssi astrologici fossero particolarmente consistenti: sarebbe quindi all'opera un medesimo filone siro-mesopotamico.

...La gnosi in Siria...si è nutrita del retaggio culturale e religioso preesistente, elaborandolo però in una dimensione prettamente soteriologica e anti-cosmica.⁴

Confutazione della tesi di Albrile

Gli apporti sicuramente validi dello studioso italiano riguardano il confronto tra concezione peratica e fisiologia antica, confronto che, come vedremo sotto, è del tutto corretto, nonché l'applicazione alla notizia degli schemi astrologici: di certo, infatti, i Perati si prefiggevano di sfuggire al prepotere degli arconti, posti al di sotto del cielo del Dio supremo e responsabili della generazione. Molto interessante (e, pertanto, ripreso sotto), appare anche il confronto coi Fibioniti.

Tuttavia l'interpretazione complessiva di Albrile, per quanto possibile, non è assolutamente sicura. Innanzitutto, essa può risultare soltanto dal tono polemico dell'eresiologo: infatti, l'estensore afferma, lo si è osservato, con una certa malignità che "non ci è lecito" spiegare i misteri della setta; ma questa affermazione potrebbe rinviare semplicemente all'esclusione dei profani dai riti segreti del gruppo. Secondo M.Scopello, le notizie dei Padri sugli gnostici meritano, a livello dottrinale, una buona fiducia, ma, per quanto riguarda i costumi, esse sono spesso improntate a malevolenza e sospetto scandalistico⁵.

In secondo luogo, il testo esclude, con la generazione, la possibilità di procreare, quindi, la ricostruzione di Albrile, volta a spiegare come i Perati cercassero di concepire dei figli a immagine del *Logos*, sembra infondata (oltretutto, essa appare un poco complicata e artificiosa).

Inoltre, è vero che la sessualità pare rivestire tra i Perati un aspetto misterico e che l'analogia con il cervello potrebbe portare in quella direzione, né ciò è da escludere: ma la condanna della

¹Cfr. E.Albrile, *Quqiti* ..., art.cit., cit.p.53.

²Cfr. E.Albrile, *Quqiti*..., art.cit, cit.pp.49-50.

³Cfr. Hipp.*elench.* 5,7,28-29.

⁴Cfr.E.Albrile, *Quqiti*..., art.cit., cit.p.56.

⁵Cfr. M.Scopello, *Les gnostiques*, Paris, CERF, 1991, p.23.

generazione lascia apparire come più consone alla setta delle tendenze enkratite. E, in effetti, lo stesso Albrile ricorda che:

...La proprietà di fissare tutte le immagini concepite nel cervello...e di plasmare le idee prodotte "avviene" anche senza eiaculazione, anzi, più (lo sperma) è costretto nella sua "prigionia" all'interno dei vasi spermatici, e più elabora e modella le immagini fissate dal pensiero.¹

Siamo quindi nel regno delle pure ipotesi.

Infine, il parallelo con i Quqiti, di ambito siriano, potrebbe essere fuorviante, dato che i Perati sembrano meglio in contatto con la zona dell'Asia Minore e con la cultura alessandrina. Se però, come argomenterò altrove², i Perati sono da identificare con quegli Ofiti che celebravano l'Eucarestia con l'aiuto di un serpente, essi non potevano praticare anche una celebrazione paragonabile a quella dei Fibioniti, con consacrazione dello sperma. Tutt'al più, se *Logos* = serpente = bastone, il gioco sul motivo della verga potrebbe essere sfociato, in una seconda fase dell'evoluzione del gruppo, come tra gli assai prossimi Naasseni, in un'analogia di sfondo osceno, fino all'equazione con il fallo e lo sperma³.

Paralleli con altri gruppi religiosi del II sec. Naasseni e Sethiani

Il parallelo migliore, quello con i Naasseni, conduce però ad un problema analogo: non si sa se questi ultimi erano enkratiti, come sembra affermare la notizia (cfr. Ps.Hipp.*elench.* 5,9,10-11) e come hanno concluso alcuni studiosi⁴, o se praticavano rituali sessuali sterili, come sostiene Montserrat-Torrents, una possibilità che approfondiremo tra breve⁵. Duramente enkratiti erano pure i Sethiani (cfr. Ps.Hipp.*elench.* 5,19-22), non lontani dai Perati dato che, come sostiene il medesimo Montserrat-Torrents:

La génération de chaque individu particulier par la copulation d'un homme et d'une femme, qui véhiculent les puissances respectives de l'agent démiurgique et de la nature ou substrat....et, en général, toutes les manifestations de la sexualité, deviennent mauvais en tant qu'instruments de la corruption du divin,

per cui ogni fedele deve astenersi *de l'acte sexuel procréateur*.⁶

Marcioniti

¹Cfr. E.Albrile, *Quqiti*. ..., art.cit., cit.p.55.

²Cfr. il capitolo sugli Ofiti, pp.384-409.

³Sull'identità serpente-fallo, cfr. E.R.Goodenough, *Jewish Symbols in Greco-Roman Period*, vol. VI, New York, Bollingen-Pantheon Books, 1956, pp.16-17. L'autore ricorda che la *cysta mystica* dionisiaca conteneva spesso o il serpente, o il fallo, verosimili simboli di Dioniso stesso.

⁴Cfr. ad es., J.B.Frey, *L'état originel et la chute de l'homme*, *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 5 (1911), pp.507-45, oppure R.McL.Wilson, *Alimentary and Sexual Enkratism in the Nag Hammadi Tractates*, in U.Bianchi ed., *La tradizione dell'enkrateia. Motivazioni ontologiche e protologiche. Atti del Colloquio Internazionale, Milano, 20-23 aprile 1982*, Roma, Ateneo, 1985, pp.317-32, soprattutto p.329. In tal caso, l'evirazione implicherebbe l'eliminazione della parte materiale umana, per permettere il ritorno alla realtà pneumatica, sinonimo di perfezione e perciò caratterizzata dall'androginia. Di qui procederebbe la condanna dell'eros e della procreazione, che divide sempre più il principio divino imprigionato nella materia. Per il supposto enkratismo dei Naasseni, cfr. pure E.M.J.M.Cornelis, *Quelques elements pour une comparaison entre l'Évangile de Thomas et la Notice d'Hippolyte sur les Naassènes, Vigiliae Christianae* 15 (1961), pp.83-104.

⁵Cfr. J.Montserrat-Torrents, *La notice d'Hippolyte sur les Naassènes*, *Studia Patristica* 17/1 (1982), pp.231-42.

⁶Cfr. J.Montserrat-Torrents, *La notice d'Hippolyte sur les Séthiens*, *Studia Patristica* 24 (1993), pp.390-98, cit.p.397.

Un parallelo valido può essere istituito con i Marcioniti, di provenienza microasiatica e con cui i Perati condividono la *Protestexegese* e la tendenza anti giudaica¹. L'enkratismo di Marcione è testimoniato da Ireneo e da Clemente Alessandrino (cfr. *strom.* 3,3,12,1). Tali pratiche liturgiche e ascetiche rimanderebbero ad una fase arcaica di sviluppo della liturgia, in linea con quelle della Chiesa ortodossa del II sec.: ad esempio, il ripudio della carne potrebbe corrispondere al rifiuto dei sacrifici cruenti vetero-testamentari (un motivo forse condiviso dai Perati stessi²), oltretutto a generiche motivazioni ascetiche (la carne era ritenuta incoraggiare, come altri cibi succulenti, gli eccessi sessuali³). Perciò, al suo posto fu adottato il pesce, di ben altre risonanze evangeliche. I pasti marcioniti danno perciò l'impressione di una forte preoccupazione per la purezza (anche rituale) e di una sviluppata componente ascetica, in cui non sono esclusi elementi giudaici e giudaico-cristiani⁴.

Un legame enkratita tra Asia Minore ed Egitto

In ambito quartodecimano, quindi microasiatico, più precisamente nell'omelia anonima *In sanctum Pascha* 53,3, è tramandato il detto enkratita "distruggere le opere della donna". Clemente, a sua volta, lo cita in *strom.* 3,9,63,2 dal *Vangelo degli Egiziani*, di probabile ambiente enkratita egiziano: possiamo quindi supporre un legame tra i due contesti culturali⁵. Nello Ps.Ippolito la donna menzionata è Eva, anche se la sua figura sta a rappresentare l'essere umano femminile in genere, in quanto legato alla procreazione; Cantalamessa illustra egregiamente il contesto enkratita e protologico del passo e riconosce come, a differenza di Clemente, l'anonimo omileta asiatico fosse pienamente consapevole del suo senso⁶.

Secondo Van Eijk il complesso delle citazioni clementine dal *Vangelo degli Egiziani* si relaziona ad una sorta di escatologia realizzata: non solo gli enkratiti partecipavano già, grazie alla continenza, alla beata condizione finale, ma l'*eschaton* poteva essere reso più prossimo eliminando il matrimonio e la procreazione: un'idea, quella di abbreviare l'attesa della fine, che si ritrova in ambienti ebraici⁷. Anche il concetto che la donna, in quanto genitrice, sia legata alla *genesis* e al mondo della corruzione di quaggiù, mentre l'uomo all'etere futuro, è tipico di un ambiente giudeo-

¹L'argomento è purtroppo reversibile: anche i Cainiti nutrivano tendenze anti giudaiche e seguivano la *Protestexegese*, tuttavia le fonti ne riportano le pratiche libertine, in completa antitesi coi Marcioniti.

²Si ricordi in proposito che il Dio vetero-testamentario è connesso al sangue e ai sacrifici cruenti in *elench.* 5,16,9.

³Cfr. P.Brown, « *To Undo the Works of Women* »: *Marcion, Tatian, and the Enkratites*, in *The Body and Society. Men, Women, and Sexual Renunciation in Early Christianity*, New York, Columbia University Press, 1988, pp.83-102, soprattutto p.93: l'autore si occupa pure dell'ascesi marcionita. Cfr. anche R.McL.Wilson, *Alimentary and Sexual Enkratism...*, art.cit.

⁴Cfr. A.Stewart-Sykes, *Bread and fish, water and wine. The Marcionite Menu and the Maintenance of Purity*, in G.May-K.Greschat edd., *Marcion und seine kirchengeschichtliche Wirkung. Marcion and his Impact on Church History. Vorträge der Internationalen Fachkonferenz zu Marcion, gehalten vom 15.-18. August 2001 in Mainz* (Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur 150), Berlin-New York, De Gruyter, 2002, pp.207-20. L'autrice ipotizza che le conventicole marcionite avessero conservato la pratica giudaica della *cena pura* la vigilia del sabato.

⁵Per il testo e un commento allo stesso, cfr. P.Nautin ed., *Homélies pascales I. Une homélie inspirée du traité sur la Paque* (SC 27), Paris, CERF, 1950, p.181; cfr. poi C.Moreschini-E.Norelli edd., *Storia della letteratura cristiana antica greca e latina I. Da Paolo all'età costantiniana*, Brescia, Morcelliana, 1995, pp.110-11; C.Tibiletti, *Verginità e matrimonio in antichi scrittori cristiani* (Università di Macerata. Pubblicazioni della Facoltà di Lettere e Filosofia 15), Roma, G.Bretschneider ed., 1983, soprattutto pp.99-128, in questo caso pp.124-25; P.Pisi, *Genesis e phorà. Le motivazioni protologiche della verginità in Gregorio di Nissa e nella tradizione dell'enkrateia*, Roma, Ateneo, 1981, pp.134-35 e 143-45; R.Cantalamessa, *L'Omelia « In S.Pascha » dello Pseudo-Ippolito di Roma. Ricerche sulla teologia dell'Asia Minore nella seconda metà del II secolo* (Pubblicazioni dell'Università Cattolica del Sacro Cuore 16), Milano, Società ed. Vita e Pensiero, 1967, pp.296-302.

⁶Cfr. R.Cantalamessa, *L'Omelia « In S.Pascha »...*, op.cit., p.300.

⁷Cfr. T.H.C.Van Eijk, *Marriage and Virginité, Death and Immortality*, in J.Fontaine et C.Kannengiesser edd., *Epektasis. Mélanges Patristiques offerts au cardinal Jean Daniélou*, Paris, Beauchesne, 1972, pp.209-35, soprattutto pp.214-17.

cristiano affine a quello dell'opera pseudo-clementina¹. G.Sfameni Gasparro concorda con l'affiorare di tale prospettiva².

Non mi sembra superfluo osservare che il contesto di escatologia realizzata è tipico del Quarto Vangelo e potrebbe risalirvi, più o meno direttamente: inoltre esso si somma ad altre riflessioni, correnti nei primi due secoli, sull'opposizione tra il Cristo e i progenitori. Sembra anzi che il detto abbia percorso il suo tragitto dall'ambiente quartodecimano al *Vangelo degli Egiziani*: se nell'anonimo la "donna" è inequivocabilmente Eva, come del resto appare ovvio alla luce della tradizione biblica, l'apocrifo sembra aver elaborato ulteriormente sul versetto un'interpretazione di carattere assai più generale, implicante la femminilità e il suo rapporto con la procreazione. Si tratta dell'identità, impostasi progressivamente tra gli gnostici, sessualità = femminilità, identità di probabile tendenza enkratita e di cui parleremo meglio più oltre³. Credo pertanto più naturale, come come contesto originario dell'espressione, quello microasiatico, segnato da radici giudeo-cristiane e da simpatie enkratite.

L'enkrateia

Quello dell'*enkrateia* è un problema percepito acutamente nella Chiesa per tutto il corso del II sec. e oltre: in tal senso, il termine, pur indicando in greco forme di astinenza di ogni genere, venne a specializzarsi progressivamente, nella lingua cristiana, in direzione della continenza sessuale. Il rifiuto delle nozze e la tendenza alla castità completa possiedono però motivazioni diverse a seconda del gruppo che le propugna. Gli gnostici partono in genere da una prospettiva antisomatica e anticosmica, per cui rifiutano di generare altre vittime della materia e del Demiurgo; l'enkratismo vero e proprio, invece, non demiurgico, risale di solito a considerazioni protologiche, che intravedono nel peccato originale un legame con la sessualità. Tuttavia, si distinguono due correnti: una, quella enkratita estremista, tipica di Taziano, per cui la consumazione delle nozze è la colpa dell'Eden⁴; l'altra invece, propria dell'enkratismo moderato condiviso anche da tanti autori ortodossi, che ritiene il matrimonio solo una conseguenza della colpa originaria, conseguenza che, comportando la generazione, diviene sintomo di un'economia da superare⁵. In entrambi i casi, γάμος e γένεσις sono legati a φθορά e θάνατος e il binomio γένεσις-φθορά viene a caratterizzare il mondo di quaggiù, pur senza che si cada nell'anticosmismo proprio degli gnostici:

¹Cfr. T.Van Eijk, *Marriage and Virginity...*, art.cit., pp.216-17; E.Peterson, *Einige Beobachtungen zu den Anfängen der christlichen Askese*, in *Frühkirche, Judentum und Gnosis. Studien und Untersuchungen*, Rom-Freiburg-Wien, Herder, 1959, pp.209-20, in special modo pp.214-16, che cita numerose fonti.

²Cfr. G.Sfameni Gasparro, *Le motivazioni protologiche dell'enkrateia nel cristianesimo dei primi secoli e nello gnosticismo*, in U.Bianchi ed., *La tradizione dell'enkrateia...*, op.cit., pp.145-237, in particolare pp.155-56.

³Cfr.F.Wisse, *Flee Femininity: Antifemininity in Gnostic Texts and the Question of Social Milieu*, in K.King ed., *Images of the Feminine in Gnosticism*, Philadelphia, Fortress Press, 1988, pp.297-307.

⁴Sull'enkratismo taziano e radicale in genere, cfr. G.Sfameni Gasparro, *Protologia ed encratismo: esempi di esegesi encratita di Gen. 1-3*, *Augustinianum* 22 (1982), pp.75-89, ma anche G.Sfameni Gasparro, *Le motivazioni protologiche dell'enkrateia...*, art.cit.; R.M.Grant, *The Heresy of Tatian*, *Journal of Theological Studies* 5 (1954), pp.62-68, che però ha torto nel considerare Taziano di tendenza gnostica. Il pensiero taziano è interessante perché, pur non aderendo all'anticosmismo gnostico, raccoglie alcuni motivi tipici dello gnosticismo, come la credenza negli eoni e il binomio γένεσις-φθορά, il che rimanda ad una comune temperie culturale. Si noti pure che Taziano ritiene la caduta dell'Eden come il secondo momento di degradazione dell'uomo dopo un primo più basilare, consistente nell'incarnazione dell'anima: il motivo, già conosciuto da Filone, è platonico e riecheggia l'orfico *soma-sema*.

⁵J.Coppens generalizzava a torto nel considerare numerosi Padri della Chiesa, tra cui anche Agostino, come portatori della convinzione che il peccato originale consistesse nella sessualità *tout court*: cfr. J.Coppens, *L'Interprétation Sexuelle du Péché du Paradis dans la littérature patristique*, *Ephemerides Theologicae Lovaniensia* 24 (1948), pp.402-8. Lo confuta ampiamente F.Asensio, *Tradición sobre un pecado sexual en el Paraíso*?, *Gregorianum* 30 (1949), pp.490-520 (S.Ambrogio) e p.31 (1950), pp.35-62 (S.Agostino), pp.163-91 (autori medievali), pp.362-90 (Giustino e i Padri orientali). Sul racconto del matrimonio genesiaco e la sua recezione, cfr. R.Zimmermann, "...und sie werden ein Fleisch sein". Gen 2,24 in der frühjüdischen und urchristlichen Rezeption, in A.von Dobbeler-K.Erlemann-R.Heilighenthal edd., *Religionsgeschichte des Neuen Testaments. Festschrift für Klaus Berger zum 60.Geburstag*, Tübingen-Basel, A.Francke Verlag, 2001, pp.553-68.

il matrimonio e la procreazione non sono allora altro che espressione di un'economia mondana, per cui gli esseri umani hanno una sola possibilità di sopravvivere all'incessante opera di distruzione indotta dalla natura e dalla morte, la generazione appunto attraverso la via naturale del matrimonio che, tuttavia, riconduce alla corruzione. Matrimonio e morte sono allora sovente legati come conseguenza l'uno dell'altra: ma pure la morte si alimenta continuamente del prodotto della generazione. Allora, il vero scopo del cristiano diviene il ritorno allo stato integrale e verginale di Adamo nel Paradiso, allorché le nozze non esistevano, ma non erano neanche necessarie, dato che l'essere umano godeva dell'immortalità e di una vita integra, paragonabile a quella angelica. Il cristiano battezzato e continente recupera quindi, in un piano di escatologia realizzata applicato al battesimo, la condizione originaria di purezza angelica, che è il suo destino dopo la resurrezione nell'*eschaton*; anzi, sarà proprio la tensione escatologica a pesare particolarmente nell'assunzione di questo indirizzo di vita. In effetti, nell'enkratismo, al periodo veterotestamentario, caratterizzato dalle nozze, si oppone la nuova economia stabilita da Gesù¹.

Per quanto riguarda invece lo gnosticismo, le motivazioni ascetiche sono di natura ontologico-dualista: si tratta infatti d'indebolire la posizione del Demiurgo, responsabile del mondo materiale, e di ripudiare perciò la generazione da cui quello trae vigore e potere sul genere umano. La motivazione dualista è radicata non solo nell'opposizione tra mondo spirituale e materiale, ma anche nel doteismo, sintomo della progressiva degradazione del divino. Al tempo stesso, i testi gnostici insistono più volte sul fatto che la separazione di Eva da Adamo ha rotto l'unità originaria dell'essere umano, introducendo il ciclo di nascita e corruzione: peraltro, in numerosi testi, l'unione sessuale appare chiaramente come inconciliabile con la sfera spirituale, prodotto del Demiurgo e del desiderio, quindi corrotta².

Prima di proseguire e di indagare sulle origini del pensiero enkratita, per poter poi procedere al confronto con i testi desunti dai Perati, vorrei ricordare l'equilibrato giudizio di Dodds, che parla a

¹Cfr. l'ampia panoramica di G.Sfameni Gasparro, *Le motivazioni protologiche dell'enkrateia...*, art.cit.; della stessa, *Enkrateia e antropologia: le motivazioni protologiche della continenza e della virginità nel cristianesimo dei primi secoli e nello gnosticismo* (Studia Ephemeridis Augustinianum 20), Roma, Institutum Patristicum Augustinianum, 1984; *Le motivazioni protologiche dell'enkrateia nel cristianesimo dei primi secoli e nello gnosticismo: osservazioni sulla loro specificità storico-religiosa*, in U.Bianchi ed., *La tradizione dell'enkrateia...*, op.cit., pp.239-52; *L'Epistula Titi discipuli Pauli de dispositione sanctimonii e la tradizione dell'enkrateia*, in ANRW II,25,6, pp.4551-4664, in particolare le pagine introduttive 4551-59; P.Pisi, *La motivazione protologica della verginità: genesis, phtorà e aphtharsia nei padri greci*, in U.Bianchi ed., *La tradizione dell'enkrateia...*, op.cit., pp.625-35; della medesima, *Genesis e phtorà...*, op.cit.; P.Brown, « *To Undo the Works of Women* » ..., art.cit.; C.Tibiletti, *Verginità e matrimonio...*, art.cit.; P.F.Beatrice, *Continenza e matrimonio nel cristianesimo primitivo (secc. I-II)*, in R.Cantalamesa ed., *Etica sessuale e matrimonio nel cristianesimo delle origini* (Studia patristica mediolanensia 5), Milano, Pubblicazioni dell'Università Cattolica del Sacro Cuore, 1976, pp.3-68; J.Leipoldt, *Griechische Philosophie und frühchristliche Askese* (Berichte über die Verhandlungen der Sächsischen Akademie der Wissenschaften zu Leipzig, Philologisch-historische Klasse, 106/4), Berlin, Akademie Verlag, 1961; H.Chadwick, *Enkrateia*, in *RLAC*, vol.V, coll.343-365, con bibliografia; T.H.C.Van Eijk, *Marriage and Virginité...*, art.cit.; E.Peterson, *Einige Beobachtungen...*, art.cit.; U.Bianchi, *La tradition de l'enkrateia: motivations ontologiques et protologiques*, in U.Bianchi ed., *La tradizione dell'enkrateia...*, op.cit., pp.293-315. Tra i Padri, l'istituzione del matrimonio è perciò di solito ritenuta come successiva alla caduta e il matrimonio stesso come realtà post-lapsaria, assente dallo stato edenico. Il quadro possiede indubbe sfumature dualistiche platoniche, così come il peccato originale assume le proporzioni di una « colpa antecedente », che provoca l'introduzione secondaria della generazione nel piano creativo.

²Cfr. G.Sfameni Gasparro, *Le motivazioni protologiche dell'enkrateia...*, art.cit.: i testi gnostici sono trattati alle pp.175-84. L'autrice ricorda comunque che non è possibile inferire se essi fossero tradotti in atteggiamenti ascetici oppure no. Sulla rilevanza dell'atto sessuale nel Paradiso e le relative concezioni della sessualità tra gnostici, enkratiti ed ortodossi, cfr. A.Orbe, *El pecado original y el matrimonio en la teología del s.II*, *Gregorianum* 45 (1964/2), pp.449-500: sia gli gnostici che alcuni ortodossi, come Teofilo e Clemente Alessandrino, presuppongono che l'unione sessuale dei protoplasti sia avvenuta troppo presto e nell'Eden, ma gli gnostici e gli enkratiti ne derivano la negatività dell'atto procreativo. Nel panorama gnostico ricorre spesso anche il motivo giudaico dell'adulterio di Eva col serpente a rafforzare la condanna della copula. Sul motivo della separazione di Eva da Adamo e della rottura dell'androginia originaria nel giudaismo, cristianesimo e gnosticismo, cfr. A.Orbe, *El pecado de Eva, signo de division*, *Orientalia Christiana Periodica* 29 (1963), pp.305-30.

lungo dell'odio per il corpo e per la materia nel suo celebre *Pagani e cristiani in un'epoca di angoscia*:

...Contempt of the human condition and hatred of the body was a disease endemic in the entire culture of the period...while its more extreme manifestations are mainly Christian or Gnostic, its symptoms show themselves in a milder form in pagans of pure Hellenic education...I incline to see the whole development less as an infection from an extraneous source than as an endogenous neurosis, an index of intense and widespread guilt-feelings.¹

Assistiamo quindi in questo periodo all'evolvere di una percezione drammatica del corpo e della sessualità in particolare: quello che era già ritenuto dai Greci un istinto indomabile (come ricorda Artemidoro in *oneirocr.* 1,79, l'organo maschile era detto ἀναγκαῖον, "l'oggetto necessario") viene ora considerato in modo sempre più sconsigliato, cosicché la libertà cristiana è vista da alcuni anche e soprattutto come liberazione da queste esigenze².

La sfiducia platonica nel corpo

L'opposizione γένεσις-φθορά è di origine greca, già insita nel pensiero empedocleo e presocratico³. Secondo Van Eijk, il legame tra nozze, generazione e tentativo di riguadagnare l'immortalità è inoltre idea platonica: la generazione, ovvero Eros, fornisce all'uomo un'immortalità di « secondo grado », fisica, grazie alla successione di discendenti analoghi a lui. Eros, difatti, ambisce all'immortalità, ma l'eterno, tipico della dimensione divina, non può sussistere nel cosmo, che è invece regolato dal tempo, imitazione in tono minore dell'eterno stesso. Aristotele procede lungo binari analoghi, insistendo sul fatto che la *genesis* fornisce l'immortalità, se non al singolo individuo, alla razza umana, imitando in questo il moto circolare ed eterno degli astri⁴.

Bianchi corregge parzialmente la prospettiva di Van Eijk su Platone: egli ricorda che, a fianco della relativa approvazione di cui gode la γένεσις nel *Simposio*, esiste anche la visione molto più ascetica del *Fedro*, in cui il filosofo ateniese batte invece sulla purificazione dell'anima da tutto quanto è mondano, quindi anche dalla generazione, allo scopo di pervenire alla sfera divina superiore. Ciò implica un dualismo ontologico che finirà in seguito per riverberarsi sull'enkratismo moderato cristiano, il quale farà coincidere l'integrità e la perfezione della sfera divina con l'ideale ascetico della verginità, applicata al protoplasto prima del peccato. Il tema ascetico-enkratita platonico viene quindi assunto nel quadro cristiano in sintesi con la vicenda del peccato originale. L'Adamo vergine prima della caduta viene a coincidere con l'orizzonte escatologico della resurrezione, ma anche con l'ideale dell'Iperuranio platonico, il che implica un declassamento totale dell'alternativa proposta dal filosofo mediante la generazione⁵.

¹Cfr.E.R.Dodds, *Pagan and Christian in an Age of Anxiety. Some Aspects of Religious Experience from Marcus Aurelius to Constantine*, Cambridge, University Press, 1965, cit.pp.35-36.

²Su questa prospettiva, cfr. soprattutto P.Brown, « *To Undo the Works of Women* »..., art.cit., pp.83-4.

³Cfr. U.Bianchi, *Cristianesimo in Siria nei secoli II-IV, Augustinianum* 19 (1979), pp.41-52 (42-43). L'articolo, a dispetto del titolo, parla ben poco del cristianesimo siriano e si dilunga invece su tematiche platoniche. Cfr. anche P.Pisi, *Genesis e phthora*..., op.cit., pp.167-70.

⁴Cfr. T.H.C.Van Eijk, *Marriage and Virginity*..., art.cit., soprattutto pp.209-11. Anche J.Leipoldt, *Griechische Philosophie und frühchristliche Askese*..., op.cit., vede nell'ascesi cristiana un prodotto eminente della filosofia classica, l'unica in grado di giustificare le pratiche enkratite mediante una prospettiva globale; lo stesso termine « ascesi » viene impiegato per la prima volta da Democrito. L'autore vede negli Esseni stessi una corrente influenzata dall'atmosfera grecizzante. Molte osservazioni in tal senso sono valide, ma troppo unilaterali e dimentiche di altri elementi qui richiamati.

⁵Cfr. U.Bianchi, *Cristianesimo in Siria*...art.cit. Van Eijk quindi esagera quando ritiene che i cristiani abbiano rigettato la prospettiva originale positiva di Platone sulla procreazione. Cfr. pure P.Pisi, *Genesis e phthora*..., op.cit., pp.170-77. Del resto, già nel *Timeo* si profila il tema della doppia creazione, per cui l'anima razionale risale al Demiurgo, l'anima

Bianchi connette questo dualismo al tema della colpa antecedente, che mina la bontà ontologica dell'essere umano; trasmessosi attraverso la mistica greca (orfismo, pitagorismo, platonismo, presocratici, neo-platonismo, fino agli gnostici), esso condanna l'uomo ad essere imprigionato nel corpo dato che su di lui grava una « colpa » indefinita, precedente alla sua nascita e al suo esistere e collocabile al livello ontologico del divino. Si tratta quindi di una concezione dualistica per cui il mondo e l'uomo restano realtà dovute a un dio di natura inferiore, Demiurgo o Prometeo che dir si voglia, comunque diverso dal Dio supremo. Dato che l'essere umano trae la propria origine proprio da questo evento negativo originario, la sua costituzione ne sarà inesorabilmente minata¹.

I precedenti giudaici dell'ascesi enkratita

Come è noto, il giudaismo è sempre rimasto estraneo nel suo nucleo principale ad esigenze ascetiche e nutrive un sentimento di agio nei confronti della procreazione, della vita concreta, della famiglia. Movimenti di carattere ascetico, come quello dei Terapeuti, di cui parla Filone, o quello esseno, forse non poterono sorgere che grazie ad influssi stranieri, specie quelli derivanti dall'assimilazione dell'ellenismo da parte dei giudei della Diaspora². Il *Rotolo della Guerra* di Qumran testimonia ad esempio l'idea che la battaglia escatologica sia incompatibile con le pratiche sessuali: i figli della luce combatteranno insieme agli angeli e dovranno pertanto condurre una vita paragonabile a quella dei guerrieri celesti.

Altrove, permangono residui di una concezione tabuistica: la letteratura rabbinica considera in più punti il ministero profetico di Mosé incompatibile con una normale vita coniugale e la castità necessaria all'intimità con Dio. Come conclude Vermes, questo ideale religioso deve essere stato condiviso da tutti gli ambienti a forte impronta escatologica, il che è indicato anche dal pensiero paolino (cfr. *1Cor.* 7 e 15)³.

Qualcosa di ancora più interessante è proposto inoltre da alcune riflessioni condivise da E. Peterson a voce con F. Bolgiani e riferite da quest'ultimo in un suo articolo⁴. Secondo lo studioso, un forte influsso sulla dottrina dell'*enkrateia* (almeno per i primi secoli) sarebbe stato esercitato dalla dottrina giudaica dei due *yezer*: purtroppo, non vengono offerti chiarimenti ulteriori. Ne arguisco che ciò può avere accentuato certe tendenze al dualismo morale. La convinzione che la componente principale dell'ascesi cristiana primitiva provenga dal giudeo-cristianesimo e dalle sue dottrine escatologiche è del resto ripresa da Peterson anche altrove⁵. Tale corrente avrebbe origine dall'identificazione della concupiscenza con lo *yezer* negativo; secondo l'autore, sarebbero esistiti due raggruppamenti principali, l'uno, ebionita, che non credeva alla divinità del Cristo e rifiutava il grande valore accordato alla verginità, gruppo riconoscibile del resto nell'opera pseudo-clementina; l'altro di tendenza ascetica ed escatologica ed in linea con una cristologia tale da ritenere Gesù Dio, s'indovina sullo sfondo di molti atti apocrifi degli apostoli. Un dato molto interessante è che Peterson riconosceva nell'indirizzo pseudo-clementino non solo il dualismo tipico del giudaismo

inferiore agli dei e la sessualità viene concepita solo quando alcuni uomini, a causa dei loro errori, meritano di reincorporarsi in donne.

¹Cfr. U. Bianchi, *Péché original et péché antécédant*, *Revue de l'Histoire des Religions* 170 (1966), pp.117-26.

²Cfr. M. Simon, *L'ascétisme dans les sectes juives*, in U. Bianchi ed., *La tradizione dell'enkrateia...*, op.cit., pp.393-431. Simon data il sorgere probabile di questi movimenti al I. sec. a.C. Tra gli influssi più cospicui dell'ellenismo sull'ascetismo giudaico (esseno e terapeuta), Simon indica con sicurezza il pitagorismo.

³Cfr. G. Vermes, *Quelques traditions de la Communauté de Qumran*, *Cahiers Sioniens* 9 (1955), pp.25-58, in special modo pp.43-44.

⁴Cfr. F. Bolgiani, *La tradizione eresiologicala sull'enkratismo. I. Le notizie di Ireneo*, *Atti dell'Accademia delle Scienze di Torino* 91 (1956-57), pp.343-419 (373).

⁵Cfr. E. Peterson, *Einige Beobachtungen...*, art.cit. Bianchi ritiene la proposta molto interessante, ma non sufficiente: cfr. U. Bianchi, *La tradition de l'enkrateia: motivations ontologiques...*, art.cit., pp.298-99. La demonizzazione del desiderio sessuale è del resto riflessa non solo da Filone, ma anche da alcuni testi dell'apocalittica giudaica, come *Apoc. Mos.* 19,3.

d'età neotestamentaria, ma lo paragonava all'atteggiamento morale caratteristico, nell'età moderna, del luteranesimo, la

... "innerweltliche Askese" ... eine reservierte Haltung gegenüber der Welt, die man noch nicht eigentlich Askese nennen kann.¹

Quest'analogia risulterà utile nel corso della discussione sul determinismo e sui suoi risvolti pratici, discussione avviata da Williams.

Un altro studioso che ha insistito sulle origini giudaiche della pratica enkratita è P. Beatrice². Egli osserva a ragione come le preoccupazioni ascetiche sembrano spesso provenire più da un timore di contaminazione rituale, quasi un rimasuglio tabuistico veterotestamentario, che da uno scrupolo etico, cosicché il battesimo appare, in certi ambienti, più come un bagno di purificazione da tutto quanto è carnale che come la partecipazione alla morte e resurrezione di Cristo. Di qui l'opposizione tra γένεσις e ἀναγέννησις, tutta giocata sulla convinzione che l'unione sessuale provochi l'impurità e che essa proceda dal sempre malvagio desiderio. Beatrice ne arguisce quindi che l'enkratismo si sarebbe nutrito della comune atmosfera giudeo-cristiana delle origini, improntata ad un pronunciato profetismo, il che sarebbe poi sfociato pure nell'ascetismo gnostico. L'argomento è degno di nota, anche se Beatrice allarga probabilmente troppo la diffusione di una *forma mentis* enkratita nel giudeo-cristianesimo originario: è vero che la ricerca si è focalizzata troppo sul postulato della derivazione dell'enkratismo dall'ascetismo ellenistico, tuttavia né gl'influssi ellenistici e platonici, sopra ricordati, possono essere messi del tutto da parte, né è possibile dimenticare come il giudaismo mantenesse in gran parte uno sguardo di simpatia nei confronti della vita familiare e della procreazione. L'atmosfera di "angoscia" tratteggiata sopra da Dodds era fiorita nella cultura ellenistica e può essere confrontata solo in maniera assai larga con lo spirito escatologico vivo nel giudaismo d'età neotestamentaria, uno spirito escatologico che attingeva comunque a ben altre radici. Beatrice contribuisce quindi apporti preziosi, ma da integrare.

Filone e la linea ascetica egiziana

Difatti, non possiamo comprendere lo sviluppo dell'*enkrateia* nel mondo cristiano senza far riferimento a Filone, il primo a far confluire il platonismo nell'esegesi biblica. È rimasta celebre l'identificazione dell'Alessandrino tra uomo e *nous* e donna ed αἰσθησις, il che pare declassare il genere femminile ad un rango secondario: A.M. Mazzanti ricorda tuttavia che si tratta di due piani dell'essere umano visti in una prospettiva di continuità ed integrazione³. Abbiamo quindi due funzioni distinte, ma entrambe necessarie all'esistenza del singolo.

Tuttavia, la sessualità, probabilmente a causa di un massiccio influsso platonico sul suo pensiero, pertiene in Filone al livello irrazionale dell'anima, suddiviso in sette parti (i cinque sensi, la voce e la facoltà della generazione, posta al livello più basso), a differenza dell'intelletto, indiviso. La sessualità inoltre non può che derivare da un secondo atto creativo, giacché Filone introduce il celebre tema della "doppia creazione" (cfr. *op.mund.* 69): se il *voûj* è creato "a immagine" di Dio (cfr. *Gen.* 1,26), la sfera irrazionale e corporea viene prodotta in un momento successivo da delle "potenze" (sicuramente angeliche e antenate degli arconti gnostici) a imitazione del razicinio (cfr. *Gen.* 2,7): essendo materiale, essa può soggiacere al male. È dall'anima irrazionale che derivano i vizi e le cattive inclinazioni: una concezione che scivola pericolosamente verso il dualismo, un

¹Cfr. E. Peterson, *Einige Beobachtungen...*, art.cit., cit.p.217.

²Cfr. P.F. Beatrice, *Continenza e matrimonio...*, art.cit. Egli, pur proponendo una riflessione interessante, indulge tuttavia ad alcune esagerazioni, come quando arguisce da *1Cor.* 9,5 che i cristiani d'età apostolica praticavano largamente le nozze spirituali (cfr.p.62, nota 211). Cfr. pure P. Pisi, *Genesis e phtorà...*, op.cit., pp.159-64.

³Cfr. A.M. Mazzanti, *Motivazioni protologiche nell'antropologia di Filone d'Alessandria, con riferimento al tema della distinzione dei sessi*, in U. Bianchi ed., *La tradizione dell'enkrateia...*, op.cit., p.541-59 (542).

dualismo in cui anche l'uomo più perfetto possiede una parte sensibile e corruttibile responsabile della spinta verso la degradazione, dall'uno al molteplice. Ne consegue che la sfera sensibile rimane avvolta da una luce ambigua, per non parlare della generazione, la quale implica movimento e mutamento, instabilità.

È la creazione della donna a rompere la completezza e integrità originaria dell'essere umano: l'uomo allora, da essere unico e che abbraccia la totalità, si ritrova menomato e diviso in due, costretto ad una condizione di incompletezza; l'amore invece riporta le due parti all'unità originaria. Se la sessualità non dà adito a commenti e viene indirizzata inequivocabilmente alla procreazione (vista comunque come un'immortalità di ricambio e di secondo livello), è il piacere a essere nettamente riprovato dall'Alessandrino come origine del male (cfr.*op.mund.*161), secondo una linea condivisa anche dall'apocalittica giudaica e che seminerà la diffidenza nei confronti dell'atto sessuale nei secoli a venire del pensiero cristiano: esso allontana l'uomo dalla felicità della sfera divina e spinge verso le magre soddisfazioni dell'esistenza mortale, per non dire all'ingiustizia e al male. Non a caso, Filone lo identifica con il serpente (cfr. *leg.all.* 2,71-74), di cui il piacere possiede la medesima tortuosità. L'Alessandrino si arena dunque in una prospettiva ambivalente della sessualità, pur se rispettosa del dato biblico e della complementarità tra i due sessi: perciò la verginità viene ad affacciarsi al suo pensiero come alternativa e recupero dell'unicità ed immortalità originarie¹.

Al di sopra dell'unione fisica esiste infatti quella spirituale con Dio, ispirata alla sapienza. Horsley ha dimostrato che il tema del matrimonio spirituale, così presente nella mistica cristiana ed ereditato anche dallo gnosticismo, si fa particolarmente forte nel giudaismo ellenistico, specie in Filone: pur non pronando esplicitamente verso una vita di continenza, l'Alessandrino, che ritiene riprovevole il desiderio e limita la sessualità all'ambito della procreazione, si esalta nella descrizione della comunità dei Terapeuti, i quali, loro sì, praticano la continenza completa. Infatti, nella prospettiva filonica, il matrimonio spirituale con il *Logos* viene a sostituirsi a quello carnale, per garantire la visione divina. La castità assicura allora una fecondità di tipo spirituale: modello di ascesi per eccellenza è Mosé².

Stando a Filone, la comunità dei Terapeuti, uno dei primi, se non il primo in assoluto, cenacoli ascetici dell'antichità egiziana, interpretava la Bibbia e l'Esodo in modo allegorico (cfr. *vit.cont.*78)³. Horsley segnala quali paralleli *Sir.* 24,4; *Sap.* 10,15-21 e Filone, *vit.Mos.* 1,166; *poster.* 101-103; lo studioso, a proposito di Filone, aggiunge:

*Philo interprets the central symbols of the exodus story as referring to Sophia/logos.*⁴

Sap. 10,15-21 è infatti un elogio della Sapienza divina, che viene vista quale artefice dell'uscita dall'Egitto: i segni dinanzi al Faraone, la protezione del popolo ebraico in fuga, il passaggio del Mar Rosso, i prodigi nel deserto tra cui la colonna di nubi, sono tutti miracoli attribuiti ad essa. Analogo è il brano di *Sir.* 24,4, una breve allusione al fatto che la Sapienza preesistente avesse

¹Cfr. A.M.Mazzanti, *Motivazioni protologiche nell'antropologia di Filone...*, art.cit.; S.Focardi, *Anthropos ed Eros nell'ideologia religiosa tardo-antica*, *Studi e Materiali di Storia delle Religioni* 9 (1985), pp.43-71; P.Pisi, *Genesis e phthorà...*, op.cit., pp.182-92. Sull'importanza della prospettiva filoniana, soprattutto della diffidenza nei confronti dell'istinto sessuale, cfr. U.Bianchi, *La tradition de l'enkrateia: motivations ontologiques...*, art.cit., che, tra l'altro, osserva in essa una ipostatizzazione dei sentimenti e delle varie parti della psicologia umana (cfr. in questo senso p.295).

²Cfr. R.A.Horsley, *Spiritual Marriage with Sophia, Vigiliae Christianae* 33 (1979), pp.30-54.

³O così almeno dice Filone. Bisogna infatti tenere conto della possibilità che questa sia la sua interpretazione dell'esegesi terapeutica, senza dimenticare che numerosi studiosi hanno visto nella descrizione idealizzata di questa comunità anche il riflesso delle aspirazioni dell'Alessandrino. Sui Terapeuti e la ricerca in merito, cfr. M.Simon, *L'ascétisme dans les sects juives...*, art.cit.; J.Riaud, *Les Thérapeutes d'Alexandrie dans la tradition et dans la recherche critique jusqu'aux découvertes de Qumran*, *ANRW* II,20,2, pp.1189-1295; sull'interpretazione allegorica della Bibbia, cfr. 1191.

⁴Cfr. R.A.Horsley, *Spiritual Marriage...*, art.cit., cit.p.49, nota 44.

trovato dimora nella colonna di nubi che proteggeva gli Ebrei nel deserto: anche in questo caso, troviamo un versetto inserito all'interno di un autoelogio della Sapienza, responsabile della liberazione d'Israele. La spinta allegorizzante è ovviamente più sviluppata in Filone. *vit.Mos.* 1,166 vede nella nube dell'Esodo la presenza di un messo divino angelico (è noto come la presenza angelica in alcuni passi veterotestamentari sia evoluta, nell'esegesi cristiana delle origini, verso un'interpretazione che implicava l'epifania del *Logos* stesso); ma *poster.* 101-2 identifica la via « reale », ovvero mediana (intesa come giusto mezzo) seguita da Mosé (cfr. *Num.* 20,17) con la filosofia, ovvero l'amore della saggezza: di conseguenza, grazie ad un'ardita associazione con *Dt.* 28,14, dove è detto che l'uomo non dovrà volgersi né a destra, né a sinistra della parola di Dio, la via reale viene assimilata al *Logos*. Concetti analoghi sono ripetuti nel *Deus.imm.* 142-46, ove la via che porta a Dio è quella della sapienza. Si definisce quindi un'area di esegesi sapienziale, concentrata sull'attività del *Logos-Sapienza* in relazione all'Esodo e sulla sua interpretazione allegorica: una costellazione di temi alessandrina e prossima ai Perati.

Questo tema sembra riflesso pure in *1Cor.* 10,1-2, passo che si indirizzerebbe contro esperimenti di asceti cristiani in erba: Horsley ipotizza che il tramite tra l'ascetismo alessandrino e la comunità paolina sia costituito da Apollo (cfr. *At.* 18,24 e *1Cor.* 3,5-15 e 4,6), che proveniva per l'appunto da Alessandria. Quest'ultima ipotesi è allettante, anche se non del tutto, sicura; né bisogna dimenticare che proprio il brano di *At.* 18,24 riferisce come Apollo fosse sbarcato innanzitutto ad Efeso, ove fu del resto scritta la medesima epistola ai Corinzi¹. I versetti sopra ricordati rievocano, infatti, un'interpretazione allegorica dell'Esodo, in cui la pietra cui bevvero i padri nel deserto è identificata col Cristo, visto quale fulcro di tutto il percorso esodico.

*Although modern scholars apply the concept of « sacred marriage » somewhat broadly, to cosmic forces and divinities as well as to human relationships, the pattern delineated above involved the particular relationship of a human soul with its divine Savior...This pattern involved not the spiritualization of sex, in which ordinary sexual relations are understood as symbolic of higher religious realities, but the sublimation of sex, including abstinence from ordinary sexual relations.*²

L'articolo di Horsley è interessantissimo per lo studio dei Perati perché, come dimostrato altrove³, essi rientrano in una linea esegetica, poi sviluppata dagli Alessandrini (specie Origene), secondo la quale il racconto dell'Esodo assume significati allegorici e, probabilmente, ascetici, comunque mistici. Inoltre il *Logos* è al centro della loro riflessione⁴, per cui è del tutto naturale supporre che essi si ponessero il problema della comunione con Lui. Inoltre, proprio la testimonianza su Apollo conferma l'esistenza di almeno un legame tra Asia Minore (dove rinvia finora la maggior parte degli elementi rinvenuti nel credo della setta) ed Egitto⁵. Si delineerebbe così una corrente ascetica radicata nella realtà egiziana o, comunque, alessandrina, non scevra di legami con l'Asia Minore, il che potrebbe aiutare a discernere delle traiettorie culturali-geografiche nella diffusione di certi motivi e gruppi gnostici.

La prospettiva biblica e cristiana

¹Cfr. C.Moreschini-E.Norelli ed., *Storia della letteratura cristiana antica greca e latina I...*, op.cit., p.36.

²Cfr. R.A.Horsley, *Spiritual Marriage...*, art.cit., cit.p.51, dove lo studioso fa riferimento, in modo analogo alle esperienze filoniana e cristiana, anche a quella isaiaca di Lucio nelle *Metamorfosi* di Apuleio. Nello gnosticismo, la retorica nuziale è adattata al motivo della riunione escatologica tra ogni anima e il suo angelo nella sizigia finale; in tal senso, la femminilità può divenire immagine d'imperfezione e di deficienza, mentre l'androginia sola ha senso in quanto condizione tipica del Pleroma e dell'integrità: cfr. J.-P.Mahé, *Le sens des symboles sexuels dans quelques textes hermétiques et gnostiques*, in J.-È.Ménard ed., *Les textes de Nag Hammadi. Colloque du Centre d'Histoire des Religions (Strasbourg, 23-25 octobre 1974)* (Nag Hammadi Studies 7), Leiden, Brill, 1975, pp.123-45 (136-37).

³Si veda la sezione *Il nome dei Perati*, 13-20.

⁴Cfr. il capitolo sulle caratteristiche filosofiche della setta, pp.217-45.

⁵Su Apollo, cfr. il capitolo sull'Egitto, pp.474-85.

Il quadro cristiano delle origini è differente: di contro al dualismo ellenistico, che presuppone sempre una dualità anima/corpo, privilegiando la prima e degradando il secondo, considerando al rango di realtà divina l'una e di tomba dello spirito, σῶμα/σῆμα l'altro, la prospettiva biblica si focalizza sul rapporto tra l'uomo nella sua integrità e Dio. Il concetto ebraico di *basar*, "carne", sottolinea la limitatezza terrestre dell'uomo, la sua creaturalità, segnata dalla corruzione e dalla morte, ma, soprattutto, dalla dipendenza nei confronti del Creatore. Il Nuovo Testamento e i primi scrittori cristiani conoscono però un forte influsso da parte dell'ambiente ellenistico: essi riprendono il concetto di *basar* traducendolo con σάρξ e sottolineando che, per quanto limitato dalla propria carne, cosa che di per sé non è peccato, l'essere umano non deve vivere secondo le tendenze e le chiusure di quest'ultima, bensì in accordo con lo spirito e in apertura verso Dio. Di qui si sviluppa una potenzialità ascetica ben caratterizzata: l'orizzonte biblico centrato sull'azione vivificante dello Spirito rimane centrale, ma si arricchisce delle sfumature ellenistiche che insistono sull'opposizione tra materialità corporea ed immortalità dell'anima. Come infine ricorda a buon diritto Crouzel, il pensiero cristiano è stato elaborato in primo luogo da asceti e pastori, i quali lottavano in prima persona contro le resistenze della fisicità e natura umana alla grazia e all'azione dello Spirito, in loro stessi e nel loro gregge: ciò ha contrassegnato fortemente il loro pensiero. Non a caso, l'*enkrateia* è termine derivato da κρᾶτος, "forza", in quanto dominio su se stessi¹.

Il cristianesimo, osando espandersi al di fuori della Palestina e della comunità giudaica come mai il giudaismo aveva osato fare, si trovò immediatamente a confronto, nell'ambiente ellenistico, con una percezione della sessualità e della nudità aliene rispetto alla cultura giudaica, che conferiva un valore fondante al pudore². Da questo punto di vista è perfettamente comprensibile che i cristiani si siano ritrovati in una sorta di *shock* di fronte ad abitudini sessuali ben diverse da quelle ebraiche, come testimoniano le epistole paoline ai Corinzi: perciò essi avvertirono la necessità di irrigidirsi sul piano della continenza. Fu inoltre recepito con forza il tema filonico, ma prima ancora stoico, della resistenza al desiderio (ἐπιθυμία), visto come negativo in quanto Dio è perfetto e completo in se stesso, perciò privo di desideri, segni pertanto di debolezza ed imperfezione: l'autosufficienza era caratteristica dell'uomo primordiale, mentre di desiderio, soprattutto sessuale, è intrisa la celebre vicenda di *Sophia*³.

Gnosticismo- La panoramica di Williams

La discussione sull'*enkrateia* e lo gnosticismo è stata ampiamente segnata da luoghi comuni come l'anti-cosmismo, l'anti-somatismo e il determinismo. Secondo Williams gli gnostici non erano sempre così "anticosmici" come potrebbero sembrare. Epifanio (cfr. *haer.* 40,1,8-9), nel descrivere gli Arcontici, parla di un certo Eutacto di Satale che avrebbe convertito, nella sua città d'origine, numerose donne di rango senatorio e benestanti; Tertulliano (cfr. *praescr.haer.*3,1-2) lascia

¹Cfr. H.Crouzel, *Les sources bibliques de l'enkrateia chrétienne*, in U.Bianchi ed., *La tradizione dell'enkrateia...*, op.cit., pp.505-26. Vorrei ricordare qui anche una testimonianza di Quispel in relazione al possibile rapporto esistente tra tendenze ascetiche e ambiente: *Il faut penser au climat. Le père Muiser, un grand coptologue, un homme très pieux, un grand spirituel, qui vivait en Egypte, dans le Delta, parmi les Egyptiens et qui était vénéré comme un saint, aussi par les musulmans, me disait une fois, que dans ce climat étouffant une vie spirituelle n'est pas possible sans une vie célibataire*. Cfr. G.Quispel, nel corso della discussione su S.Giversen, *Some Instances of Encratism with Protological Motivations in Gnostic Texts*, in U.Bianchi ed., *La tradizione dell'enkrateia...*, op.cit., cit.p.148. È degno di riflessione il fatto che l'adesione all'enkratismo sia stata favorita da condizioni climatiche particolarmente dure, come in Siria ed Egitto; la Siria era del resto in stretti rapporti con l'Asia Minore. Sulle profonde radici dell'ascetismo in Siria, cfr. E.Hunt, *Christianity in the Second Century. The case of Tatian*, London-New York, Routledge, 2003. L'autrice ipotizza ragionevolmente che per i cristiani occidentali, estranei a questa temperie, il rigido ascetismo siriano potesse apparire a tutta prima eretico.

²Cfr.il buon riassunto di R.Neher-Bernheim, *Nudité et pudeur. Les rapports de l'homme avec son corps dans la perspective juive et dans celle de l'antiquité gréco-romaine*, *Cahiers de sexologie clinique* 9/51 (1983), pp.229-34: si pensi solo, per non fare che un esempio, all'abitudine dei Greci di girare nudi nei ginnasi.

³Cfr.S.Giversen, *Some Instances of Encratism with Protological Motivations in Gnostic Texts*, in U.Bianchi ed., *La tradizione dell'enkrateia...*, op.cit., pp.135-48.

intendere che gli gnostici erano molto meno selettivi dei cristiani nei confronti dei loro proseliti; Ireneo (cfr. *haer.* 1,6,3) afferma che i Valentiniani mangiavano le carni offerte agl'idoli e prendevano parte a feste pagane o, addirittura, a spettacoli gladiatorii. Queste pratiche, devianti in rapporto al cristianesimo, implicavano però una maggiore apertura verso il contesto sociale circostante. Quindi, se parliamo di anticosmismo, dobbiamo limitare nettamente l'espressione a quello che essa significa: una certa svalutazione del cosmo, derivante da una credenza di tipo demiurgico¹. Ciò coincide con i dati secondo cui la setta peratica non sarebbe altro che il frutto di una fusione sincretistica tra culto asclepiadeo e cristiano²: come Williams argomenta convincentemente, forse gli gnostici stavano tentando di diminuire la distanza tra cristiani, giudei e pagani in maniera non "ortodossa".

Per quanto riguarda la concezione che gli gnostici ebbero del loro corpo, essa riposa per noi, secondo Williams, più sulle idee che essi espressero nei loro scritti che sulla conoscenza diretta delle loro azioni in merito. In testi come *l'Ipostasi degli arconti*, *l'Origine del mondo* e *l'Apocrifo di Giovanni* il corpo umano sembra recare in sé sia la somiglianza con gli arconti che quella con il Dio vero; un mito simile, in cui Sophia s'infiltra nella creazione del corpo plasmato da Jaldabaoth, si trova tra gli Ofiti d'Ireneo, *haer.* 1,30,6. I precedenti di una creazione in due fasi risalgono, ovviamente, al racconto genesiaco, ma non sono da dimenticare gl'influssi dovuti al platonismo, a Filone, all'orfismo e all'astrologia: specie in questi due ultimi, la materia trasforma i corpi in una prigione. La bestialità del corpo umano è spesso percepita dagli gnostici come legata alla sessualità ed alla generazione, ma tale atteggiamento era condiviso dai cristiani e assai comune nella tarda antichità, per via di una forma di reticenza nei confronti della dimensione sessuale.

Tuttavia, esistevano delle eccezioni. In vari gruppi, il Cristo era ritenuto possedere un corpo speciale, immune dalle corruzioni del nostro materiale abituale³. Inoltre, l'idea che il fisico umano, a differenza di quello animale, possa stare eretto (tanto che gli arconti non sono in grado di ottenere questo risultato) si trova in vari testi, tra cui quello dei Naasseni (cfr. *elench.* 5,7), e significa la superiorità dell'uomo rispetto al cosmo materiale e al suo Demiurgo.

Infine, ogni setta presenta un approccio differente al problema del corpo, per cui si poteva passare dall'astinenza dal vino e dalla carne o da altri cibi, al digiuno, fino al rifiuto stesso di queste astinenze⁴. Per quanto riguarda la continenza sessuale, secondo Williams è erroneo ritenerla dovuta esclusivamente alla ribellione contro gli arconti: infatti, alla base di molti testi c'è la convinzione che il rapporto sessuale sia impuro: evitarlo implica il tentativo di purificare e trasformare la natura umana.

Lo studioso infine richiama l'attenzione sul fatto che nessuno ha finora studiato la concezione gnostica della famiglia: gli agglomerati famigliari si fondano infatti non solo sulla procreazione, ma, soprattutto, su legami sociali. Potevano quindi esistere varie forme di coabitazione anche per chi rinunciava ad avere figli, come quegli asceti tanto biasimati successivamente nel IV sec.⁵. Del

¹Cfr. M.A.Williams, *Anticosmic World-Rejection? or Sociocultural Accommodation?* in *Rethinking Gnosticism...*, op.cit., pp.96-115.

²Cfr. capitolo sul serpente, 247-93.

³Cfr. M.A.Williams, *Hatred of the Body? Or the Perfection of the Human?*, in *Rethinking Gnosticism...*, op.cit., pp.116-38: i Perati sono menzionati in rapporto a questa credenza a p.125.

⁴Cfr. M.A.Williams, *Ascetism...?*, in *Rethinking Gnosticism...*, op.cit., pp.139-62. Come si è visto sopra, alle pagine 402-3, spesso il vino e alcuni cibi troppo succulenti erano ritenuti facilitare il desiderio sessuale.

⁵Cfr. in proposito G.Sfameni Gasparro, *L'Epistola di Titi...*, art.cit., che si diffonde a lungo sul problema delle coabitazioni tra consacrati. Sulle presenze femminili nello gnosticismo attira l'attenzione G.Casadio, *Donna e simboli femminili nella gnosi del II sec.*, in U.Mattioli ed., *La donna nel pensiero cristiano*, Genova, Marietti, 1992, pp.305-31, specie pp.320-21 e M.Scopello, *Femme et société dans les notices des Pères contre les Gnostiques*, in *Etudes coptes III. Troisième journée d'études, Musée du Louvre 23 Mai 1986* (Cahiers de la Bibliothèque Copte 4), Louvain-Paris, Peeters, 1989, pp.115-23, che, tuttavia, pare troppo ottimista sul ruolo tenuto dalle donne nei gruppi gnostici. Più guardando F.Wisse, *Flee Femininity...*, art.cit., p.306, che, realizzando il legame tra femminilità e sessualità stabilito dagli gnostici e la conseguente esigenza di liberarsi da tali realtà, avverte contro il pericolo di attribuire alle donne gnostiche una posizione troppo emancipata, sulla scia delle vicissitudini di Sophia e di altri eoni femminili.

resto, immagini di tipo familiare abbondano all'interno delle mitologie pleromatiche. È quindi possibile che la famiglia fosse, come il corpo, invitata a purificarsi seguendo il modello divino.

Determinismo?

Il problema del comportamento, ascetico o meno, delle sette gnostiche, riposa su di un altro più ampio: quello dell'accezione da attribuire al concetto di determinismo gnostico¹. Sappiamo che nell'uomo, secondo la comune interpretazione gnostica, la scintilla pneumatica è prigioniera del corpo materiale: una prigionia aggravata dal desiderio sessuale escogitato dagli arconti, onde provocare procreazione e generazione. L'eletto, grazie alla conoscenza, può decidere di liberarsi da questi condizionamenti e di riunirsi al Dio supremo, immune da ogni desiderio².

Tuttavia, proprio alcune tradizioni deterministiche (si pensi ai puritani) ritengono il comportamento morale segno della predestinazione alla salvezza, donde un'enfasi notevole proprio sull'etica³. Anche gli gnostici paiono rientrare, almeno in certi casi (Williams richiama, ad esempio, *Origine del mondo* 127,15-17), in questa ottica, in cui il comportamento rivela la natura della persona. In secondo luogo, appare più corretto intendere la natura pneumatica come un potenziale positivo ricevuto da ogni individuo alla nascita, ma che può rivelarsi o meno a seconda delle scelte etiche dell'individuo: non pochi testi gnostici impiegano metafore relative alla crescita e al divenire, che accordano un notevole spazio alla progressiva maturazione verso la salvezza. Quanto all'idea del fato, lo studioso argomenta finemente che essa ricalca, in vari gruppi, le discussioni del medio-platonismo del II sec., in cui esso si poneva ad un livello intermedio tra provvidenza divina (tipica del Dio trascendente) e libero arbitrio umano, in quanto il fato propriamente detto rappresentava la possibilità di intervenire sulla vita umana da parte dei demoni (nello gnosticismo, degli arconti): tuttavia, come vedremo meglio nel capitolo sull'astrologia, ciò non inficia del tutto la libertà umana di scelta. Infine, nonostante la colorazione deterministica di alcune credenze gnostiche, è chiaro che ciò non fermava il proselitismo: la stessa polemica eresilogica evidenzia il successo di questi gruppi, che avranno logicamente supposto di poter trovare dei nuovi predestinati alla salvezza tra i convertiti. In conclusione, il determinismo gnostico rischia di essere una pericolosa astrazione, lontana dalla realtà dei fatti e capace di pregiudicare la ricerca⁴.

Libertinismo?

Per quanto riguarda il libertinismo⁵, Williams osserva che di esso non v'è traccia nei testi di Nag Hammadi, tutti pervasi da una forte tendenza all'ascetismo. Qui, tuttavia, lo studioso americano commette un errore: se la selezione di Nag Hammadi è dovuta a dei monaci dalle simpatie encratite, come presupposto dal lui stesso, è ovvio che non vi si potrà mai trovare materiale libertino⁶.

L'accusa formulata dagli eresilogi contro gli eretici di darsi a pratiche immonde ha dato vita, tra gli studiosi, ad un acceso dibattito. È chiaro che la maggioranza di loro era contraria alla generazione⁷, ma numerosi ricercatori non accordano fede alle notizie fornite dai cristiani: già da

¹Cfr. M.A.Williams, *Deterministic Elitism ? or Inclusive Theories of Conversion?*, in *Rethinking Gnosticism...*, op.cit., pp.189-212.

²Cfr. S.Giversen, *Some Instances of Encratism...*, art.cit., pp.135-48. Si noti che l'autore ammette, nella discussione, la possibilità dell'esistenza di molteplici protologie gnostiche come fonte delle diverse concenzioni sull'enkratismo riscontrabili nelle sette.

³Si pensi agli argomenti sopra esposti da Peterson a proposito del dualismo luterano e del suo atteggiamento verso l'ascesi, tutta intramondana : cfr. E.Peterson, *Einige Beobachtungen...*, art.cit., pp.216-17.

⁴Cfr. M.A.Williams, *Deterministic Elitism ?...*, art.cit.

⁵Cfr. M.A.Williams, *...or Libertinism?*, in *Rethinking Gnosticism...*, op.cit., pp.163-88.

⁶Accenna a questo rischio già R.McL.Wilson, *Alimentary and Sexual Encratism...*, art.cit., soprattutto p.319.

⁷Cfr. J.T.Noonan Jr., *Gnostics, Pagans, and the Alexandrian Rule*, in *Contraception. A History of Its Treatment by the Catholic Theologians and Canonists* (Enlarged ed.), Cambridge, Mass., University Harvard Press, 1986. L'autore

lungo tempo Bolgiani ha dimostrato che un eresioologo come Ireneo ha costretto le manifestazioni relative alla sessualità facenti capo agli gnostici in due estremi artificiosi, il rigore moralistico per un verso e la dissolutezza dall'altro, implicando in questo quadro pure l'enkratismo non propriamente gnostico e sacrificando le peculiarità di ciascun gruppo¹. McL.Wilson ricorda che gli gnostici libertini vengono descritti come tali solo dai loro oppositori, verosimilmente sulla base di dicerie, e che mancano documenti di prima mano; essi potrebbero allora essere stati una minoranza, magari sviluppata in età più tarda e gran parte delle notizie patristiche risalire alla stessa *forma mentis* che induceva i pagani a calunniare i cristiani². J.E.Goehring invece mette in guardia contro le distorsioni operate sulla base di quella che egli chiama *rhetoric of opposition*; quest'ultima ha resistito fino al Medioevo. Si possono contemplare anche altri casi: l'eresioologo poteva cadere in un'interpretazione equivoca della dottrina rivale sulla base della sua propria, allargare all'intero gruppo la pratica licenziosa di una fazione minore, oppure di una sviluppata solo posteriormente³. Williams nutre notevoli dubbi sull'attendibilità delle fonti patristiche: infatti, nessun testo gnostico di prima mano si arroga un'etica di tal genere, secondariamente, gli eresioologi non sembrano essere stati testimoni diretti di questi fenomeni devianti, infine, l'equivoco si situerebbe bene in un'atmosfera di diceria infondata. A Williams pare che le notizie in questione si ricalchino almeno parzialmente e che Ireneo abbia ingigantito (e magari, equivocato) alcune preoccupazioni relative al cibarsi della carne degli idoli e ad una maggiore larghezza su questioni come il divorzio e l'etica in genere. In tal senso, Ireneo e gli ecclesiastici sembrano schierati su posizioni di maggiore intransigenza rispetto all'ambiente circostante in confronto a reazioni lassiste ed accomodanti, proprie degli gnostici⁴.

Bisogna anche aggiungere che questo tipo di accuse infamanti era ricorrente e di lunga vita, come già sottolineato da J.E.Goehring. Giustino accusa i giudei di immoralità in *dial.* 134 e 141 (i suoi strali riguardano l'uso poligamico), come già aveva fatto Tacito in *hist.* 5,4-5; i manichei erano tacciati di consumare il seme, mentre i mandei ne accusavano i cristiani; *Pistis Sophia* 147 e il *Libro di Jeu* 43 attaccano con espressioni equivalenti dei gruppi religiosi sconosciuti. Plotino, infine, in *Enneadi* 2,9,15 accusa i suoi oppositori di darsi al piacere⁵. Sicuramente, la calunnia sessuale era un *topos* della polemica antica, ripetuta indifferentemente contro gli avversari più disparati⁶.

riporta indiscriminatamente le accuse tratte dal Nuovo Testamento e quelle eresiologiche, ma non discute le sue fonti, con l'effetto di allargare eccessivamente lo spettro del libertinismo gnostico e, soprattutto, l'accusa di antinomianismo.

¹Cfr.F.Bolgiani, *La tradizione eresioologica sull'enkratismo. I...*, art.cit. D'altro lato, una certa confusione tra gnosticismo ed enkratismo è innegabile, fino a Nag Hammadi, come rilevato da F.Wisse, *Flee Femininity...*, art.cit., p.307.

²Cfr. R.McL.Wilson, *Alimentary and Sexual Enkratism...*, art.cit. L'autore fa riferimento, a p.331, all'idea di Rudolph, secondo cui il libertinismo caratterizzerebbe l'ultima fase di sviluppo dello gnosticismo, ma non vengono offerte referenze.

³Cfr. J.E.Goehring, *Libertine or Liberated: Women in the So-called Libertine Gnostic Communities*, in K.King ed., *Images of the Feminine...*, op.cit., pp.329-44(332-33). L'autore richiama anche l'attenzione sul fatto che, pur mancando fonti derivate direttamente dalla gnosi libertina, possiamo essere tuttavia in possesso di altre da loro impiegate in comune con gruppi ascetici.

⁴Williams mette in dubbio anche la veridicità dell'esperienza di Epifanio allorché era un giovane novizio (pp.330-335), in quanto, secondo lo studioso americano, egli parlerebbe non tanto di esperienze di prima mano, quanto di notizie apprese dai suoi libri: gli argomenti sembrano abbastanza convincenti, tuttavia preferirei esprimere qualche riserva: cfr. M.Williams, *...or Libertinism?*, art.cit., p.179.

⁵Williams ritiene che Plotino abbia formulato la sua accusa sulla base del seguente ragionamento: se Plotino riassume gli scopi della vita in piacere e bellezza e quest'ultima era in relazione alla virtù, gli gnostici, che sembravano ignorare nei loro scritti proprio la virtù, dovevano abbandonarsi al piacere. Cfr. M.Williams, *...or Libertinism?*, art.cit.

⁶Cfr. R.M.Grant, *Charges of «Immorality against Various Religious Groups in Antiquity*, in R.Van den Broek e M.J.Vermaseren edd., *Studies in Gnosticism and Hellenistic Religions presented to Gilles Quispel on the Occasion of his 65th Birthday* (EPRO 91), Leiden, Brill, 1981, pp.161-70. S.Benko osserva che tali calunnie sembrano riflettere il comportamento dei Fibioniti, studiati poco sotto, per cui ipotizza che esse siano state motivate proprio dai loro rituali: tuttavia dimentica che i Fibioniti sono attestati solo nel IV sec. e che tali dicerie erano ben più antiche, pur rimanendo la vaga possibilità che gruppi analoghi siano esistiti anche prima: cfr. S.Benko, *The libertine Gnostic Sect of the Phibionites according to Epiphanius, Vigiliae Christianae* 21 (1967), pp.103-19.

È bene comunque essere cauti quanto a negare in assoluto certe tendenze “libertine”. Secondo MacKechnie, il libertinismo deve essere stato uno *small-scale phenomenon*¹. P.F.Beatrice annota²:

Quella degli gnostici libertini andrebbe considerata come una deplorabile perversione della libertà cristiana, alle origini della quale si potrebbe indicare l'esistenza di una contaminazione sincretistica dell'invasamento profetico giudeo-cristiano con costumi di derivazione pagana e con dottrine incentrate sul dualismo cosmologico di creazione corrotta e pleroma divino.

J.E.Goehring stesso riconosce la complessità e coerenza interna, dottrinale e rituale, della notizia sui Fibioniti fornita da Epifanio, ritenendola dunque sostanzialmente credibile³.

Riemerge così la possibilità del sincretismo per spiegare il fenomeno gnostico. Uno dei contributi più ampi e ricchi sul problema del libertinismo gnostico, analizzato nel quadro delle notizie fornite da Clemente d'Alessandria, è opera di F.Bolgiani, che si occupa in particolare di Cainiti (identificati con gli Antitatti), Severiani e, soprattutto, dei Carpocraziani, che, stando all'Alessandrino, appaiono come il fulcro della gnosi libertina⁴. La notizia esemplare sullo gnosticismo libertino è però quella sui Fibioniti (cfr. Epiph.*haer.* 26,13). Gero, che ha studiato le fonti al riguardo, vi riconosce una base storica e un probabile legame con i Nicolaiti: questi ultimi sarebbero plausibilmente localizzabili in Asia Minore occidentale. Egli rifiuta tuttavia di procedere troppo rapidamente e di ritenere l'ambiente microasiatico culla pure dei Fibioniti, anche se un'ascendenza di tal genere si comprenderebbe sullo sfondo dei riti orgiastici tanto diffusi proprio in quella zona dell'Impero⁵. Per lo studioso americano, i Fibioniti sarebbero dunque l'altra faccia della medaglia dell'*enkrateia* gnostica.

Altri due ricercatori che hanno approfondito l'argomento sono J.J.Buckley e S.Benko. Già Benko credeva al racconto di Epifanio⁶. Buckley ricorda che i Fibioniti praticavano una sessualità senza procreazione (tanto da consumare gli embrioni: la generazione implicherebbe infatti il dare la vita ad una vittima dell'"arconte del desiderio"): dato che in questa setta i liquidi seminali e mestruali

¹Cfr. P.MacKechnie, "Women's Religion" and Second-Century Christianity, *Journal of Ecclesiastical History* 47 (1996), pp.409-31, cit.p.430. Per una raccolta delle fonti in merito, cfr. C.Tibiletti, *Verginità e matrimonio...*, art.cit., pp.118-20, che però, stranamente, non tiene conto della discussione di Bolgiani sull'artificiosità della suddivisione, già presupposta da Ireneo, tra gnostici ascetici e libertini.

²Cfr. P.F.Beatrice, *Continenza e matrimonio...*, art.cit., cit.p.43.

³Cfr. J.E.Goehring, *Libertine or Liberated: Women...*, art.cit., p.339, che fornisce anche una ricca bibliografia sul gruppo alle note 42, 43 e 49. L'autore riconosce pure un ruolo preminente alle donne nella setta.

⁴Cfr. F.Bolgiani, *La polemica di Clemente Alessandrino contro gli gnostici libertini nel III libro degli « Stromati »*, in AA.VV., *Studi in onore di A.Pincherle* (Studi e materiali di storia delle religioni 38/1), Roma, Ateneo, 1967, pp.86-136. Si noti che i Severiani paiono volgere al libertinismo presupposti altrove diretti all'enkratismo e che l'autore spiega il paragone di Tertull.*bapt.*1,2 tra la seguace cainita e la vipera come un'allusione alla predilezione per il serpente in uso presso certi gruppi antinomistici (cfr. nota 101, pp.132-33). Il suggerimento è interessante e concorda con la mia osservazione che Cainiti e Perati fossero accomunati da vari elementi, nella fattispecie soprattutto dalla *Protestexegese*. I Carpocraziani sono tra gli gnostici più insistentemente accusati di licenza. Il brano tratto da Clemente dal celebre « vangelo segreto di Marco » pare tradire (grazie ad un'interpolazione da attribuire a Carpocrate) un'interpretazione libertina e pederastica dello stesso, nonché della tradizione neotestamentaria: qualcuno può avere esagerato la libertà cristiana dalla Legge in coincidenza con l'uso greco. Cfr. S.Levin, *The Early History of Christianity, in Light of the « Secret Gospel » of Mark*, ANRW II,25,6 (1988), pp.4270-92; sui Carpocraziani, pp.4288-90. Il dossier resta vago, tuttavia non è impossibile che lo gnosticismo asiatico, in cui, come testimonia il caso dei Perati, è verificata l'esistenza di tendenze sincretistiche, abbia sommato alla morale cristiana degli usi antitetici e greci, come la predilezione per l'omosessualità e la misoginia derivatane.

⁵Cfr. S.Gero, *With Walter Bauer on the Tigris: Encratite Orthodoxy and Libertine Heresy in Syro-Mesopotamian Christianity*, in C.W.Hedrick-R.Hodgson Jr.edd., *Nag Hammadi, Gnosticism and Early Christianity*, Peabody, Mass., Hendrickson Publ., 1986. Tra l'altro, Gero rifiuta intelligentemente di fornire un'interpretazione univocamente ascetica degli scritti di Nag Hammadi. Egli ricorda anche che i Nicolaiti condividevano l'autodefinizione *gnostikoi* con Prodicò, i Carpocraziani, gli Ofiti ed i Naasseni.

⁶Cfr. S.Benko, *The libertine Gnostic Sect...*, art.cit.

vengono identificati col Cristo (il seme sarebbe il suo corpo e il mestruo il suo sangue), i corpi stessi degli adepti sono ritenuti produrlo.

*Direct products of the human body, semen and blood express and recreate the believers' affinity with Christ.*¹

Come vedremo entro breve, queste notizie rimandano coerentemente all'identità Cristo=sperma, che è non solo molto corrente in storia delle religioni, ma che sarebbe anche pienamente giustificabile nell'ambito della gnosi ofita, dove, almeno a partire dai Perati e dai Naasseni, Cristo = legno = bastone = (per i Naasseni) membro virile = sperma².

Dato che il rito sessuale dei Fibioniti prevedeva di oltrepassare le 365 sfere degli arconti ed aveva quindi significato soteriologico, è del tutto logico dedurre che, come tra i Perati, gli arconti fossero identificati con la *genesis*, per cui il rituale permetteva semplicemente di essere liberati da questa sfera di corruzione e decadimento per attingere alla libertà piena della zona pleromatica. Infatti, essi ritenevano che la sostanza vitale si disperdesse negli animali e che tale dispersione fosse favorita dalla procreazione. Assumere dunque lo sperma significava raccogliere ulteriormente tale sostanza per riavviarla verso il cielo. È degno di nota il dettaglio che *Pistis Sophia* 147 e *Libro di Jeu* 43 sembrino polemizzare proprio contro di loro e che i settari vengano ivi detti praticare la spermatodulia in onore di Easù e Giacobbe, due protagonisti della *Protestexegese*.

Possiamo avanzare alcune considerazioni. Innanzitutto, i Fibioniti sembrano utilizzare lo stesso *testimonium* del legno da noi ormai già varie volte individuato tra i Perati: essi però fanno ricorso a *Sal.* 1,3, dove l'albero non sarebbe altro che l'organo maschile, oltreché ad *Ap.* 2,22, il celebre albero di vita, questa volta identificato con il mestruo³. Essi potrebbero quindi porsi sulla medesima scia di variazioni virtuosistiche sul tema, scia cui appartengono pure i Perati e che sappiamo esercitarsi su di una serie testimoniale corrente in Asia Minore⁴. Inoltre, Epifanio riferisce che i loro libri parlano di Jaldabaoth, il noto Demiurgo attestato nella gnosi ofita⁵; d'altro lato, essi sono detti discendere dai Nicolaiti (dettaglio su cui insistono sia Gero che Benko)⁶. In effetti i Fibioniti conoscono l'*Apocalisse*, il che lascia presumere almeno un legame di lontana ascendenza con l'ambiente microasiatico, in cui erano attestati i Nicolaiti stessi. Quindi la notizia di Epifanio sembra non solo essere coerente, ma presentare dei discendenti di una linea di sviluppo gnostica in cima alla quale potrebbero trovarsi pure i Perati. La sopravvivenza di qualche residuo della *Protestexegese* potrebbe rimandare al medesimo ambito microasiatico. Di qui possiamo ricavare l'esile possibilità che i Perati si dessero a riti orgiastici analoghi.

Su questa linea si pone J.Montserrat-Torrents in un suo articolo, già menzionato, sulla setta dei Naasseni⁷. Premetto che l'autore suddivide (in una maniera che non mi trova del tutto d'accordo) la

¹Cfr. J.J.Buckley, *Libertines or Not: Fruit, Bread, Semen and other Body Fluids in Gnosticism*, *Journal of Early Christian Studies* 2 (1994), pp.15-31, cit.p.28.

²Cfr. la parte sui *testimonia*, pp.176-96.

³Entrambi i versetti sono reperibili nella serie di *testimonia ligni* impiegati da Giustino in *dial.* 86 e studiati da Prigent e da altri: cfr. P.Prigent, *Justin et l'Ancien Testament. L'argumentation scripturaire du traité de Justin contre toutes les hérésies comme source principale du Dialogue avec Tryphon et de la première Apologie*, Paris, Gabalda, 1964, pp.194-202, con i paralleli; O.Skarsaune, *The Proof from Prophecy. A Study in Justin Martyr's Proof-Text Tradition: Text-Type, Provenance, Theological Profile* (Suppl. NT 56), Leiden, E.J.Brill, 1987; per questa raccolta testimoniale cfr. specialmente pp.215 e 374-78; M.Albl, « *And Scripture cannot be broken* ». *The Form and Function of the Early Christian Testimonia Collections* (Suppl.NT 96), Leiden-Boston-Köln, Brill, 1999, pp.101-106 e 155-57. Come è noto, l'ambientazione dell'opera di Giustino è Efeso.

⁴Cfr. la parte sui *testimonia*, pp.176-96.

⁵Cfr Ireneo, *haer.* 1,30,5-8.

⁶Per i Nicolaiti, cfr. *infra* la parte relativa, pp.439-62.

⁷Cfr. J.Montserrat-Torrents, *La notice d'Hippolyte sur les Naassènes...*, art.cit. L'unica cosa da cui dissento dall'autore è l'ipotesi di divisione della notizia sui Naasseni tra due gruppi, i Naasseni appunto e i cosiddetti « gnostikoi », così come la parcellizzazione del testo: l'equivalenza bastone-serpente-membro virile-sperma dà infatti unità a tutta la notizia.

notizia relativa in due tronconi, di cui quello che qui ci interessa e da lui attribuito agli *gnostikoi*, un gruppo di carattere valentiniano, inizierebbe subito dopo la menzione dell'etimologia della parola "naasseno" (5,6,4) e proseguirebbe fino a 5,9,11, dove si riprende a parlare del serpente. Il gruppo degli *γνώστικοι* rifiuta la procreazione (stando all'autore, il rapporto tra uomo e donna, cfr. 5,7,14 e 9,11, ma non mi sembra che gli eretici si pronuncino in maniera così generica): per questo, lo studioso catalano li avvicina ai summenzionati Leviti e agli gnostici libertini incontrati da Epifanio (cfr. *haer.* 26). Anzi, Montserrat-Torrents ritiene che questi ultimi discendano dai primi, in quanto essi avrebbero in comune la spermatodulia¹, conclusione probabilmente accettabile.

Senza dubbio, in alcuni casi "libertinismo" può avere significato sincretismo etico, ovvero fusione di usi e costumi pagani con altri cristianizzanti². Certe sette possono essere state indebitate con culti misterici ed orientali magari implicanti la prostituzione sacra oppure rituali a sfondo sessuale: la sessualità possedeva infatti nell'antichità un indubbio valore sacrale e, come dimostra l'insistenza sull'elemento fallico nella notizia sui Naasseni, aveva impregnato di sé culti secolari della fecondità nelle regioni mediterranee più diverse³. D'altro lato, non bisogna dimenticare che il sincretismo doveva per forza di cose portare verso una maggiore condiscendenza verso usi sessuali pagani, il che potrebbe dare parzialmente ragione ai Padri; infine, poco sotto richiamerò l'attenzione sugli sconcertanti paralleli esistenti tra pratiche gnostiche libertine e tantriche. Come Williams stesso sottolinea, i testi originali a nostra disposizione sono scarsi e limitati, oppure intenzionalmente vaghi, per cui la possibilità di avere a che fare con cerimonie a sfondo sessuale rimane, pur se in sottordine.

L'anatomia sessuale nel mondo antico

La medicina era ben integrata nella formazione culturale media antica. Non stupisce quindi che gli gnostici possano esserne stati influenzati, come era d'altronde costume corrente nei gruppi religiosi dell'epoca⁴. Eusebio, in *hist.eccl.* 5,28,14, ricorda l'autentica venerazione (viene impiegato addirittura il verbo *προσκυνεῖν*) nutrita da alcuni eretici (non ben precisati) per Galeno, oltretutto per altri filosofi e pensatori, quali Aristotele, Teofrasto ed Euclide⁵. A.Rousselle ha indagato recentemente sui punti di contatto tra dibattito gnostico sull'origine e la trasmissione della vita e scienza contemporanea: questi gruppi erano familiarizzati con la logica aristotelica, mediante la quale controllavano la veridicità degli enunciati. La questione era tuttavia ben lungi dall'esaurire la sua portata in ambito gnoseologico, dato che, in ultima istanza, si ricollegava al problema dell'errore, del suo rapporto con l'anima e dell'*unde malum*, nonché a quello dell'animazione: di essa si era occupata anche la medicina dell'epoca, come Galeno, lui stesso incline all'utilizzo del sillogismo aristotelico⁶.

Come si è visto, immagini di carattere sessuale ricorrono spesso nei testi gnostici. Alla luce della letteratura medica contemporanea, in essi spesso il mondo è visualizzato come un aborto, ovvero come materia proveniente dall'utero e considerata il seme femminile, incompleto e non adeguatamente alimentato dal seme maschile per raggiungere la nascita. A.Rousselle osserva che le

¹Cfr. J.Montserrat-Torrents, *La notice d'Hippolyte sur les Naassènes...*, art.cit., p.233.

²Cfr. F.Bolgiani, *La polemica di Clemente Alessandrino...*, p.98.

³Sulla prostituzione sacra cfr. W.Fauth, *Sakrale Prostitution in vorderen Orient und in Mittelmeerraum, Jahrbuch für Antike und Christentum* 31 (1988), pp.24-39, che dedica uno spazio anche all'Asia Minore della tarda antichità.

⁴Cfr. H.Leisegang, *La Gnose* (trad.fr.), Paris, Payot, 1971² (ed. orig. ted. 1924), p.57, che menziona il caso di Simone, e, in particolare, il ricco R.Smith, *Sex Education in Gnostic Schools*, in K.King ed., *Images of the Feminine...*, op.cit., pp.345-60; da leggere anche le precisazioni in proposito di E.A.Castelli, *Response to "Sex Education in Gnostic Schools" by Richard Smith*, in K.King ed., *Images of the Feminine...*, op.cit., pp.360-66.

⁵Bisogna comunque tener conto anche della possibilità che l'accusa di stravolgere la Scrittura con dottrine umane rientra in un *topos* eresiologico.

⁶Cfr. A.Rousselle, *A propos d'articulations logiques dans les discours gnostiques, Apocrypha* 8 (1997), pp.25-44. Galeno impiega ad esempio il sillogismo per dimostrare l'esistenza dello sperma femminile (di solito si riteneva che la donna nutrisse il feto col sangue mestruale)

argomentazioni dei medici e di Aristotele sulla mola confluivano nel tema gnostico dell'aborto di Sophia, colpevole di aver cercato di concepire da sola, senza il supporto maschile¹. I Perati stessi sono ricordati dalla studiosa e da R.Smith quale esempio di interesse per la medicina da parte degli gnostici: Smith ricorda che quanti non sono uomini spirituali sono paragonati a un aborto (cfr. *elench.* 5,17,6)².

Abbiamo visto che i Perati derivano, con larga probabilità, da una confluenza sincretistica tra cristianesimo e culto di Asclepio, soprattutto nella versione, la più popolare, rappresentata dal santuario di Pergamo e dall'ambiente microasiatico³. Ora, questo dato è confermato dalla dovizia di nozioni di carattere medico all'interno della loro notizia, così come in quella dei, sicuramente imparentati, Naasseni, dall'immaginario sessuale piuttosto sviluppato, in cui vengono « deificati » l'organo maschile e lo sperma⁴. Tra i Perati, il *Logos* è infatti immaginato come il midollo spinale che comunica le forme dal cervello ai genitali: un'immagine a prima vista un po' bizzarra.

Nell'antichità la testa era considerata sede della ψυχή, cioè del principio vitale: quest'ultimo era veicolato dallo sperma attraverso il midollo spinale agli organi genitali, dato che la vita era ritenuta radicata nell'encefalo e nel midollo, all'interno della colonna vertebrale. Di qui l'idea, comune in Aristotele, Democrito e tra gli Stoici, che esso fosse *pneuma*, soffio vitale igneo e caldo⁵. Lo *pneuma*, o alito di vita, era il principale responsabile dell'esistenza: l'aria più pura e fine proveniente dalla respirazione si condensava via via in sangue e questo, al termine del ciclo, si sbiancava in sperma. Il tutto sarebbe poi passato attraverso il midollo spinale e il canale spermatico, in direzione dei testicoli. D'altro lato, almeno nello stoicismo, lo *pneuma* è la stessa cosa che il *logos*, non solo a livello cosmico, ma anche individuale. Lo sperma è pertanto portatore dello *pneuma-logos*, l'elemento spirituale-razionale, caldo, igneo e maschile, presente a livello cosmico e individuale.

Sostiene A.Rousselle⁶:

Pour ce qui concerne la transmission biologique de cette pensée faillible, les philosophes ont donné un rôle fondamental à la "raison spermatique", à la faculté rationnelle, faculté logique transmise par la semence paternelle, c'est-à-dire à une raison transmise dans la reproduction humaine.

¹Cfr. A.Rousselle, *A propos d'articulations logiques...*, art.cit.; R.Smith, *Sex Education in Gnostic Schools ...*, art.cit., pp.349-51 e 357. Galeno distingue i genitali maschili da quelli femminili dal fatto che gli uni sono volti all'esterno, gli altri all'interno: nell'*Esegesi dell'anima* il problema dell'anima, degradata da una sessualità avvilita, è dato proprio dal fatto che i suoi genitali sono innaturalmente volti all'esterno. Si osservi anche la diagnosi tipicamente « isterica » di Sophia in numerosi autori gnostici (cfr. pp.353-55). Pure tra i Cainiti (cfr. Epiph. *haer.* 38,4) il Demiurgo, nato da Sophia, è chiamato Hystera, cioè « utero ». Per queste tematiche cfr. P.Friedriksen, *Hysteria and the Gnostic Myths of Creation, Vigiliae Christianae* 33 (1979), pp.287-90, che sottolinea le caratteristiche femminili del Demiurgo e G.Casadio, *Donna e simboli femminili...*, art.cit.; sullo *pneuma*, cfr.p.310. Secondo Casadio, la concezione greca stoica dello *pneuma* conserva tracce di materialità, donde la sua natura corporea e ignea, oltretutto femminile (stando allo studioso, quindi, la natura femminile dello *pneuma* nello gnosticismo non avrebbe niente a che fare con il genere dell'ebraico רוח). Esso rimane di natura divina, tuttavia amorfo e, perciò, privo di forma (caratteristica maschile). L'argomento lascia adito a qualche dubbio, soprattutto quanto alla natura "femminile" dello *pneuma* e al rifiuto dell'assimilazione del genere di *ruah*; ma se esatto, esso conforterebbe ulteriormente il ruolo di Sophia, usualmente connessa con lo Spirito e la terza persona della triade nella teologia gnostica.

²Cfr. M.A.Williams, *Hatred of the Body?...*, art.cit., soprattutto p.130. Williams ricorda anche la notizia trasmessa da Plotino, secondo cui gli gnostici praticavano esorcismi per cacciare i demoni cui attribuivano la responsabilità delle malattie e ne arguisce sia il loro interesse per la guarigione, sia il fatto che tali pratiche erano più correnti tra i ceti bassi, quelli che non potevano permettersi un medico.

³Cfr. il capitolo sul culto del serpente, pp.247-92.

⁴Cfr. R.Smith, *Sex Education in Gnostic Schools...*, art.cit., p.357.

⁵Cfr. R.Broxton Onians, *Les origines de la pensée européenne sur le corps, l'esprit, l'âme, le monde, le temps et le destin* (trad.fr.), Paris, Seuil, 1999, 119-52; R.Smith, *Sex Education in Gnostic Schools...*, art.cit.; M.Spanneut, *Le stoïcisme des Pères de l'Église de Clément de Rome à Clément d'Alexandrie* (Patristica Sorbonensia 1), Paris, Ed. du Seuil, 1957, pp.191-203.

⁶Cfr. A.Rousselle, *A propos d'articulations logiques...*, art.cit., cit.p.28.

Nella fisiologia antica i maschi derivavano da feti giunti al loro pieno sviluppo, in particolare dotati di maggior calore e spirito vitale (di πνεῦμα appunto). Lo stesso sperma è caldo, di un calore che, secondo Aristotele e altri, è identico a quello dell'elemento astrale (cfr. Arist.*gen.an.* 2,3,737a)¹. Le donne erano maggiormente "liquide", prive di gran parte di quel calore, informi e freddine. Il sangue superfluo (e quindi le energie superflue), veniva da loro espulso tramite le mestruazioni: energie destinate a nutrire lo sperma, una volta impiantatosi nell'utero per una gravidanza. L'orgasmo riguardava il corpo intero, portato in pratica ad ebollizione dal rapporto sessuale, espressione di un calore avvolgente l'intero fisico e convogliato poi attraverso i genitali.

Secondo Aristotele, il seme deteneva un ruolo attivo e formativo, rispetto a quello passivo della materia mestruale, femminile, recettiva della forma trasmessale dallo sperma (cfr. Arist. *gen.an.* 1,20-21,729a; ib. 2,3,737a). Ma il suo punto di vista non era condiviso da altri naturalisti dell'epoca, che si accordavano sull'esistenza anche di un seme femminile: fra essi primeggia Galeno². Soprattutto gli Stoici sottolineavano la consistenza "pneumatica" di quello maschile, che si unisce nell'utero allo *pneuma* proveniente dalla madre: così entrambi collaborano alla formazione dell'anima, mentre solo lo sperma paterno a quella del corpo. Sorano sembra invece dimenticare il contributo materno e relegare l'utero al ruolo di deposito³.

Il legame tra colonna vertebrale, esercizio della sessualità e generazione è piuttosto diffuso nelle culture arcaiche. J.Yoyotte lo conferma in vari documenti dell'antico Egitto, almeno a partire dal Nuovo Regno: in tale contesto, lo sperma è ritenuto esistere nelle ossa e, in particolare, nella colonna vertebrale, da cui si riverserebbe quest'"acqua fecondante", immessavi dal dio creatore Khnoum. A sua volta, è lo sperma maschile a dare origine alle ossa del nascituro, mentre la carne deriverebbe dalla madre. Infine, fallo e spina dorsale appaiono strutturalmente connessi nelle credenze dei sacerdoti egizi del Nuovo Regno, in quanto il pene era concepito come legato alle ultime vertebre⁴. Alla base di tale concezione vi era probabilmente l'osservazione anatomica, ma anche, a mio avviso, l'esperienza comune del passaggio della sensazione sessuale attraverso il midollo spinale e il sistema nervoso simpatico: come Yoyotte stesso conferma, un cuoco egiziano collegava empiricamente il male alla schiena all'attività sessuale⁵. Quanto alla derivazione delle ossa dei neonati dal padre, Yoyotte osserva che tale opinione è largamente diffusa tra le popolazioni africane: lo studioso si chiede allora con interesse se essa derivi dalle preistoriche radici comuni camite oppure dall'Egitto stesso⁶. Sauneron, avanza la possibilità che queste credenze siano nate indipendentemente in Asia Minore ed Egitto dalla convinzione che la vita proviene dal liquido: in sumero *a* = « acqua » e « sperma »⁷.

Da queste osservazioni, è verosimile che abbiano attinto i Greci che, fin dal V sec., fanno passare il seme attraverso il midollo fino ai lombi e ai testicoli⁸. Sauneron menziona (ma senza fornire le

¹Cfr. C.Humeau, *Procréer. Histoire et reèrépresentations*, Paris, Odile Jacob, 1999, soprattutto p.33.

²Cfr. R.Smith, *Sex Education in Gnostic Schools...*, art.cit., pp.347-49.

³Cfr. J.T.Noonan Jr., *Contraception...*, op.cit., p.89. Sulla dottrina embriologica aristotelica e non, e sulla consistenza ignea del seme, cfr. la dotta esposizione di J.H.Wasink ed., *Quinti Septimi Florentis Tertulliani De anima*, Amsterdam, Meulenhoff, 1947, pp.342-46.

⁴Cfr. J.Yoyotte, *Les os et la semence masculine. À propos d'une théorie physiologique égyptienne*, *Bulletin de l'Institut l'Institut Français d'Archéologie Orientale* 61 (1962), pp.139-46; per le testimonianze, cfr. S.Sauneron, *Le germe dans les os*, *Bulletin de l'Institut Français d'Archéologie Orientale* 60 (1961), pp.19-27.

⁵Cfr. J.Yoyotte, *Les os et la semence masculine...*, art.cit., p.145, nota 6. Tra i Mauretani è il diretto contrario, dato che sarebbe l'astinenza a provocare, secondo loro, i dolori dorsali: cfr. C. Fortier, *Le lait, le sperme, le dos et le sang ? Représentations physiologiques de la filiation et de la parenté de lait en islam malékite et dans la société maure de Mauritanie*, *Cahiers d'études africaines* 161 (2001) <http://etudesaficaines.revues.org/document68.html>.

⁶Cfr. J.Yoyotte, *Les os et la semence masculine...*, art.cit., p.146, nota 1. L'ipotesi si affaccia anche nell'articolo di S.Sauneron, *Le germe dans les os...*, art.cit., p.26.

⁷Cfr. S.Sauneron, *Le germe dans les os...*, art.cit., pp.26-27.

⁸Cfr. J.Yoyotte, *Les os et la semence masculine...*, art.cit., pp.142-43; S.Sauneron, *Le germe dans les os...*, art.cit., p.26. p.26. Yoyotte offre buoni argomenti per ritenere che siano stati i Greci ad attingere dalla cultura egiziana: così introduce vari argomenti cronologici e cita un passo dei *Hieroglyphica* di Orapollo (2,6) che illustra questa credenza a partire da un probabile sfondo egiziano. Questa spiegazione è a mio avviso preferibile a quella, benché verosimile, proposta da

referenze bibliografiche) Ippone di Samo, secondo cui esso proveniva dal midollo, Alcmeone di Crotone, che lo faceva discendere invece dal cervello, ma pur sempre attraverso il midollo, Ippocrate e Platone, che menziona il flusso dello sperma, di carattere divino, dalla spina dorsale (cfr. per esempio Plat.*Tim.*73c-d)¹. Numerose sono le culture in cui lo sperma, portatore del soffio vitale, è ritenuto essere depositato nelle cavità ossee e nel midollo: Hérítier cita, oltre agli Egizi, i Sumeri, l'India, i Samo, popolazione africana, i Cinesi, gli Otomi, alcune popolazioni tahitiane e hawaiane. Gokalp testimonia che nella cultura turca l'osso rappresenta l'ascendenza patrilineare, mentre la carne quella materna: l'osso è d'altronde associato allo sperma, sinonimo quest'ultimo di colonna vertebrale, e rimane un'immagine fondamentale per indicare la stirpe². Lo studioso ritiene che, in questo caso, il motivo principale risieda in alcune elementari osservazioni anatomiche, come la consistenza biancastra delle ossa, analoga al biancore dello sperma, e il fatto che esse siano cave³: ma io vi aggiungerei le motivazioni addotte poco sopra. Lo stesso vale per l'ambito semito-camita. Nella cultura maura, sudanese, tuareg e in svariate altre società musulmane dell'Africa, la parentela o discendenza patrilineare è indicata con il riferimento al dorso, laddove il ventre rappresenta i legami matrilineari.

Ainsi, l'opposition distinctive entre une parenté par le père référée au dos de l'homme et une parenté par la mère référée au ventre de la femme, variable dans son extension, se retrouve dans des sociétés musulmanes culturellement diverses.

Ovviamente, la schiena non è che una metonimia eufemistica per lo sperma e l'attività sessuale in genere; continua C.Fortier:

*Selon la conception locale, le sperme provenant de la colonne vertébrale, il s'ensuit une correspondance entre sperme et moelle.*⁴

Tale concezione è strettamente legata a quella islamica e coranica, in cui il termine *zahr*, « dorso, vertebre » indica la discendenza; lo stesso per *sulb*, « colonna vertebrale », che esprime la prole, ma anche la parte del corpo da cui avviene l'eiaculazione e, addirittura, la relazione sessuale stessa. Anzi, sempre nella cultura araba, l'ultima vertebra, quella coccigea, non si decompone dopo la morte, essendo l'origine della resurrezione in quanto originata dallo sperma, *substance première de la création et principe vital de la descendance*. Sempre in Mauritania, la donna è considerata come recettore passivo di questo principio vitale e nulla più: ella è assimilata al campo, laddove la fecondità le viene dall'acqua, elemento maschile che rinvia al seme. Corrisponde alla fisiologia antica anche il fatto che quivi la medicina dei quattro umori, passata indenne dall'antichità alla cultura araba, si sia ridotta all'opposizione tra caldo e freddo, per cui la sterilità sia connessa al freddo ed, evidentemente, lo sperma al caldo. La giurisprudenza sunnita si fonda, in ultima analisi, su Galeno (che ha battuto la concezione aristotelica) e sull'idea che seme maschile e femminile contribuiscono entrambi alla formazione del bambino, laddove in altri ambiti, quale quello mauro, prevale il monogenismo. Non posso qui dilungarmi sull'orizzonte culturale arabo-africano, tuttavia

C.Fortier, secondo la quale una concezione del genere è innata in numerose popolazioni a livello universale: cfr.C. Fortier, *Le lait, le sperme, le dos...*, art.cit. L'estrema diffusione del motivo a livello universale non vieta infatti che, nel contesto specifico del Mediterraneo orientale, i Greci abbiano attinto specificamente dagli Egiziani.

¹Cfr. S.Sauneron, *Le germe dans les os...*, art.cit., p.25; C.Humeau, *Procréer...*, op.cit., pp.30-33.

²Cfr. A.Gokalp, « *Le dit de l'os et du clan* ». *De l'ordre segmentaire oghouz au village anatolien*, *L'Homme*, 102, 27/2 (1987), pp.82-98 (83-84).

³Cfr.pure F.Hérítier, *Le Sperme et le Sang. De quelques théories anciennes sur leur genèse et leur rapports*, in *Masculin/Féminin. La pensée de la différence*, Paris, Odile Jacob, 1996, pp.133-51. È interessante osservare che in vari casi, come in Egitto, le ossa sono considerate portatrici di vita e inumate con cura; sempre in Egitto, la spina dorsale è menzionata più volte nei testi antichi per indicare la fecondità del Faraone.

⁴Cfr. C. Fortier, *Le lait, le sperme, le dos...*, art.cit. Concezioni analoghe sono testimoniate dall'autrice per i Tuareg e i Berberi.

l'articolo di C.Fortier contiene numerosi dati interessanti per il confronto con la fisiologia antica e le concezioni religiose che ne derivano: ad es., in Mauretania si ritiene che lo sperma, mediante rapporti regolari, contribuisca allo sviluppo dell'embrione e, addirittura, alla montata lattea.

La substance masculine intervient donc à toutes les étapes de la genèse physiologique des enfants; que ce soit directement au niveau de la conception en fournissant la substance féconde, et au niveau de la gestation en contribuant au développement du fœtus, ou indirectement au niveau de la lactation en produisant le lait qui achève de former le corps de l'enfant.

Lo stesso embrione è detto *nut.fâ*, vocabolo che nel Corano definisce lo sperma: ma quest'ultimo è al tempo stesso la materia prima della creazione:

En islam, la reproduction physiologique n'est que l'image réduite de la création divine; toutes deux ont en effet la même matière première: le sperme.¹

Pure gli Ebrei individuavano lo spirito nel capo; laddove esso era inteso come vaporoso, si trattava della *xwr*, portatrice dell'energia vitale, mentre se liquido era lo sperma che cola lungo la colonna vertebrale. Così si spiega come mai proprio le vertebre coccigee siano ritenute, nel mondo giudaico-cristiano, all'origine del corpo resuscitato e forse anche perché Adamo ed Eva siano presi da un accesso di pudore dopo il peccato originale: vestirsi equivale allora a proteggere la parte del corpo portatrice della vita e minacciata ora dalla morte².

Riflessi della scienza contemporanea sullo gnosticismo

Utilizzando il concetto di "simbolismo liminale", Ingvilg Gilhus realizza il carattere "liminale" dell'esperienza religiosa gnostica (cioè di transizione tra due sistemi religiosi istituzionalizzati) e il suo definirsi grazie a metafore provenienti dall'ambito delle esperienze umane liminali per eccellenza, come la morte e la gestazione, connessa quest'ultima all'immagine dell'embrione.

According to this, man is described as an abortion because he has not received the fertilizing pneuma symbolically associated with sperma.³

Il sistema di pensiero gnostico, come già accennato, adotta una simbologia ginecologica per descrivere e interpretare il mondo e la materia che lo forma: esso sarebbe identificabile con un grembo, reso impuro dal mestruo, dalla gravidanza, e capace di trasmettere solo, aristotelicamente, la "causa materiale" del nascituro; la "causa formale" invece, ben più degna e portatrice di ordine e forma entro il disordine e il caos indifferenziato della materia, è portata dal seme. Nell'ambito della catena di opposti su cui si forgia il sistema di pensiero gnostico, lo spirito è il contrario della materia e l'elemento maschile di quello femminile. Come argomenta F.Wisse, la femminilità vuol dire sessualità e procreazione, mentre la mascolinità è una condizione di libertà da esse e di progressione sulla via dello spirito⁴:

¹Cfr. C. Fortier, *Le lait, le sperme, le dos...*, art.cit.

²Cfr. R.Broxton Onians, *Les origines de la pensée européenne...*, art.cit., p.570.

³Cfr. I.S.Gilhus, *Gnosticism-A Study in Liminal Symbolism*, *Numen* 31 (1984), pp.106-128, cit.p.110.

⁴Cfr. F.Wisse, *Flee Femininity...*, art.cit., cit.pp.305-6. Sull'immaginario sessuale gnostico cfr. pure L.Abramovski, *Female Figures in the Gnostic Sondergut in Hippolytus's Refutatio*, in K.King ed., *Images of Feminine in Gnosticism...*, op.cit., pp.136-52. Si noti la netta somiglianza del mito sethiano, qui riportato estesamente, con quello peratico come riferito qui e oltre: addirittura, il *Logos* assume le fattezze del serpente. Quanto al *Libro di Baruch*, vi si noti la presenza di Priapo, che potrebbe rimandare al medesimo immaginario fallico naasseno: lo ipotizza anche l'autrice, cfr.p.147, nota 30.

The meaning of femininity in the passages under discussion (alcuni brani gnostici) appears to focus on sexuality and birth. To the pre-Freudian, male mind which was ignorant of the male libido, sexuality appeared to be located in the female and thus was identical with femininity. Masculinity, on the other hand, was thought to be free from sexuality and birth. Men and women must flee the bondage of femininity and seek the salvation of masculinity.

È un linguaggio che conosciamo già da Filone¹. Di qui l'equazione *pneuma* = sperma. Come osserva A.Magris:

...In un mito della creazione imperniato sulla metafora generativo-sessuale come quello gnostico, il concetto di pneuma recupera in pieno il suo originario significato biologico. Esso veniva perciò raffigurato come un fluido seminale che trasmette la sostanza di luce del pleroma, vero e proprio corredo cromosomico caratterizzante i membri della famiglia divina...La scintilla di luce caduta nelle tenebre, costituisce una goccia di sperma divino capace di generare nell'uomo il frutto della gnosi.²

The contrast between female conception without seed and spermatic conception is one of the major symbolic lines of orientation in gnostic religion. It represents the liminal, ambiguous and transformative in contrast to the structured, unambiguous and accomplished. The liminal period is marked by an ample use of female symbols, while the state of salvation to come is marked by symbols of masculinity.³

In termini più immaginifici, R.Smith aggiunge:

A savior is sent in the form of a ray of light from above. This ray of light is the perfect word (teleios logos) and it assumes the form of a snake (ofis). This snake, and snake certainly implies penis, penetrates the womb and frees the spark of light or perfect mind...

...Salvation come to this world as a penis enters a woman. More frequently than the genital itself, salvation is described as a result from the secretion of the male genital organ, the semen. The language frequently used to describe the state of salvation is language that is invariably used by the medical writers to describe the male semen: power, form, perfection...

Gnostics are trapped in a woman's parts, and rescue comes down out of the sky as a logos-penis-snake with its potent and perfecting semen of salvation.⁴

D'altronde lo *pneuma*, e ciò è evidente tra i Perati, s'identifica con il *Logos*. Quindi è quest'ultimo che trasmette la sostanza pneumatica al mondo, ora a scopo cosmogonico, per plasmare la materia secondo le idee ricevute dal Padre, ora in direzione soteriologica, per raccogliere gli spirituali e la loro scintilla vitale di nuovo nel Pleroma. In definitiva, i testi gnostici offrono in maniera quasi ripetitiva le medesime metafore sessuali: il *Logos* portatore delle realtà spirituali è un organo maschile, i salvati sono il "seme", in attesa di essere riassunto nel Pleroma, chi non viene salvato è paragonato ad un aborto, destinato a perire nella tenebra⁵, la materia e la condizione di quaggiù non

¹Cfr. P.Pisi, *Genesis e phtorà*..., op.cit., p.189 e R.A.Baer, *Philo's Use of the Categories Male and Female*, Leiden, Brill, 1970.

²Cfr. A.Magris, *L'idea di destino nel pensiero antico*..., op.cit., cit.pp.805-6.

³Cfr. I.S.Gilhus, *Gnosticism-A Study*..., art.cit., cit.p.115.

⁴Cfr. R.Smith, *Sex Education in Gnostic Schools*..., art.cit., cit.pp.356 e 358. Forse è proprio per questo che i pagani accusavano i cristiani di adorare i genitali: cfr. Min.Fel. 9,4 e 28,10 e J.Beaudeau, *Minucius Felix. Octavius*, Paris, Belles Lettres, 1964 nel commento ai passi citati, p.87.

⁵Cfr. *elench.* 5,17,6; per il valore del termine *ektroma*, cfr. N.A.Dahl, *The Arrogant Archon and the Lewd Sophia: Jewish Traditions in Gnostic Revolt*, in B.Layton ed., *The Rediscovery of Gnosticism. Proceedings of the International Conference on Gnosticism at Yale, New Haven, Connecticut, march 28-31, 1978* (Suppl. Numen 41), Leide, Brill, 1981, pp.689-712, nota, 32, pp.703-4.

sono altro che un grembo impuro di sangue mestruale; ciò che è maschile prevale nettamente sulle immagini femminili.

In Ps.Hipp.*elench.* 6,9 il sangue (il fuoco del corpo umano, il che ci rimanda ad una concezione stoicheggiante) si trasforma in seme nell'uomo. Per i Simoniani, infatti, il fuoco è all'origine del tutto e identificato con la Potenza infinita: non a caso, lo *pneuma* è igneo. L'embrione, grazie al sangue, vive e riceve lo *pneuma*; anzi, se dovesse respirare normalmente, morirebbe, dato che è immerso nel liquido, il che gli sarebbe letale. L'uomo è pneumatico in quanto riceve lo *pneuma* da Dio, ma ciò non può che avere dei connotati ignei¹. B.Pouderon ha studiato con acribia le implicazioni fisiologiche dell'*Apophasis megale* riportata nel VI libro dello Ps.Ippolito e attribuita dall'estensore ai simoniani, ma, in realtà, molto prossima al sistema valentiniano: lo studioso ne sottolinea la prossimità alla fisiologia accettata dai Naasseni; qui non si può che rilevare la vicinanza ai Perati, con cui la *Apophasis* condivide il richiamo ad Eraclito ed allo stoicismo, la centralità del fuoco, elemento primo dell'universo e manifestazione di Dio stesso, nonché *pneuma* che interviene nella fisiologia umana². Tuttavia, se nello Ps.Simone, la sede del fuoco-*pneuma* è il sangue (per Galeno, il sangue contiene anche *pneuma* ed acqua) che passa attraverso le arterie e si muta poi in sperma maschile e latte nella donna (dottrina galenica), lo *pneuma* dei Perati proviene dal cervello attraverso il midollo spinale, laddove i « simoniani » ignorano, come osservato anche da Pouderon, l'encefalo³; coerentemente, lo *pneuma* s'identifica col *Logos* tra i Perati, e con lo Spirito (il Creatore di *Gen.* 1,2) nell'*Apophasis*. Si delinea quindi un sottofondo stoico più coerente nel peratismo che, d'altronde, sembra altresì più antico, anche perché la sua struttura ternaria nasconde un effettivo binitarismo; d'altro canto, i Perati, che fanno passare lo *pneuma* dal midollo e non dalle arterie sembrano più coerenti con la scienza galenica e con lo stoicismo di quanto non lo sia lo Ps.Simone.

Sembra quindi che, a monte di queste concezioni, si trovi una squalificazione dell'elemento acquatico, propria dello stoicismo e della tradizione eraclitea. Questo quadro si adegua alla perfezione a quello peratico, dove è riportata anche la citazione di Eraclito secondo cui "l'acqua è la morte per le anime" (cfr. Heracl.fr. 36 DK, in *elench.* 5,16,4). Se la medicina antica si fondava in gran parte sulle opposizioni fisiocratiche tra "secco" ed "umido", la prima categoria era ovviamente in vantaggio. A questa opposizione si legava pure quella tra "caldo" e "freddo": secondo alcuni, il caldo secco era favorevole all'unione mistica dell'anima con Dio⁴.

D'altro lato, l'insistenza sul ruolo del *Logos-Anima mundi* come canale di trasmissione tra le idee concepite dal Padre e la materia che esse vanno a formare è affine alla dottrina stoica e medio-platonica in uso nel II sec.⁵. Ora, l'uso traslato della parola « seme », *sperma*, è caratteristico di Filone e del giudaismo alessandrino ed ellenistico, mentre non è reperibile in ambito qumranico o farisaico. Espressioni come « seme di virtù » (cfr. *leg.all.* 3,68) discendono dal lessico filosofico, soprattutto stoico, ove la dottrina del *Logos spermatikós* prevede

...la ripartizione della sostanza più fine, appunto l'anima cosmica razionale ed ignea, nei singoli esseri viventi del mondo, soprattutto nell'uomo...

Nell'uomo, il λόγος σπερματικός non è altri che il raziocinio: perciò, nell'etica ellenistica, i « semi di virtù » non sono altro che le virtù stesse, concepite come frutto della ragione, intesa quale λόγος σπερματικός, di cui ogni essere umano partecipa sostanzialmente. Dio stesso, stando a Filone, semina nel corpo umano le anime, idea che l'Alessandrino può avere ricavato pure dalla

¹Cfr. H.Leisegang, *La Gnose...*, op.cit., p.52.

²Cfr. B.Pouderon, *La notice d'Hippolyte sur Simon: cosmologie, anthropologie et embryologie*, in B.Pouderon ed., *Les Pères de l'Église face à la science médicale de leur temps* (Théologie historique 117), Paris, Beauchesne, 2005, pp.49-71. I Naasseni sono menzionati alla nota 3, p.50 e 46 a p.67.

³In entrambi i casi, tuttavia, lo *pneuma*, aria calda, costituisce lo sperma.

⁴Cfr. A.Rousselle, *Porneia. De la maîtrise du corps à la privation sensorielle*, Paris, PUF, 1983, p.221.

⁵Cfr. la parte filosofica, pp.217-45.

cultura misterica. Ritroviamo l'idea di « seme di Dio » puntualmente in *IGv.3,9*, ove esso impedisce all'anima di peccare e la « generazione da Dio », qui intesa come partecipazione alla vita divina e, quindi, come imperativo etico di permanenza in essa, potrebbe essere equivocata in senso ontologico, come nello gnosticismo o nei culti misterici¹. Il testo peratrico sopra riportato, ancor prima che occuparsi della sessualità, s'interroga sul rapporto tra individuo e sostanza divina: l'argomento medico è dunque innanzitutto una spiegazione per analogia di come funziona la partecipazione alla divinità e la salvezza nel singolo. Tuttavia, non dimentichiamo che lo sperma è portatore dello *pneuma*. Se la cosmologia e la soteriologia si riflettono nell'anatomia e antropologia, i Perati identificheranno lo sperma con lo *pneuma* divino, anima razionale che si rivela, come nel cosmo, così nell'individuo e che è consustanziale a Dio (almeno negli pneumatici): quindi tale seme, portatore di virtù, corrisponde alla riflessione ellenistica, specie misterica, sulla partecipazione ontologica dell'essere umano alla divinità, riflessione di cui troviamo traccia e in Filone, e (almeno linguisticamente) nel *corpus* giovanneo.

Basi mediche per l'enkrateia

Le testimonianze sono sufficienti per indurre a pensare che la castità fosse praticata nell'evo tardo-antico da un numero abbastanza alto di persone, tanto da attirare l'attenzione dei medici e da diffondere la voce che gli uomini casti si presentassero addirittura come più forti². La pratica della continenza sessuale era spesso considerata positiva, a livello medico e religioso, dato che essa permetteva al corpo di conservare il seme, ovvero la sua potenza vitale: alcuni gnostici anzi raccoglievano per questo il seme sparso³.

La medicina del II sec.d.C. aveva assunto un atteggiamento inflessibilmente normativo in questo ambito: il terrore della decadenza fisica e la strenua volontà di mantenere la salute erano talmente forti da indurre a regolamentazioni minuziose pure su questo soggetto. Si insisteva in particolare sull'esigenza di predisporre l'atto sessuale in funzione del concepimento (il che darebbe ragione a Franco Michellini Tocci) e di non abusare del medesimo onde evitare il dispendio di energie. Agl'inizi del II sec. qualsiasi medico, salvo qualche eccezione, per timore che essa potesse rivelarsi nociva, avrebbe però grandemente apprezzato l'astinenza sessuale. Infatti, nonostante che la respirazione fosse il presupposto principale per un continuo rifornimento di sperma, i medici antichi erano allarmati dallo spossamento successivo al rapporto. Galeno argomentava che i testicoli sono ancora più importanti del cuore in quanto sede della potenza fisica responsabile non solo della vita dell'individuo, ma anche del suo perpetuarsi: ma dato che dopo l'emissione di sperma, i testicoli ne rimangono svuotati, essi attirano dalle vene e arterie il sangue necessario ad una nuova produzione; ciò provoca una reazione a catena di perdita di sangue e di soffio vitale dai vasi sanguigni vicini a quelli più lontani, secondo un processo che depaupera l'intero organismo.

Per evitare la fatica, i medici elargivano consigli sull'alimentazione, i momenti opportuni, l'igiene, la ginnastica. In ogni caso l'astinenza (detta *enkrateia*) veniva altamente consigliata, anche se sotto sorveglianza, per evitare eccessi scriteriati: la si abbinava anche ad una dieta a base di cibi "freddi" e "secchi", ovvero il contrario dello sperma (umido e caldo), con lo scopo espresso di ridurre l'umidità corporea. Un particolare interessante: secondo Aline Rousselle, i medici dell'antichità avrebbero messo in guardia contro ogni eccesso della vita sessuale, ma almeno in un caso, quello di Diocle (il noto Diocle di Caristio, medico del III-II sec.a.C. originario della stessa città di uno dei fondatori della setta dei Perati), si sarebbe specificato che le zone danneggiate da tale frenetica

¹Cfr. S.Schulz, *sperma*, *GLNT*, vol. XII, coll.893-94 e 898. Sull'interpretazione di questo versetto e della parola *sperma*, cfr. il puntuale contributo di J.du Preez, « *Sperma autout* » in *I John 3 :9, Neotestamentica* 9 (1975), pp.105-12. Si noti che l'impiego traslato del termine domina negli scritti giovannei.

²Cfr. A.Rousselle, *Porneia*..., op.cit., p.13.

³Cfr. R.Broxton Onians, *Les origines de la pensée européenne*..., in particolare pp.137-38, nota 135.

attività fossero vescica, reni, midollo spinale, occhi, polmoni, a causa di eventuali lesioni intercorse durante i rapporti¹.

Questi presupposti lasciano capire non solo perché l'*enkrateia* fosse così popolare nel II sec., ma forniscono anche lo sfondo di un'eventuale adozione dell'astinenza da parte dei Perati. Esiste comunque un'alternativa possibile: che essi, pur evitando ad ogni costo la generazione, come sembra evidente dal loro testo, si abbandonassero a pratiche sessuali sterili. È l'altra faccia della medaglia e la tesi con cui A.Rousselle spiega il libertinismo gnostico.

Gli gnostici, le immagini sessuali e la conservazione dell'energia vitale. Una sessualità sterile?

A.Rousselle ricorda pure che per le sette gnostiche l'orgasmo poteva rappresentare, anche se in una versione effimera ed incredibilmente breve, un anticipo dell'estasi eterna del Pleroma.

*Mais si l'orgasme, le transport, sont le lien du corps avec l'éternité, les rapports hétérosexuels sont aussi le moment de la transmission du souffle et de l'entrée dans le temps par la génération. C'est donc entre les deux pôles de l'orgasme et de la génération qu'hésitent les doctrines gnostiques. Car ce n'est pas au désir que s'attaquent les doctrines, mais à l'exercice sexuel et à l'émission du sperme.*²

Ogni setta donava la propria interpretazione e soluzione del problema, con varianti che, apparentemente opposte, differiscono in realtà ben poco nella sostanza, dall'ascetismo più aspro e antisomatico al libertinismo. Ora, esisteva la possibilità di rituali a sfondo sessuale nei culti misterici, specie di fecondità, il che potrebbe aver influenzato questi gruppi³.

Già Leisegang ricorda come la nudità rientrasse nel rituale di alcuni misteri, come quelli orfici, oppure come nel culto di Trofonio (un eroe i cui vaticini provenivano da un serpente sacro, il che, come sappiamo, è molto importante per i Perati: cfr. *schol.Aristoph.nub.* 508). Lo Ps.Ippolito stesso, a proposito dei Naasseni, sembra alludere ad un uso simile in *elench.*5,8,41 (cfr. pure *Epiph.haer.*26,5 sui Barbelognostici). In certi casi, la nudità permetteva alle donne di lasciarsi « impregnare » dal seme divino, rappresentato dalla luce⁴. Ovviamente, anche se con le migliori intenzioni, riti del genere potevano degenerare ed assumere, con l'andare del tempo, una più netta connotazione sessuale, data anche la densa simbologia sviluppata intorno a temi del genere.

Questi cultiolgevano lo scopo della fecondità in quello, trascendente, della salvezza personale. Ad esempio, l'evirazione di Attis, attuata mediante una falce, lo lasciava, secondo A.Rousselle, nella condizione di un infante, vittima ideale per Kronos e, al tempo stesso, in quella di un adulto che preserva il proprio seme e, con esso, la propria energia vitale. L'evirazione oltre una certa età non implicava d'altronde la perdita dei caratteri virili o della potenza sessuale, dato che i Galli asportavano i propri testicoli volontariamente, ma in età adulta, conservando perciò non solo i caratteri maschili secondari, ma anche il desiderio, la capacità d'erezione e persino l'eiaculazione del liquido prostatico o di quello proveniente dalle vescicole seminali. La stessa vasectomia (sezione del canale deferente), non impediva una normale attività sessuale, ancorché infeconda. Quindi gli antichi erano perfettamente a conoscenza del fatto che bloccare la fecondazione non provocava la perdita dell'attività e del desiderio sessuali: tale tipo di eunuchi del resto (i Galli in *primis*) aveva fama di abbandonarsi ad eccessi sessuali scandalosi ed esisteva in questo ambito una sorta di prostituzione sacra, viva specie in Siria.

¹Cfr. A.Rousselle, *Porneia...*, op.cit., p.87.

²Cfr. A.Rousselle, *Porneia...*, op.cit., cit.p.168. È comunque possibile che in certi casi, sulla scia di Filone, alcuni gnostici attaccassero proprio il desiderio.

³Cfr. A.Rousselle, *Porneia...*, op.cit., p.143.

⁴Cfr. H.Leisegang, *The Mystery of the Serpent*, in AA.VV, *The Mysteries. Papers from the Eranos Yearbook* (Bollingen Series 30,2) (trad. ingl.), Princeton, Princeton University Press, 1955 (ed. originale tedesca, Zürich, Rhein Verlag, 1936-44), pp.194-260, soprattutto pp.233-45.

Quindi, come A.Rousselle ben riassume:

*Pour celui qui veut rompre avec le temps et entrer dans la totalité, l'activité sexuelle féconde n'est pas une manifestation de puissance, et l'activité sexuelle en soi n'est pas uniquement liée à la fécondité.*¹

É anche in questo quadro che si può interpretare il problema delle pratiche peratiche. Poteva trattarsi di adulti, desiderosi di conservare il soffio vitale dentro sé stessi, senza che un atto riproduttivo lo disperdesse nella fecondazione (la Rousselle accenna alla *fellatio* rituale come forma di trasmissione di esso). La studiosa prosegue:

Mais ce souffle peut se conserver, poursuivre son trajet pour devenir le souffle psychique, celui de l'homme supérieur. C'est une notion qui se trouve dans les diverses gnosés et il ne faut que l'admettre comme soubassement aux pratiques païennes contemporaines des sectes gnostiques. Le gnosticisme lui-même a connu incessamment l'eunichisme sans avoir jamais été combattu sur ce point. C'est dans la physiologie du souffle vital, dans une pneumatologie très physique, que l'on trouve les éléments de compréhension nécessaires pour appréhender l'aspect positif de l'éviration,

di contro ad una visione di essa improntata all'astinenza². Trattenere la potenza vitale implicava la necessità di svilupparla: quindi era la pubertà la linea di demarcazione oltre la quale il singolo poteva volontariamente sacrificare la possibilità di diffonderla per la riproduzione, raggiungendo così la salvezza.

Le fonti sostengono una diffusione sufficientemente ampia del fenomeno dell'autoevirazione nei primi secoli dell'era cristiana, tale da giustificare la preoccupazione dei Padri: se nei primi tempi ciò sarebbe avvenuto ad opera di giovani zelanti ed entusiasti, che i tratti ancora abbastanza vaghi della morale cristiana non potevano trattenere dal commettere gesti estremi, a partire dal II sec. questi fanatici erano visti invariabilmente come prodotto dell'anticosmismo eretico, specie gnostico o marcionita, connesso ad un'esegesi troppo letterale di Mt.19,12. Padri come Basilio o Cirillo di Alessandria erano del resto ben consci che la castità degli eunuchi poteva anche risultare solo di facciata; se già fin dai primi secoli di sviluppo della Chiesa, la coabitazione fra vergini di sesso diverso suscitava sospetto, il fatto che alcuni, per avvallarla, ricorressero addirittura all'autoevirazione non faceva che confermare l'avviso dei Padri che la castità vera non ha niente a che fare con le garanzie di integrità (o mutilazione) fisica: l'eunuchismo non spegneva l'attività sessuale³. La data del II sec. potrebbe confermare la possibilità che anche i Perati, contrari alla generazione, si siano dati ad una sessualità rituale infeconda, ma fortemente attiva, magari fondata sull'eunuchismo o su altre pratiche (come il *coitus interruptus*) volte ad evitare l'eiaculazione e la dispersione del seme.

Lo sperma nella storia delle religioni. Il confronto con il tantrismo

Lo sperma è assimilato in svariate culture e religioni alla luce, considerata universalmente quale suprema manifestazione del divino. Nel brahmanesimo, il seme è o veicola il sole e la sua luminosità, la potenza generatrice per antonomasia; anche in Egitto, la vita derivante dal dio creatore è immaginata provenire dal sole e dai suoi raggi, rappresentati come un fallo. I Mongoli e la cultura tibetana confermano il legame dio-luce-seme; in Iran, lo sperma è ritenuto igneo e luminescente; l'identificazione tra luce solare, divinità e sperma è viva anche tra i Desana, una

¹Cfr. A. Rousselle, *Porneia...*, op.cit., cit.p.162.

²Cfr. A.Rousselle, *Porneia...*, op.cit., cit.p.164.

³Cfr. D.F.Caner, *The practice and prohibition of self-castration in Early-Christianity*, *Vigiliae Christianae* 51 (1997), pp.396-415 e P.F.Beatrice, *Continenza e matrimonio...*, art.cit., pp.11-12, secondo il quale l'autoevirazione sarebbe stata un fenomeno tipico dell'ambiente alessandrino.

piccola tribù amazzonica localizzata in Colombia, secondo cui gli esseri umani sarebbero nati proprio da gocce di sperma colate dal sole. Tali esempi dimostrano che l'origine di questa concezione è molto antica, per quanto riguarda il continente eurasiatico almeno indo-iranica¹.

L'importanza dello sperma è d'altronde il fondamento delle pratiche tantriche, spesso assai simili ai rituali sessuali riportati per lo gnosticismo: nell'uno e negli altri la copula non deve portare all'eiaculazione. Infatti, nel tantrismo buddhista, la luce è il pensiero che, dalla testa, si espande fino agli organi genitali per riempirli di luminosità, segno della presenza del divino. Qualcosa di analogo è riscontrabile nel manicheismo, dove vige pure il divieto dell'eiaculazione, dato che il seme è identico alla luce divina: tuttavia, in questo caso, l'atto sessuale possiede un valore profondamente negativo, in quanto sozzura che imprigiona la luce (= sperma) nella materia, creando una mistura da cui bisogna districarsi per far sì che le particelle luminose possano, poco per volta, liberarsi e risalire. Quindi la procreazione è male perché prolunga tale miscuglio nei figli, secondo una concezione che ha le sue più lontane radici nell'arcaica cultura iranica².

Anche nel tantrismo induista si celebra un'unione sacra che ha lo scopo di portare l'adepto ad uno stato di beatitudine superiore. Alcuni testi, nonostante che si rivelino di comprensione assai ardua, lasciano capire che era prevista una *fellatio* e, quindi, il passaggio dello sperma dalla bocca di un *partner* all'altro, cosa non molto differente da quanto avveniva, stando alle fonti, tra i Fibioniti. Al termine del rito, la miscela di sperma e di liquido femminile veniva raccolta in un vaso sacro apposito, pronta per la consumazione (come confermano anche analoghe pratiche tantriche tibetane): lo scopo era quello di rivivere l'esperienza creativa, durante la quale la coscienza suprema viene a trovarsi imprigionata nel corpo. Queste pratiche risalgono nientemeno che al II sec. d.C., finanche alla fine del I, in perfetta corrispondenza cronologica con l'evoluzione dello gnosticismo. Almeno nelle intenzioni, esse non avevano niente di licenzioso, dato che il tantrismo considera il saggio al di là del bene e del male: paradossalmente, proprio compiendo il male egli si libera da ogni costrizione umana, per cui gli opposti risultano uniti e ciò che implica la rovina morale di certuni, diviene cammino di saggezza per lui. L'ascesi più rigida poteva quindi convivere con pratiche sessuali del genere: lo sfondo è costituito dal motivo della separazione, che invade l'Oriente, pure ellenistico, a partire dal VI sec. a.C. ed era formulato spesso in termini di separazione della luce dalle tenebre, per cui l'individuo cercava di separarsi da quanto è male, materia, tenebra, per attingere alla luce, alla divinità ed alla libertà assoluta³.

Non stupisce quindi che il seme sia immagine religiosa corrente nello gnosticismo. Secondo Eliade, l'equivalenza sperma-luce in ambito gnostico è esplicita solo tra i Fibioniti, anche se egli segnala pure il caso dei Sethiani (cfr. *elench.* 5,19,13-15) e dei Marcosiani, per cui Marco si riteneva seme lui stesso e grazia, che impartiva ritualmente come "seme di luce" (cfr. Ireneo, *haer.* 1,13,3 e 1,14,14). Per quanto riguarda i Fibioniti, lo si è già osservato, essi cercano di riguadagnare lo sperma-luce rapito dagli arconti e imprigionato nella materia. La procreazione, che mantiene la prigionia di tale elemento nella materia, deve quindi essere evitata a tutti i costi⁵.

Tuttavia, esistono numerosi altri esempi di commistione tra gnosticismo e rituali a sfondo sessuale. Come segnalato sopra, il seme è al centro delle riflessioni dei Naasseni, ma lo troviamo pure tra i Valentiniani come immagine del Principio divino generato dal Dio supremo e indicibile, "Abisso" (cfr. Ireneo, *haer.* 1,1), e dei salvati che partecipano della sostanza divina (cfr. *exc.Theod.* 2,1; ib. 41,1). Anche i basilidiani vedono nel vero gnostico il seme divino (cfr. Ps.Hipp.*elench.* 7,25). Molto interessanti appaiono infine alcune idee che Peterson collega al giudeo-cristianesimo pseudo-clementino: a partire da una distinzione giudaica tra seme bianco (maschile) e rosso (ovviamente il

¹Cfr. M.Eliade, *Esprit, lumière et sémence*, in *Occultisme, sorcellerie et modes culturelles* (trad.fr.), Paris, Gallimard, 1978 (ed. originale americana, Chicago, 1976), pp.125-66.

²Cfr. M.Eliade, *Esprit, lumière et sémence...*, art.cit., pp.134-37 e 146-49.

³Cfr. M.Eliade, *Esprit, lumière et sémence...*, art.cit., pp.138-42.

⁴Cfr. E.R.Goodenough, *Jewish Symbols in the Greco-Roman Period*, vol. VI, New York, Bollingen-Pantheon Books, 1956, p.103, che crede alla possibilità di un vero rapporto sessuale con l'iniziata.

⁵Cfr. M.Eliade, *Esprit, lumière et sémence...*, art.cit., pp.152-56.

mestruo: femminile), la parola del vero Profeta (Adamo-Gesù) viene paragonata al seme bianco: soltanto coloro che lo hanno, possono aspirare allo Sposo celeste. Soltanto questo seme permette infatti all'uomo di distaccarsi dalla generazione materiale della donna, contrassegnata da ira, dolore e concupiscenza, e di avviarsi a conoscenza (=gnosi), timor di Dio e pensiero. Si osserva quindi una distinzione tra mondo femminile di quaggiù e mondo maschile futuro: il passaggio dall'uno all'altro è permesso proprio da questa parola¹.

Concludendo, i Fibioniti sembrano essere uno sviluppo posteriore (ammesso e non concesso che non abbiano avuto origine prima dell'epoca di Epifanio) di una riflessione piuttosto antica sul tema dello sperma. A partire dall'idea, comune in tutto il Mediterraneo, che il seme maschile era portatore di *pneuma*, esso è divenuto un'immagine privilegiata della vita spirituale per indicare sia, a livello teologico, il *Logos*, *Nous* ovvero principio divino comunicantesi nel mondo di quaggiù sovente con la funzione creatrice di *anima mundi* (Perati, Naasseni, forse anche Sethiani e Valentiniani), sia, con un traslato di carattere etico, la parola del vero Profeta (Gesù) che lascia la sua traccia salvifica nei cuori (cfr. *Omèlie Ps.Clementine*), sia, antropologicamente, la consustanzialità dell'elemento divino presente negli gnostici pneumatici con Dio (Basilidiani, Valentiniani). Marco pare essersi addirittura autoidentificato con il seme divino, mentre i Fibioniti sono passati alle vie di fatto e hanno considerato lo sperma come incarnazione divina *tout court*.

Eliade e Leisegang hanno confrontato questi sviluppi con il già ricordato brano di *1Gv.* 3,9, che mostra, lo si è osservato, la ripresa nell'ambito della comunità giovannea di un linguaggio misterico passibile di fraintendimenti. A proposito di questo versetto Trebilco nota che, nell'ambito delle epistole giovannee e della comunità loro sfondo, si era creato un legame tra il concetto di « figli di Dio », τέκνα θεοῦ, una probabile autodesignazione dei fedeli, e l'idea di nascita da Dio (espressa dal verbo γινώσκω)². Ma questo tipo di equivalenze poteva risultare pericoloso. Il messaggio puramente etico dell'evangelista poteva essere quindi distorto per leggersi la dottrina gnostica della consustanzialità degli eletti con l'elemento divino. È quindi possibile che lo sviluppo dell'immaginario fallico di cui sopra non sia estraneo alle derive originatesi nella comunità del Quarto Vangelo, con cui i Perati hanno già mostrato numerose affinità³.

Il serpente, simbolo di piacere e passione

Il sincretismo col culto asclepiadeo e la dottrina peratica presuppongono la centralità dell'immagine del serpente: tuttavia, all'inizio del par. 5,16, esso è sdoppiato in uno positivo, il rettile guaritore di bronzo appeso all'asta e identificato col *Logos*, e nei numerosi serpenti malefici, immagine degli arconti, che attaccano gli Ebrei nel deserto e impongono la generazione agli esseri umani. Questo sdoppiamento corrisponde, semanticamente, al valore ambivalente da sempre assunto dalla figura del serpente⁴.

Abbiamo notato poi che il serpente-*Logos* è identificato, nel corpo umano, con il midollo spinale che trasmette la potenza spermatica dal cervello alla zona generativa. Questa concezione proveniva ai Perati dall'anatomia dell'epoca.

Lo sdoppiamento dell'immagine del rettile è riconducibile già a Filone, che ha lasciato una traccia durevole nell'esegesi del gruppo. Il tema filoniano del dominio di sé (*enkrateia*) compare in concomitanza con l'immagine del serpente ed è imbevuto di reminiscenze stoiche, come sottolinea Pouilloux nel suo commento ad *agric.* 94, brano interamente dedicato a questo animale⁵. In Filone, abbiamo due tipi di serpente: quello di bronzo, che rappresenta il dominio di sé, e quello edenico,

¹Cfr. E.Peterson, *Beobachtungen...*, art.cit., pp.215-16: non sono tuttavia riuscita a ritrovare i brani da lui indicati in quanto la numerazione offerta dallo studioso non corrisponde a quella dell'edizione di B.Rehm e G.Strecker.

²Cfr.P.Trebilco, *The Early Christians in Ephesus from Paul to Ignatius* (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 166), Tübingen, Mohr-Siebeck, 2004, pp.574-75.

³Cfr. M.Eliade, *Esprit, lumière, sémence...*, op.cit., p.155; H.Leisegang, op.cit., p.134.

⁴Ciò è rilevabile nel capitolo sul serpente e il suo culto, 247-92.

⁵Cfr. J.Pouilloux ed., *Philon d'Alexandrie. De agricultura*, Paris, CERF, 1961, pp.64-65, nota 1.

che simboleggia il piacere e da cui proviene il male¹. Anche per i Perati il serpente potrebbe quindi rappresentare qualcosa di molto vicino al piacere ed alla generazione connessavi: di sicuro, esso simboleggia, laddove è inteso in senso negativo, la generazione. È bene sottolineare che questa catena d'immagini possiede un sottofondo stoico: innanzitutto perché la morale stoica ha molto influito su Filone e sul cristianesimo del II sec., secondariamente perché esso dominava nell'ambiente microasiatico cui la setta è verosimilmente legata, in terzo luogo perché, come abbiamo sottolineato, la concezione del *Logos-pneuma* e la stessa nozione scientifica secondo cui il seme umano è portatore dello *pneuma* igneo individuale e del *Logos* è stoica.

Ma l'orizzonte stoico può offrire ben altre suggestioni, questa volta in rapporto al paesaggio letterario del deserto. M. Leigh ha condotto un approfondito studio sul valore simbolico del paesaggio desertico, nella fattispecie quello arido e infestato da serpenti della costa libica nei pressi delle Sirti². Attraverso un lavoro minuzioso di confronto tra varie fonti, a partire dalla celebre traversata del deserto di Catone in Lucano, 9, fino a Sallustio, *Iug.* 89,4-7 (la marcia di Mario verso Capsa), lo studioso ricostruisce un paesaggio letterario tipico caratterizzato da aridità, calore insopportabile, sete divorante, sterilità, deserto

*a landscape which presents challenges that strain the limits of human capability.*³

Opposto voluto del tipico *locus amoenus*⁴, il deserto rappresenta lo sfondo ideale per le imprese dell'esemplare saggio stoico Catone, paesaggio quindi dalle profonde risonanze simboliche ed allusive all'ascesi. La zona è infestata da serpenti tra cui eccelle, specie nel resoconto lucaneo, l'immagine del dipsas, un rettile di limitate dimensioni, ma dal morso letale, in grado di indurre una sete micidiale ed insaziabile ed analogamente descritto in un'operetta omonima da Luciano. Con una complessa serie di confronti incrociati, Leigh arriva a dimostrare che i serpenti possono rappresentare le passioni, la minaccia numero uno per il saggio stoico di cui Catone è prototipo⁵. Se la sete stessa era figura del desiderio insaziabile nell'immaginario cinico-stoico, soprattutto il micidiale dipsas diviene allora metafora della passione da evitare a tutti i costi⁶. Poi, attraverso lo studio del genere del « racconto libico », di probabili tendenze allegoriche e moraleggianti, Leigh risale a quello contenuto nell'orazione 5,1-3 di Dione Crisostomo, ove si ricorda come le Sirti erano infestate da mitici mostri dal volto di donna, ma dalla coda di serpente, simili all'*echidna*, mostri che adescavano i marinai sbarcati sulla costa mediante la loro bellezza, per poi annientarli con una puntura mortale. Dione è esplicito al riguardo: tali mostri sono immagine delle passioni, che allettano, ma uccidono. Sarà proprio Ercole, l'eroe cinico-stoico per eccellenza, distruttore dell'irrazionale, ad eliminarli, quell'Ercole cui Catone è implicitamente avvicinato più volte da

¹Per l'equivalenza tra serpente e piacere in Filone, un piacere che l'autore concepisce in senso antiepicureo, ma recuperando l'immagine frantesa dell'epicureismo diffusasi nell'antichità, cfr. A.P. Booth, *The Voice of the Serpent: Philo's Epicureanism*, in W.E. Helleman, *Hellenization Revisited. Shaping a Christian Response within the Greco-Roman World*, Lanham, Maryland-London, University Press of America, 1994, pp.159-72.

²Cfr. ad esempio le descrizioni di Diod.S. 3,50-51; Strabo, 17,3,1; Plin.*nat.hist.* 5,26 e M. Leigh, *Lucan and the Lybian Tale*, *Journal of the Roman Studies* 90 (2000), pp.95-109.

³Cfr. M. Leigh, *Lucan and the Lybian Tale...*, art.cit., cit.p.99.

⁴Cfr. J.-M. Poinssotte, *La spiritualité du désert dans la Pharsale de Lucain*, in G. Nauroy-P. Halen-A. Spica, *Le désert, un espace paradoxal. Actes du colloque de l'Université de Metz (13-15 septembre 2001)*, Bern, P. Lang, 2003, pp.69-77.

⁵L'autore richiama a confronto Xenoph. *sym.* 4,28, dove però si paragona la passione al morso di una fiera, ma non si parla di serpenti, e *mem.* 1,3,11-13 che tratta dello scorpione. Notevole anche il tentativo parallelo di K. Owen Eldred, *Poetry in motion: the snakes of Lucan, Helios* 27 (2000), pp.63-74, che dimostra l'abilità metalinguistica e simbolica di cui il poeta latino fa sfoggio grazie alle immagini dei rettili: ciascuno di essi infatti apporta agli sventurati soldati un tipo di morte già racchiuso nell'etimologia della definizione attribuita alla sua specie, per cui il *dipsas* uccide con la sete e così via; cfr. pure C.R. Raschle, *Pestes Harenae. Die Schlangenepisode in Lucans Pharsalia (IX 587-949)*, Frankfurt am Main, P. Lang, 1999, che sottolinea l'ampiezza della tradizione e dei modelli cui il poeta si appoggia.

⁶Lo studioso inserisce a questo punto il raffronto con Tantalo, figura del vizioso insaziabile per antonomasia, richiamato richiamato da Luciano, *Dips.* 6 proprio in collegamento con la descrizione del paesaggio libico e dei suoi serpenti letali.

Lucano. Il paesaggio libico è quindi un paesaggio « dell'anima », appropriato alla virtù stoica da mettere alla prova, mentre i serpenti rappresentano i piaceri e le passioni da evitare. Per cui Leigh conclude:

*If the parched landscape of the desert challenges the hero to put himself above the physical and to be indifferent to thirst, the fantastic beasts of this allegorical wonderland threaten him with thirst in another sense, with thirst as allegory of passion and desire.*¹

Anche secondo Raschle, il panorama della traversata libica di Lucano è mitologico, estremo, adatto a far risaltare la virtù senza fallo di Catone, lontano dalla diabolica potenza di Cesare: ma gli stessi mostri che lo abitano, il cui veleno discende da quello di Medusa, rimandano alla discordia omicida ed alle perversioni interne al sistema romano, capaci di scatenare la guerra civile².

Ma soprattutto l'articolo di Leigh è degno di nota e di essere riferito nei dettagli, perché esso tratteggia un paesaggio spirituale molto prossimo all'immaginario dei Perati. Abbiamo visto che la setta ammette l'ambivalenza dell'immagine del serpente: abbiamo altresì osservato i suoi contatti con lo stoicismo. Se il deserto rappresenta il viaggio ascetico per eccellenza e il serpente il piacere da evitare (come è del resto ribadito a chiare lettere da Filone e come sarà ripetuto da secoli di letteratura ascetica cristiana), è quindi più che probabile che questo gruppo, che traeva il proprio nome nientemeno che dal passaggio del mar Rosso, che più volte si è ispirato, per la sua dottrina, all'Esodo ebraico e che poneva al centro della proprie speculazioni il celebre episodio, ambientato nel deserto, del serpente di bronzo, conferisse a tale passo pure un profondo simbolismo morale non scevro di allusioni all'immaginario cinico-stoico corrente. Se inoltre i serpenti che mordevano gli Ebrei in fuga (proprio come il *dipsas* di lucanea memoria, in ossequio a un motivo per altro molto diffuso nell'antichità, come dimostrato da Leigh) rappresentano gli arconti che imprigionano gli esseri umani nel mondo della genesi, è ben possibile che i Perati abbiano inteso anche identificarsi con quel popolo ebraico che aveva compiuto la traversata del deserto e ripetere perciò tale percorso sotto forma di esperienza ascetica, volta alla liberazione dal potere degli arconti, concretizzatosi nella generazione. È quindi verosimile che, se il passaggio del Mar Rosso rappresentava per loro l'abbandono della materia, il deserto costituisse il paesaggio ideale del loro ascetismo, fonte d'ispirazione per l'etica della setta.

Conclusioni

Per tentare di risolvere l'interrogativo a proposito delle pratiche sessuali dei Perati è necessario scomporre l'atto sessuale nelle sue varie componenti ed implicazioni, perché ciascuna di esse possiede, come è emerso dalle pagine precedenti, un significato a sé stante.

1. Piacere = I Perati non si pronunciano a proposito del piacere, ma è verosimile, per via del confronto con Filone e del legame tra piacere e generazione, che lo ritenessero negativo o che, tutt'al più, non ne fossero interessati. Infatti, anche gli gnostici libertini non agiscono in vista del piacere in sé per sé, ma, un po' come nel tantrismo, semplicemente perché l'atto sessuale possiede un particolare valore conoscitivo, mistico o religioso. La presenza di un certo influsso filoniano fa pensare ad una naturale reticenza nei confronti delle passioni e a

¹Cfr. M. Leigh, *Lucan and the Lybian Tale...*, art.cit., cit.p.109. A conclusioni non dissimili perviene J. Thomas, *Le thème du désert dans l'hagiographie de saint Antoine et dans la « Pharsalie » de Lucain, Euphrosyne* 1998 (26 NS), pp.169-75, che però insiste piuttosto sul contrasto tra la mitezza ascetica di Antonio, che sa trasformare un paesaggio ostile in luogo di santità, e la durezza insensibile di Catone, per il quale il deserto rimane un luogo di opposizione e di disfatta.

²Cfr. C.R. Raschle, *Pestes Harenae...*, op.cit., in particolare le pagine di sintesi 81-82; J.-M. Poinssotte, *La spiritualité du désert dans la Pharsale de Lucain*, art.cit., secondo cui lo spazio desertico, naturalmente sito al di là delle capacità umane, può rappresentare o l'inarrivabile virtù di Catone, o la *hybris* di coloro che, come Cesare, sfidano le leggi provvidenziali.

risvolti enkratiti. La valorizzazione del seme maschile fa di converso supporre una certa svalutazione della controparte femminile, il che ha fatto pensare a F.Wisse a posizioni enkratite contrarie alla femminilità, correntemente connessa alle realtà sessuali¹.

2. Atto sessuale = A differenza di quanto ipotizzato da A.Pourkier, non abbiamo alcun elemento che ci porti a ritenere il rapporto sessuale come una forma di estasi prediletta dai Perati. È vero che essi disprezzano il Demiurgo ed accolgono la prospettiva della Protestexegese, per cui potremmo attenderci gli eccessi antinomisti dei Cainiti; tuttavia, è antidemiurgico pure Marcione, che preferisce l'ascesi. Si potrebbe pensare al compimento di atti sessuali sterili in linea con il panorama religioso asiatico, con le proposte di A.Rousselle e con la pratica tantrica: in tal caso, il rapporto sessuale sarebbe comunque un'esperienza mistica di liberazione e gnosi, perseguito quindi non per il piacere, né per la passione in sé per sé. Una pratica del genere non è incompatibile con l'ascesi. Esiste comunque uno gnosticismo ascetico che protestava contro tali pratiche (si pensi alla testimonianza della Pistis Sophia), per cui inclino piuttosto a pensare che i Perati fossero di tendenza ascetica e che non prevedessero pratiche di tal genere; quand'anche le ammettessero, queste ultime sarebbero da vedere nel significato restrittivo sopra indicato. Inoltre nutro il dubbio che la sequenza corretta, per quanto riguarda la Protestexegese, sia Marcione-Perati-Cainiti: questi ultimi potrebbero infatti porsi al termine di uno sviluppo anti-giudaico conclusosi con la piena identificazione dei settari con Caino, ragion per cui il loro comportamento licenzioso sarebbe spiegabile come una reazione estremistica e un poco più tardiva, mentre i Perati si manterrebbero nell'orbita più naturale e ovvia dell'ascetismo. Non si dimentichi che l'interpretazione allegorica dell'Esodo, da loro assunta, è stata normalmente ascetica: a ciò si sommano le riflessioni di Leigh sul valore simbolico del paesaggio desertico e del serpente.
3. Eiaculazione = Dato l'inequivocabile importanza conferita al seme, è quasi certo che essa, per qualsiasi verso si voglia intendere la notizia, non avesse luogo e che lo sperma fosse, quanto meno, salvaguardato nel corpo.
4. Generazione = chiaramente condannata per ragioni anti-demiurgiche.
5. Spermatodulia = Lo Ps.Ippolito non fa riferimento ad essa, né possiamo piegare le sue vaghe illazioni ad un significato così ampio. Tutt'al più, la sua « malignità » potrebbe coprire una certa licenza nella conduzione dell'atto sessuale. Il sistema dottrinario della setta potrebbe essere coerente con essa: i Fibioniti la praticano e sembrano risalire al medesimo filone dei Perati, ma abbiamo visto che, molto più verosimilmente, l'Eucarestia peratica comprendeva un serpente. Ritengo quindi che la spermatodulia potrebbe essere uno sviluppo rituale successivo, impostosi tra gnostici appartenenti al medesimo ramo che i Perati sulla base di riflessioni analoghe alle loro.

Per concludere, ritengo prevalente la possibilità di una tendenza ascetica all'interno del gruppo dei Perati. Rimane interessante il fatto che alcuni studiosi abbiano collegato le tendenze encratite con l'ambiente microasiatico²; sicuramente esse erano vive in ambito egiziano. La setta sembra essere stata in contatto con entrambi e il caso di Apollo, assieme al detto del Vangelo degli Egiziani conferma i legami tra i due. Questi legami potrebbero costituire lo sfondo del gruppo, il che è confermato dai paralleli con altri gruppi gnostici, passati dalla zona asiatica a quella egiziana (come Basilide)³.

¹Cfr. F.Wisse, *Flee Femininity...*, art.cit., specialmente pp.306-7.

²Cfr. C.Tibiletti, *Verginità e matrimonio...*, op.cit., *passim*; P.Brown, « *To Undo the Works of Women* »..., art.cit., p.88.

³Cfr. in proposito il capitolo sull'Egitto, pp.474-85.

Il serpente e la gnosi ofita

La gnosi cosiddetta ofita deriva il proprio nome per l'appunto dal greco ὄφης e comprende i Perati: si ricordi che lo Ps.Ippolito li inserisce entro il libro V della sua *Refutatio*, dedicato agli eretici adoratori di serpenti. Nell'opinione comune, queste sette gnostiche sarebbero infatti accomunate dalla venerazione per tale animale, oggetto assai spesso di culto nell'antichità. Tuttavia, il quadro che si presenta allo sguardo del ricercatore è assai più complesso di quanto si potrebbe immaginare: appare infatti molto problematico individuare con certezza i limiti e i gruppi facenti parte di questa "nebulosa", nonché le notizie che la concernono. Cerchiamo quindi di valutare ora, per raggiungere dei risultati più concreti:

1. Le opinioni espresse dagli studiosi in proposito (soprattutto da J.-D.Kaestli, che ha studiato con attenzione l'ofitismo e il valore del serpente negli scritti apparentemente ad esso riconducibili).
2. Le varie notizie eresologiche sulla gnosi ofita.
3. A partire dalle testimonianze che le riguardano, i rapporti esistenti tra le sette che possono essere considerate come appartenenti alla gnosi ofita.

In questa sezione difenderò infine la tesi secondo cui i Perati sono da considerare alle origini della branca gnostica ofita: la ricognizione delle notizie eresologiche in merito permette infatti di giungere a questa conclusione¹. Premetterò tuttavia una breve parte sui gruppi gnostici che parlano del serpente, ma non rientrano nell'ofitismo.

Notizie gnostiche sul serpente, estranee alla gnosi ofita

Esse sono ben lungi dall'essere omogenee e inclinano sovente verso una valutazione negativa del rettile, chiaramente influenzata dall'identificazione cristiana di quest'ultimo col demonio: come vedremo, ciò concerne persino la gnosi ofita. Tra le voci negative, troviamo:

1. I Severiani di Epiph.*haer.*45,1: secondo loro, il serpente è figlio del grande arconte (detto ora Ialdabaoth, ora Sabaoth) e identificabile con il diavolo. Gettato sulla terra, avrebbe assunto la forma del serpente. Questo duro giudizio si inquadra in un contesto di netto dualismo e rigorismo (astensione dal vino, dal matrimonio, misoginia ecc.). D'altro lato, lo vedremo, la notizia sembra coincidere parzialmente con gli estremi risultati dell'ofitismo (per esempio, con quella sugli Ofiti di Ireneo).

¹Sarebbe molto interessante, ma esula dai limiti di questo lavoro, il tentativo di connettere alle notizie eresologiche alcuni scritti di Nag Hammadi, che saranno presi in considerazione quindi solo cursoriamente.

2. Il libro di *Baruch* nello Ps.Ippolito (cfr. *elench.*5,26-27), letto dalla setta di Giustino gnostico: a partire da un mito tratto dalla saga di Ercole e riportato in Erodoto (cfr. 4,8-10), il testo spiega come il mondo sia il frutto degli amori tra Elohim, essere divino di secondo livello rispetto al sommo Bene, e Eden, la terra; allorché Elohim abbandona la sua sposa per ascendere al Bene supremo, ella, adirata, si vendica scatenando gli angeli da lei nati, tra cui il terzo ha nome Naas, “serpente” in ebraico. Quest’ultimo viene quindi incaricato di far scontare la vendetta destinata a Elohim agli uomini da lui creati e in cui egli ha infuso lo πνεῦμα. Naas è altresì identificabile con l’albero della conoscenza del bene e del male, piantato al centro del Paradiso e inteso dal libro come un’allegoria (ricordiamo che l’allegoria è di origine greca, non rabbinica, nonostante l’indubbio sostrato giudaico di queste teorie). Naas, a differenza degli altri angeli, è dipinto come profondamente iniquo: egli avvicina Eva e la seduce all’adulterio, non solo, anzi, obbliga addirittura Adamo alla pederastia¹. Infine, Naas cerca di agire sulla ψυχή, che deriva all’uomo da Eden, per allontanare gli uomini dalla voce dello spirito e dell’inviato del Padre, l’angelo Baruch. Questi, dopo aver incaricato Ercole di testimoniare il Dio sommo (ma Ercole si lascia sedurre da Omfale), trova e incarica di tale missione Gesù, allora un ragazzino di dodici anni, il quale rimane saldo nella sua opposizione a Naas: ma ne finisce crocifisso. Lo stesso Naas cerca di allontanare gli uomini dal Padre e dalle parole dei profeti. Qui vediamo che il serpente è ancorato a un’angelologia saldamente giudaica: incarna infatti il male, è un angelo, s’identifica con l’albero che diede occasione al peccato originale ed è connesso ai livelli psichico e materiale (è figlio di Eden, la terra), ben lontani da quello pneumatico. Un ingenuo dualismo, solo parzialmente analogo alla distinzione tra spirito e materia tipica del pensiero greco, attraversa queste pagine e tenta di rendere tale contrasto contrapponendo alla dimensione terrena quella celeste, ma senza dedurne la condanna di dimensioni quali la sessualità e il matrimonio. Inoltre colpisce come il salvatore sia un angelo (ciò corrisponde a una fase assai arcaica della cristologia) e come il primo “Salvatore”, mancato tuttavia, sia Ercole, una figura pagana sovente impiegata dall’allegoria cristiana e patristica e in genere connessa alle riflessioni morali dello stoicismo²: quasi che il “Salvatore pagano” abbia fallito, laddove invece quello giudaico, Gesù, ha portato la propria missione a termine. I materiali giudaizzanti della notizia sono indubbi³, ma anche una certa tendenza al sincretismo, analoga a quanto osservato tra i Perati.
3. Il *Vangelo di Filippo*, 63,5-12⁴: in questo caso, abbiamo un’evidente allusione al peccato dell’Eden, inteso come profanazione sessuale, in ossequio alla tradizione targumica; il testo afferma infatti che l’omicida è da considerare come figlio del serpente. È evidente come lo scritto segua la notizia apocalittica secondo cui Eva avrebbe peccato fornicando con il serpente, che altri non era che Samael, il diavolo, per cui Caino sarebbe da considerare

¹La riduzione del peccato dell’Eden a uno di carattere sessuale, soprattutto a un adulterio tra Eva e il serpente, non è altro che un riflesso della tradizione midrashica studiata nel capitolo su Caino e che è riflessa dall’insegnamento stesso dei Perati (cfr. il capitolo in merito, pp.91-120). D’altro lato, l’allargamento ad Adamo e alla pederastia lascia pensare a contatti con il mondo pagano, specie greco, in cui essa era fortemente presente: l’allusione fa pensare all’orrore che tali costumi sessuali potevano suscitare tra i giudei.

²Cfr. A.J.Malherbe, *Herakles*, in *RLAC*, vol.XIV, coll.559-83.

³Cfr. ad esempio M.Simonetti, *Note sul Libro di Baruch dello gnostico Giustino*, *Vetera Christianorum* 6 (1969), pp.71-89; A.Orbe, *La cristologia de Justino gnóstico* (Hípol., Ref. v 26,29-32), *Estudios Eclesiásticos* 47 (1972), pp.437-57; R.Van den Broek, *The shape of Eden according to Justin the Gnostic*, *Vigiliae Christianae* 27 (1973), pp.35-45; J.Montserrat-Torrents, *La philosophie du Livre de Baruch de Justin*, *Studia Patristica* 18/1 (1985), pp.253-62; R.Van den Broek, *Gospel tradition and salvation in Justin the Gnostic*, *Vigiliae Christianae* 57 (2003), pp.363-88.

⁴L’opera apocrifia su Filippo merita delle considerazioni a parte: non è completamente inutile richiamare qui che essa è stata ricollegata all’ambiente antiocheno e alla sua tipica mescolanza di elementi semitici ed ellenistici, nonché ad una datazione intorno alla fine del II sec.: cfr. G.Sfameni Gasparro, *Il “Vangelo secondo Filippo”: rassegna degli studi e proposte di interpretazione*, in *Gnostica et Hermetica. Saggi sullo gnosticismo e sull’ermetismo*, Roma, Ateneo, 1982, pp.17-71 (52-53).

figlio del demonio e omicida come lui¹. Il brano insiste sulla difformità esistente tra la donna e il serpente, definendo ogni unione tra parti dissimili un adulterio (la terminologia esatta sarebbe però zoofilia o bestialità). Anche qui, il serpente non è che un'incarnazione del diavolo. È interessante notare che tale notizia si trova in un'opera intitolata all'apostolo Filippo, assai popolare in Asia Minore.

Queste notizie sono ovviamente connesse con l'identificazione tradizionale e giudeo-cristiana del serpente col diavolo (cfr. ad es. *Sap.* 2,24; *Tg.J.I3*,6; *Gv.* 8,44 e *Ap.* 12,9, ma anche *Iust. Iapol.* 28,1). È possibile, alla luce di quanto osserveremo sotto, che alcune di queste testimonianze siano una reazione a una valutazione positiva del serpente di cui troveremo traccia in certa gnosi ofita. Inoltre, la dipendenza dai materiali targumici sul peccato originale fa pensare a complessi rapporti con la gnosi ofita, così come sarà tratteggiata nelle pagine seguenti: tuttavia, non posso permettermi, per ovvi limiti di tempo e spazio, di ricostruirli.

L'articolo di J.-D.Kaestli

Alcuni anni fa, J.-D.Kaestli ha pubblicato un articolo assai importante sulla gnosi ofita, nel quale egli tenta una revisione critica della questione e cerca di tracciare un percorso logico delle varie notizie gnostiche sul serpente². Contestando i suoi colleghi, che hanno costruito un'ampia nebulosa gnostica ofita, egli limita tale appellativo, più prudentemente, ai gruppi chiamati Ofiti già dagli eresiologi: Ireneo, *haer.* 1,30; Epiph. *haer.* 37; Ps.Tertul. *haer.* 2; Orig. *Cels.* 6,24-38; distingue inoltre i Naasseni dagli Ofiti di Ireneo. Tuttavia, data l'importanza del racconto genesiaco per tali insegnamenti, lo studioso dedica il suo studio soprattutto ai passi consacrati da varie opere gnostiche al serpente, soprattutto all'episodio del peccato originale.

Gli Acta Iohannis

La sua indagine parte da *Acta Iohannis* 94, in cui i giudei vengono detti "retti da un serpente estraneo alla legge", *anomos ofis*. Il commento, sempre di Kaestli, vi individua una frase isolata rispetto al contesto,

début d'un texte primitivement sans rapport avec le rest des AJ...Elle serait de surcroît tout à fait isolée au début de ce récit et formulée de manière étrangement lapidaire.

L'affermazione appare di una straordinaria violenza anti giudaica e ricorda un poco l'antigiudaismo tutto peculiare del Quarto Vangelo (cfr. 8,44)³. La frase, così staccata dal resto dell'opera, è sibillina e di difficile interpretazione: parrebbe inoltre che essa ammetta la possibilità di un « serpente in sintonia con la Legge », il che farebbe pensare al *Logos*-serpente di cui discuteremo più sotto e al fatto che, al contrario, i giudei si trovino sotto l'egida del suo avversario, il diavolo (il commento di Kaestli e Junod osserva tuttavia che neanche gli gnostici più virulenti hanno mai attribuito la Legge al diavolo). In effetti, non si può dimenticare come il Dio giudaico fosse sovente assimilato al diavolo, o comunque a un'entità non del tutto positiva, nello gnosticismo. La sentenza pare quindi giocata su di un paradosso: i Giudei, che si vantano di appartenere alla Legge, ne sono in realtà privi e, paradossalmente, sono oggetto della legge di un serpente senza legge, del diavolo; credo che il testo, in maniera lambiccata, voglia semplicemente associare il motivo anti giudaico giovanneo a

¹Cfr. ancora il capitolo su Caino, pp.91-120.

²Cfr. J.-D.Kaestli, *L'interprétation du serpent de Genèse 3 dans quelques textes gnostiques et la question de la gnose "Ophite"*, in J.Ries et alii edd., *Gnosticisme et monde hellénistique. Actes du Colloque de Louvain-la-Neuve (11-14 mars 1980)* (Publications de l'Institut Orientaliste de Louvain 27), Louvain-la-Neuve, Université Catholique de Louvain-Institut Orientaliste, 1982, pp.116-30.

³Cfr. E.Junod-J.-D.Kaestli edd., *Acta Iohannis* (Series Apochryphorum 2), to. II, Turnhout, Brepols, 1983, cit.pp.643-44; il testo è nel tomo I, p.199.

quello dell'ispirazione, da parte del diavolo, di ogni azione contraria a Gesù: tanto più che la frase s'inserisce entro una rievocazione della Passione. Il commento ritiene infatti che i Giudei rappresentino qui ogni uomo ostile alla verità e a Dio. Non dimentichiamo che gli *Acta Iohannis* sono molto vicini, anche se sul lato eterodosso, all'ambiente giovanneo.

Gli scritti di Nag Hammadi. Ipostasi degli arconti

Al contrario, i passi sul peccato originale riportati da *Ipostasi degli Arconti* 89,31-91,3, *Origine del mondo* 118,17-120,9 e *Apocrifo di Giovanni* 21,20-23,33 danno una versione rovesciata dell'episodio dell'Eden, per cui la proibizione di mangiare dell'albero proverrebbe dal Demiurgo o dagli arconti, mentre la trasgressione di quest'ordine permetterebbe ai progenitori di assurgere nuovamente alla conoscenza del Padre, il Dio vero; l'iniziativa della trasgressione risale di solito a un essere femminile che esprime le realtà pleromatiche (Eva-Zoé, l'Epinoia di luce, la Madre Saggezza ecc.)¹. Queste versioni del mito sono analoghe a quella riportata da Ireneo.

Ipostasi degli arconti e *Origine del mondo*, dipendenti da fonti analoghe, definiscono il serpente "istruttore": ma in *Ipostasi degli arconti*, esso è abitato temporaneamente dalla Donna spirituale, l'"istruttrice", che se ne serve per convogliare il messaggio pneumatico ai protoplasti e per incoraggiarli a disobbedire all'ordine del grande Arconte; essi si rendono così conto di essere « nudi » a livello spirituale. Quando la Donna lascia il rettile, esso torna un animale come gli altri, successivamente oggetto della maledizione degli arconti e, quindi, vittima di un penoso equivoco: Kaestli intravede correttamente in questa teoria una tendenza propria al docetismo gnostico, cui aggiungerei una sfumatura di rivalutazione del serpente. Si noti pure che, nel racconto di *Ipostasi degli arconti* la Donna si trasforma in albero della conoscenza per sfuggire alle potenze che la perseguitano: l'equazione tra albero e serpente è analoga a quella reperibile in Giustino gnostico.

Pure in Ireneo, *haer.* 1,30,15, si afferma che *quidam enim ipsam Sophiam serpentem factam dicunt*. Il testo opta per un'identificazione temporanea tra i due esseri, serpente e *Sophia*, anche se il latino della traduzione resta ambiguo, dato che *factam* potrebbe significare « divenuta » in senso sostanziale o meramente esteriore.

Origine del mondo

Origine del mondo, 118,17-120,9, invece, parla soltanto della "Bestia", il "più saggio di tutti", immune dal potere degli arconti, il quale spinge i progenitori a infrangere la proibizione di mangiare dell'albero e permette loro di pervenire alla vera conoscenza: si tratterebbe infatti dell'uomo creato da *Sophia*-Zoé in concorrenza con quello plasmato dagli arconti con la terra. Anch'esso porta il nome di "Eva-Vita": tutto ciò deriva da un gioco di parole aramaico, tra "serpente", "vita", "istruire" ed "Eva"². Secondo gli studiosi vi sarebbe infatti omofonia tra la radice semitica *hwh*, "annunciare, far sapere" (dove *hawweh*, "istruttrice") e *hawwah/haya'*, "Eva, vita", da un lato, ma, dall'altro, con l'ebraico *hiw'yah*, l'aramaico *hewayah/hwh* e il siriano *hewya*, tutti provenienti da una medesima radice e dal significato di "serpente" (cfr. pure *hewah'*, "animale"): il gioco di parole è confermato,

¹Una tale prospettiva del peccato originale, rovesciato in affermazione della conoscenza, non è priva di legami con la sapienza attribuita, nell'ebraismo, al serpente: la *Settanta*, *Gen.* 3,1, lo descrive come *fronimw/tatoj*, "astutissimo", mentre Aquila usa *πανούργος*, che comprende una connotazione negativa, per tradurre l'originale ebraico, il celebre *mr̄*, (*ṣ*). La saggezza compare pure nel *Tg.J.I.*, che però dice "saggio per il male"; cfr. anche *Eccl.r.* 1,18.

²Cfr. A.Böhlig, *Mysterion und Wahrheit. Gesammelte Beiträge zur spätantiken Religionsgeschichte*, Leiden, Brill, 1968, 129 e 141-42; B.Barc ed. *L'Hypostase des Archontes. Traité gnostique sur l'origine de l'homme, du monde et des archontes (NH II,4)* (Bibliothèque copte de Nag Hammadi, Section "Textes" 5), Québec, Canada, Les Presses de l'Université Laval-Louvain, Peeters, 1980, 98; B.Layton, *The Hypostasis of the Archons (Conclusion)*, *Harvard Theological Review* 69 (1976), 31-101, specie 55-56; N.Zeegers-Vander Vorst, *Satan, Éve et le serpent chez Théophile d'Antioche*, *Vigiliae Christianae* 35 (1981), 152-69, soprattutto 157-58 e 166, nota 47 (con altra bibliografia relativa); B.A.Pearson, *Jewish haggadic Traditions in the Testimony of Truth (CG IX,3)*, in *Ex Orbe religionum. Studia Geo Widengrenoblata I*, Leiden, Brill, 457-70, soprattutto 463-64.

ad esempio, in *Gen.r.* 20,11. Secondo N.Zeegers-Vander Vorst, esisterebbe una tradizione midrashica che identificava Eva con il serpente, tradizione di cui si rinvenivano le tracce soprattutto tra gli gnostici, come in *Origine del mondo* e *Ipostasi degli Arconti*, nonché in Ireneo, *haer.* 1,30,15, ma, soprattutto per noi, nei Perati¹. In quest'ultimo caso, tuttavia, la studiosa non si rende conto del fatto che, anche se tali giochi di parole possono ben essere sullo sfondo di *haer.* 5,16, ove Eva è intesa come vita e madre dei viventi, i Perati identificano tuttavia il serpente con il *logos* di Eva, ovvero con la parola che ella pronunciò per persuadere Adamo al peccato (considerato qui in senso positivo, ovviamente).

In ogni caso, all'equazione tra albero e serpente si somma in questo testo di Nag Hammadi quella larvata tra serpente ed Eva. È proprio Eva, infatti, su consiglio dell'"Istruttore", a persuadere Adamo a mangiare dell'albero. Pearson sottolinea che in *Gen.r.* 20,11 Eva è detta "istruttore" di Adamo, per cui ipotizza, a ragione, che il mito gnostico derivi da un *midrash* giudaico (cfr. pure *Apocalisse di Adamo* 64,12), relativo al tema dell'albero della vita e della conoscenza².

A proposito del testo di *Origine del mondo*, Kaestli segnala inoltre il gioco di parole sussistente tra *Hiuh* e *Huh*, "bestia" e "istruire". Si tratta quindi di un essere spirituale, pneumatico, per cui l'attributo "Bestia" non sarebbe che una calunnia da parte degli arconti³. Böhlig pensa invece al riemergere dell'ambiguità del serpente e ad un tabù linguistico, effettivamente soggiacenti, in svariate occasioni, questo tipo di narrazione⁴. Comunque, *Origine del mondo* ripete il deprezzamento di *Ipostasi degli arconti* per il racconto letterale di *Gen.* 3:

*Le serpent en soi n'est ici l'objet ni d'un intérêt particulier, ni d'une interprétation positive.*⁵

In definitiva, ho dei grossi dubbi che questo brano possa apparire in un *dossier* consacrato al serpente. Infine, vorrei aggiungere un'osservazione, qui cursoria, ma degna di essere approfondita altrove⁶: negli scritti succitati di Nag Hammadi, come nel passo di Ireneo, il serpente è connesso all'opera della Donna celeste, che non è da identificare con nient'altro che con lo Spirito Santo (o almeno con la realtà divina o pleromatica ad esso corrispondente in questi sistemi gnostici ancora molto incerti in fatto di pneumatologia)⁷. I Perati invece identificano il serpente con il *Logos*, quindi con un'altra persona della Triade divina, mentre, al posto dello Spirito, troviamo la semplice materia. Già questo basterebbe per ritenere la dottrina peratica più arcaica di quella degli Ofiti di Ireneo e per porli più in alto nell'albero genalogico dell'ofitismo⁸.

Apocrifo di Giovanni

Infine, nell'*Apocrifo di Giovanni*, 22,20-23,33, la separazione tra serpente e istruttore è ancora più netta, dato che quest'ultimo, all'origine della trasgressione dell'Eden, fu il Cristo e l'Epinoia di luce (identificato con l'albero della conoscenza del bene e del male), laddove il serpente insegnò ai progenitori il desiderio sessuale e la procreazione, una procreazione che, assieme al desiderio,

¹Cfr. N.Zeegers-Vander Vorst, *Satan, Éve et le serpent...*, art.cit., loc.cit. Come nota l'autrice, sia Eva che il serpente possono essere portatori di vita come di morte.

²Cfr. B.A.Pearson, *Cain and the Cainites*, in *Gnosticism, Judaism and Egyptian Christianity*, Minneapolis, Fortress Press, 1990, pp.95-107.

³D'accordo con questa interpretazione del nome « Bestia » e sul gioco di parole omonimo, B.A.Pearson, *Cain and the Cainites*, art.cit.

⁴Cfr. A.Böhlig, *Mysterion und Wahrheit...*, op.cit., loc.cit.

⁵Cfr. J.-D.Kaestli, *L'interprétation du serpent...*, art.cit., cit.p.128.

⁶Cfr. il capitolo sulla filosofia della setta, pp.217-45.

⁷Cfr. B.Layton, *The Hypostasis of the Archons...*, art.cit., pp.55-56.

⁸Da questo punto di vista è interessante notare che, mentre il serpente dei Perati corrisponderebbe a quello di Asclepio, A.Böhlig, *Mysterion und Wahrheit...*, op.cit., p.141, propone che la speculazione di *Origine del mondo* riposi, dal punto di vista pagano, sull'identità serpente-Iside.

avvantaggia Jaldabaoth. Sembra dunque che il rettile incarni il Demiurgo. L'animale invece che rivela l'albero della conoscenza è, non a caso, un aquila, manifestazione dello stesso Salvatore¹. Concludendo, Kaestli afferma che difficilmente possiamo considerare gli Ofiti come "adoratori di serpenti": anzi, assieme ad Harvey, ritiene che tale nome sarebbe frutto della polemica avversaria. Secondo Kaestli, ne possiamo concludere una vera e propria tendenza:

*...Plus un texte est marqué par l'influence du christianisme, plus la figure du serpent est nettement séparée de celle de l'instructrice divine de Gen. 3 et plus elle est clairement associée à l'origine du mal.*²

Per cui egli ritiene *Ipostasi degli arconti* e *Origine del mondo* come i testi più antichi, portatori di una concezione abbastanza neutra del serpente, non nocivo per gli uomini, anzi capace di nascondere la verità pneumatica: seguirebbe una prospettiva nettamente negativa, in cui Jaldabaoth fa addirittura una figura migliore che altrove, poiché all'origine del male v'è il serpente. Ireneo sarebbe ancora di più in accordo con questa linea.

A prescindere dalla ricostruzione dei rapporti intercorrenti tra i vari scritti, ricostruzione che esula dagli interessi di questa ricerca, l'articolo di Kaestli risulta molto importante perché permette di focalizzare la dissociazione docetica che attraversa la figura stessa del serpente nell'ambito di certa gnosi prossima all'ofitismo; inoltre, egli individua la progressiva svalutazione di questa figura, messa in atto da influenze cristiane.

Passiamo allora al vaglio delle notizie eresiologiche sugli Ofiti.

Notizie eresiologiche sulla gnosi ofita. Gli ignoti settari di Ireneo, haer. 1,30,15

Dopo gli ofiti, Ireneo accenna brevemente a un'ignota setta che venera il serpente:

*Quidam enim ipsam Sophiam Serpentem factam dicunt: quapropter et contrariam exstitisse Factori Adae et agnitionem hominibus immisisse, et propter hoc dictum Serpentem omnium sapientiore. Sed et propter positionem intestinorum nostrorum, per quae esca infertur, eo quod talem figuram habeant, ostendentem absconsam generatricem Serpentis figurae substantiam in nobis.*³

Questi settari, si noti, precedono immediatamente i Cainiti, spesso associati con agli Ofiti.

È chiaro il riferimento alla vicenda dell'Eden: il fatto che *Sophia* sia penetrata nel serpente permette di definirlo l'essere più sapiente. Quindi, questi settari rinvergono la figura del rettile negli intestini umani. Non possiamo tuttavia affermare che essi lo adorino, anzi: in questo caso, osserviamo la stessa unione doceta di *Sophia* al serpente notata sopra da Kaestli nell'*Ipostasi degli arconti* e nell'*Origine del mondo*. Merita tuttavia attenzione il fatto che anche costoro, come i Perati (cfr. *elench.* 5,17), cerchino una conferma dell'importanza della figura del serpente nel corpo umano: potrebbe trattarsi di un riflesso di conoscenze mediche, ma anche di un sintomo di un progressivo distanziamento da una percezione inizialmente più positiva del rettile; infatti, se esso era così

¹Il valore dell'aquila e la sua costante associazione iconografica con il serpente, non sono approfonditi da Kaestli, salvo che nella nota 53 alle pp.126-7. Sull'opposizione tra aquila e rettile, si veda il capitolo sul culto pagano del serpente, pp.247-92. I passi relativi all'aquila sembrerebbero essere un'interpolazione cristiana e più recente, mentre l'identificazione tra *epinoia* e albero risalire a materiale più antico; secondo Kasser, entrambe le recensioni di *Apocrifo di Giovanni* sono ben lungi dalla versione primitiva, ma il papiro di Berlino, almeno nella traduzione copta, parrebbe quella più antica, mentre la lunga non sarebbe altro che uno sviluppo della più breve. Il nucleo del trattato consisterebbe nell'esegesi sui brani genesiaci, mentre la cornice neotestamentaria risulterebbe posteriore. Cfr. R.Kasser, *Bibliothèque Gnostique I. Le Livre Secret de Jean, Revue de Théologie et de Philosophie* 97 (1964), pp.140-50; J.-D.Kaestli, *L'interprétation du serpent...*, art.cit., nota 52, p.126.

²Cfr. J.-D.Kaestli, *L'interprétation du serpent...*, art.cit., cit.p.126.

³Cfr.L.Doutreleau ed., *Irénee de Lyon. Contre les hérésies. Livre I* (SC 264), to. II, Paris, CERF, 1979, pp.384-85; il commento si trova nel tomo I, pp.311-12.

importante da prestare la sua forma al corpo umano, tale animale potrebbe essere stato venerato come un essere divino, prima che, per probabile riflesso della concezione cristiana, questi anonimi gnostici abbiano pensato bene di ricorrere a uno sdoppiamento docetico tra esso e *Sophia*, mitigando quindi degli aspetti recepiti come troppo eversivi. Purtroppo però, la brevità della notizia ci impedisce di indagare oltre.

Ps.Tertulliano

Il compendio antieretico dello Ps.Tertulliano segue, stando al Lipsius, lo schema del perduto *Syntagma contro tutte le eresie* attribuito a Ippolito¹. Breve opera edita a Roma all'epoca di papa Zefirino, è una probabile traduzione di un originale greco². La notizia in *haer.* 2,1-4, di seguito a quella rapida sui Cainiti (ancora della prossimità tra queste due sette), in coincidenza con quanto affermato dallo Ps.Ippolito per i Perati presenta la gnosi ofita come originatasi dall'esegesi di *Num.* 21,8 e di *Gv.* 3,14:

*Accesserunt his haeretici etiam illi, qui Ophitae nuncupantur. Nam serpentem magnificent in tantum, ut illum etiam ipsi Christo praeferant. Ipse enim inquit, scientiae nobis boni et mali originem dedit. Huius animadvertens potentiam et maiestatem Moyses, inquit, aereum posuit serpentem, et quicumque ipsum aspexerunt, sanitatem consecuti sunt. Ipse, aiunt, praeterea Christus in evangelio suo imitatur serpentis ipsius sacram potestatem dicendo: "Et sicut Moyses exaltavit serpentem in deserto, ita exaltari oportet filium hominis". Ipsum introducunt ad benedicenda eucharistia sua.*³

Appare anche l'informazione, molto interessante e coincidente con Epifanio⁴, ma assente dai Perati, secondo cui l'animale veniva impiegato nella consacrazione dell'Eucarestia. Il testo rimanente in gran parte coincide (almeno nella sua forma riassuntiva) con quello dei Perati: vari eoni vengono detti provenire da Ialdabaoth, il Demiurgo legato alla materia (cfr. il testo infatti di Ps.Hipp.*elench.* 5,14, dove numerosi arconti vengono presentati in progressione a partire dal Demiurgo, identificato con Kronos). In particolare, Ialdabaoth si forgerebbe sette figli, eoni inferiori di cui non avremmo però propriamente traccia nel testo sui Perati. Ialdabaoth avrebbe tratto origine da un altro eone superiore mescolatosi alle realtà inferiori: si tratta, evidentemente, del mito di

¹Sulla base della distinzione tra due Ippoliti esposta nelle pagine X-XIV, si tratterebbe, in questo caso, di quello orientale. Il *Syntagma* servì di base pure per Filastrio ed Epifanio, cfr. E.Norelli-C.Moreschini, *Storia della letteratura cristiana antica greca e latina I. Da Paolo all'età costantiniana*, Brescia, Morcelliana, 1995, pp.355-56.

²Per il testo, cfr. E.Kroymann ed., *Adversus omnes haereses*, in *Quinti Septimi Florentis Tertulliani Opera II. Opera montanistica* (CCL 2), Turnholt, Brepols, 1954, pp.1400-1410; per le notizie, cfr.p.1400. Il testo di 2,2-4 è il seguente (cfr.pp.1403-4):

Sed tota istius erroris et scaena et doctrina inde fluxit: dicunt enim de illo summo primario Aeone complures alios Aeones extitisse inferiores, omnibus tamen istis Aeonem antestare, cuius sit nomen Ialdabaoth. Hunc autem conceptum esse ex altero Aeone Aeonibus inferioribus permixto, seque postea cum in superiora evoluisse eniti, gravitate materiae permixta sibi non potuisse ad superna pervenire; in medietate relictum extendisse totum et fecisse sic caelum. Ialdabaoth tamen inferius descendisse et fecisse sibi filios septem; quem occlusisse superiora dilatatione, ut, quia angeli, quae superiora essent, scire non possent, ipsum solum deum putarent. Virtutes igitur illas et angelos inferiores hominem fecisse, et quia ab infirmioribus et mediocribus virtutibus institutus esset, quasi vermem iacuisse reptantem; illum vero Aeonem, ex quo Ialdabaoth processisset, invidia commotum scintillam quandam iacenti homini immisisse, qua excitatus per prudentiam saperet et intellegere posset superiora. Sic rursum Ialdabaoth istum in indignationem conversum ex semetipso edidisse virtutem et similitudinem serpentis, et hanc fuisse virtutem in paradiso, id est istum fuisse serpentem, cui Eva quasi filio deo crediderat. "Decerpsit", inquit, "de fructu arboris, atque ideo generi humano scientiam bonorum et malorum contribuit". Christum autem non in substantia carnis fuisse; salutem carnis sperandam omnino non esse.

³Cfr. E.Kroymann ed., Ps.Tertulliano, *Adversus omnes haereses*, in *Quinti Septimi Florentis Tertulliani Opera*, ed.cit., pp.1399-1410, in particolare p.1403.

⁴Il che non stupisce, se i due testi condividono la medesima fonte, il *Syntagma*.

Sophia, da cui trarrebbe origine pure il cielo. Successivamente è riportato il mito della creazione dell'uomo in forma assai simile a quella attestata da fonti come l'*Origine del mondo* 114,29-116,5 e l'*Ipostasi degli arconti* 87,23-88,17 (cfr. *Apocrifo di Giovanni* 15-19; i Naasseni in *elench.* 5,7,6): l'uomo, plasmato da arconti inferiori, non è in grado di sollevarsi in piedi e striscia a terra come un verme. Solo l'intervento di *Sophia* immette nel suo essere una scintilla, ovviamente pneumatica, che gli permette di alzarsi e di comprendere le realtà superiori. Non solo: è lei ad inviare il serpente, o, meglio, una sua parvenza contenente la scintilla spirituale, onde comunicare ad Eva la scienza del bene e del male (interpretazione positiva del peccato originale). Infine, la cristologia del gruppo è definita senza ambagi come doceta. Quest'ultima parte, dove compare il mito di *Sophia*, sembra ricalcare invece il racconto sugli Ofiti di Ireneo.

Per il momento, non mi soffermo sul problema, ma è ben possibile che gli Ofiti dello Ps.Tertulliano (almeno la parte che esclude il mito di *Sophia*) coincidano con i Perati: lo Ps.Ippolito potrebbe non avrebbe incluso, nella propria notizia, il racconto della creazione dell'uomo e del peccato, né altri dettagli come il numero dei figli di Ialdabaoth, che risalgono invece alla fonte relativa agli Ofiti di Ireneo. D'altro lato fa problema pure la presenza del mito di *Sophia* che, teologicamente, contrasta con quello del *Logos*-serpente. È quindi possibile che la seconda sezione della, peraltro, riassuntiva, notizia sugli Ofiti, accorpi a un primo gruppo, prossimo a quello perata, un secondo più tardivo in cui si sviluppa il mito di *Sophia*, corrispondente a una forma di pneumatologia arcaica.

Tuttavia, la centralità del motivo del serpente di bronzo per la prima parte dell'esposizione è indiscutibile. La coincidenza è tanto più sicura in quanto l'editore, Kroymann, colloca l'opuscolo ps.tertulliano al tempo di papa Zefirino (217-22), quindi in contemporanea con l'*Elenchos* ippoliteo e in ambiente romano come quello. La fonte pare essere quindi proprio la stessa¹. La confusione tra i due gruppi era quindi forse già invalsa all'inizio del III sec. ed era più che comprensibile, dato l'alone di mistero che circondava queste sette.

Infine, si noti uno lieve slittamento nel testo latino: il Cristo non viene esplicitamente identificato con il serpente, bensì l'autore sembra indulgere più che altro alla convinzione che sia il serpente, in quanto animale, a rappresentare il fuoco della venerazione degli Ofiti. Questo slittamento sembra essere dovuto a un fraintendimento dell'autore nei confronti della dottrina originale, probabilmente identica a quella perata, oppure anche a una forma di reticenza nel riportare dottrine tanto scandalose.

Clemente, strom. 7,17,108,2

Si tratta di una referenza assai breve. Nella sua lista di nomi di eresie, Clemente ricorda brevemente gli "Ofiani" (così suona la parola in greco), come la setta che trae il proprio nome da ciò che essi onorano, ovvero il serpente, alla stregua dei Cainiti per Caino. Il passo appare assai piatto e privo di interesse documentario, anche se colpisce, come sempre, la prossimità di Cainiti e Ofiti.

Gli Ofiti di Ireneo haer. 1,30,1-14

Il sistema ofitico descritto da Ireneo è piuttosto diverso da quanto trovato finora e propone una vera e propria "storia alternativa della Salvezza" assai articolata e dallo sviluppo più complesso del pensiero gnostico proprio dei Perati².

1. La Triade divina comprende Anthropos ("Primo Uomo") o Padre, il Figlio dell'Uomo, ovvero Secondo Uomo (Ennoia), nonché lo Spirito Santo o Prima Donna o Madre dei Viventi (sotto la quale si trova il caos primordiale, consistente di acqua, tenebre, abisso e

¹Cfr. E.Kroymann ed., *Adversus omnes haereses*, ed.cit., p.1400.

²Per il testo, cfr. L.Doutreleau ed., *Irénée de Lyon. Contre les hérésies. Livre I*, ed.cit., pp.364-85. Sulla teologia, specie cristologica, di questa setta, farò costante riferimento al fondamentale A.Orbe, *Cristologia de los Ofitas (S.Iren., adv.haer. 1,30.11-14)*, *Estudios Ecclesiasticos* 48 (1973), pp.191-230.

caos). Anthropos e il Figlio concepiscono dalla Prima Donna il Terzo Uomo, ovvero il Cristo (1,30,1-2). Questi quattro enti formano la Chiesa¹.

2. Mentre il Cristo proviene da un eccesso di luce discesa dal Padre nella Prima Donna, ma tracimato a destra, la tracimazione di sinistra produce *Sophia-Prounikos*, un ente androgino. Orbe sospetta che il nome *Sophia* sia più idoneo per la sua opera soteriologica, mentre *Prounikos* per quella cosmologica e demiurgica². Gli Ofiti interpretano qui *Gen.* 1,2 e il famoso ἐπιφέρεσθαι, applicato dalla *Settanta* all'azione dello Spirito, come agitazione insoddisfatta di *Sophia* al di sopra della materia e al di sotto del mondo spirituale; essa è responsabile della trasmissione delle idee e delle forme al mondo³. Discesa nelle acque dell'abisso, ne rimane invischiata e, nel vano tentativo di risalire verso la luce, produce con questa sostanza corporea ed acquosa in due fasi il cielo (cfr. *Gen.* 1,2) e Ialdabaoth, che altro non è se non una "femmina nata da una femmina" (1,30,3).
3. Ialdabaoth produce a sua volta (senza il permesso di *Sophia*) altri sei arconti (oltre ad un gran numero di esseri angelici), con cui forma l'Ebdomade; ognuno dei suoi membri è premesso a un cielo planetario (1,30,4-5).
4. Gli altri sei dell'Ebdomade si ribellano a Ialdabaoth e questi, dalla sua tristezza, concepisce, guardando verso la materia, il Nun, un serpente che dà origine a tutta la realtà cosmica e ad ogni male (1,30,5).
5. Ialdabaoth propone la creazione dell'uomo alle altre sei entità dell'Ebdomade; attraverso questa operazione, la Madre vuole però privarli della loro luce pneumatica. Il gigantesco uomo così plasmato non può drizzarsi, se non quando Ialdabaoth gl'insuffla la vita: allora questi viene privato della propria sostanza pneumatica, per cui l'uomo riconosce immediatamente il suo rapporto privilegiato col Padre al di là di Ialdabaoth (1,30,6).
6. Ialdabaoth progetta di privare l'uomo della sua potenza mediante la creazione della donna: ma anche in questo caso, *Sophia-Prounikos* riesce ad assicurarsi il suo potenziale pneumatico⁴. Gli arconti usano violenza alla donna e generano da lei, chiamata ormai Eva, gli angeli (1,30,7).
7. La Madre progetta di contravvenire l'ordine di Ialdabaoth incitando i due progenitori al peccato tramite il serpente, che, si noti, Eva ascolta *quasi a Filio Dei hoc audiens*. L'atto di cibarsi dell'albero edenico fa sì che i due si distacchino dagli arconti e aderiscano a *Sophia* (1,30,7)⁵.
8. Ialdabaoth, ovviamente, li caccia dal Paradiso e dal cielo, così come il serpente, che si dà a capitanare gli angeli e genera, ad imitazione di Ialdabaoth, altri sei esseri simili a sé, che rappresentano un ebdomade di spiriti illici e demoniaci (1,30,8). Tra l'altro, prima che vengano cacciati dal cielo, *Sophia* ha svuotato della sostanza pneumatica i due progenitori e frustrato i disegni di Ialdabaoth di generare dei figli da Eva; ma poi, impietosita dalla sorte di Adamo ed Eva esuli in terra, dotati ora di un corpo pesante, restituisce loro la scintilla pneumatica. Protetti da lei, si uniscono e generano Caino (1,30,9).
9. Il Serpente corrompe Caino e provoca il primo omicidio. Dopo la morte di Abele, *Sophia* ottiene la generazione di Seth e Norea, che danno vita agli altri esseri umani. A questo punto la vicenda umana diventa il caos, divisa com'è tra la Santa Ebdomade (in realtà psichica e

¹L'idea che la Chiesa sia anche un'ente preesistente e spirituale si trova in 2Clem. 14,2-3 e nel mito valentiniano: cfr. A.Grillmeier, *Le Christ dans la tradition chrétienne. De l'âge apostolique au concile de Chalcedoine (451)*, (nouv.éd. corrigée, fondata sull'ed. tedesca, Freiburg, Herder, 1990³), Paris, CERF, 2003, p.239.

²Cfr. A.Orbe, *Cristologia de los Ofitas...*, art.cit., p.195.

³Cfr. A.Orbe, *Cristologia de los Ofitas...*, art.cit., pp.199-200. Orbe ricorda che il genere femminile di *Sophia* la predispone all'imperfezione.

⁴Si noti il potenziale misoginico di questa concezione, che corrisponde alla prospettiva negativa sulla donna prevalente nell'antichità e, soprattutto, all'idea che la creazione dell'essere femminile svuota l'essere umano della perfezione accordata solo all'androgino.

⁵Cfr. J.-D.Kaestli, *L'interprétation du serpent...*, art.cit., pp.124-25.

corrispondente ai sette pianeti) che tenta di ricondurre l'umanità al bene, l'ebdomade diabolica del Nun che la travia verso il male e *Sophia* che cerca instancabilmente di recuperare la sua sostanza pneumatica (1,30,9). Il serpente è detto, con aberrante confusione, Michael e Samael.

10. Il Demiurgo provoca il Diluvio, ma *Sophia-Prounikos* salva Noé e i suoi per recuperare il germe di luce che essi contengono (1,30,10).
11. Il Demiurgo stringe allora alleanza con Abramo e con i suoi, fino a Mosé e all'uscita dall'Egitto, riservandosi il popolo giudaico (1,30,10).
12. L'Ebdomade manda i suoi profeti ad annunciarla (i profeti vetero-testamentari), ma *Sophia-Prounikos* si serve di loro per proclamare la verità del Padre (1,30,10-11)¹.
13. Il rimorso di *Sophia* suscita la pietà della Prima Donna che le ottiene la discesa del Cristo attraverso i sette cieli per redimerla. *Sophia* prepara allora sia l'annuncio del Battista (che, per una volta, appartiene alla medesima economia di Gesù), sia il battesimo di penitenza, sia Gesù, come *vas mundum* nato da una Vergine per opera di Ialdabaoth onde contenere il Cristo, unito a *Sophia* (dove Gesù Cristo; ma Gesù è di natura psichica)². Nella sua discesa, infatti, il Cristo ha svuotato del loro potere gli arconti planetari, affinché non possano più dominare gli pneumatici, ricavando così il potere psichico da conferire a Gesù onde compia i suoi miracoli terreni; si è quindi unito alla sorella *Sophia*, salvandola e unendosi a lei di un legame che risale già alla loro origine pleromatica, ma che si espletterà soprattutto nella comune azione per la salvezza degli pneumatici (1,30,12)³. Gesù Cristo raduna in sé il Figlio del Primo Uomo (cioè il Figlio di Dio in senso stretto e Secondo Uomo), la cui unica attenzione è rivolta al Padre⁴, il Cristo, che esprime la divinità e il potere salvifico del Figlio nel mondo di quaggiù e completa quindi la dimensione fisica di Gesù, nonché la sostanza spirituale, un corpo psichico (mediato dal Demiurgo) e, infine, uno ilico ottenuto da Maria, la cui verginità ne garantisce la purezza dalle passioni tipiche della ὕλη; l'unione tra Cristo e Gesù si consuma infine al momento del Battesimo nel Giordano.
14. Gesù Cristo annuncia suo Padre e la Nuova Economia del Dio superiore, il che scatena le ire del Demiurgo e degli Arconti e ne provoca la crocifissione; tuttavia, il Cristo lascia Gesù al momento buono per tornare nella sfera dell'incorruttibilità⁵.
15. La resurrezione è effetto di una virtù inviata dal Cristo-Spirito a Gesù morto. Gesù resuscita così in un corpo pneumatico e psichico, ma non ilico, come credono per errore i suoi discepoli⁶ e rimane in terra 18 mesi (contro i 12 del ministero terreno), apprendendo i misteri pneumatici, ma pure condividendoli con i discepoli che ne sono capaci e dando così inizio alla parte più importante della propria predicazione.

¹Più volte Orbe sottolinea l'ignoranza e la piena strumentalità degli arconti in rapporto al contenuto delle profezie vetero-testamentarie ispirate da *Sophia* per annunciare la Nuova Economia e la nascita di Gesù: cfr. A.Orbe, *Cristologia de los Ofitas...*, art.cit., *passim*.

²Orbe ritiene che *Sophia* abbia provveduto a purificare ulteriormente la sostanza ilica e psichica di Gesù prima della discesa dello Spirito al Giordano e che ciò sia avvenuto mediante il Battesimo di penitenza del Battista, allo scopo di adeguare il Salvatore alla sua missione di annuncio della Nuova Economia: cfr. A.Orbe, *Cristologia de los Ofitas...*, art.cit., pp.203-5.

³Cfr. A.Orbe, *Cristologia de los Ofitas...*, art.cit., pp.206-8. Si noti la sottostante esegesi del *Cantico dei Cantici*, applicata a Cristo e *Sophia*; il Cristo è detto anche Spirito Santo (cfr. p.210). Sul legame fraterno e sponsale tra Cristo e *Sophia*, cfr. A.Orbe, "*Sophia soror*". *Apuntes para la teología del Espíritu Santo*, in AA.VV. *Mélanges d'Histoire des Religions offerts à Henri-Charles Puech*, Paris, PUF, 1974, pp.355-63.

⁴Questa unione del Secondo Uomo a Gesù è costante, malgrado la discesa del Cristo sul secondo al momento del Battesimo: Orbe rifiuta quindi che gli Ofiti siano adozionisti (cfr. p.218). A p.228 l'autore rileva la possibile confusione tra Gesù, Figlio del Primo Uomo, e il suo corrispondente umano.

⁵Cfr. A.Orbe, *Cristologia de los Ofitas...*, art.cit., p.214.

⁶Come osserva giustamente A.Grillmeier, *Le Christ dans la tradition chrétienne. De l'âge apostolique au concile de Chalcedoine (451)*, (nouv.éd. corrigée, fondata sull'ed. tedesca, Freiburg, Herder, 1990³), Paris, CERF, 2003, p.266, nota 147, l'estensore ofita non si preoccupa assolutamente di salvare la parte materiale del cosmo; cfr. pure A.Orbe, *Cristologia de los Ofitas...*, art.cit., pp.215-16.

16. Poi Cristo ascende alla destra di Ialdabaoth, ma dotato di una conoscenza che questi non possiede e punto di riferimento delle anime e della realtà psichica (1,30,13-14), mentre Gesù, in quanto Secondo Uomo, torna al Padre. Non a caso, Cristo è alla destra di Ialdabaoth, cioè nella posizione propria dell'incorruttibilità: egli priva quindi il Demiurgo del potere che esso ha sulle anime (potere in quanto fonte della loro generazione e responsabile della loro caduta nel mondo materiale), almeno su quelle che hanno accettato l'annuncio evangelico¹.
17. La fine del mondo arriverà quando tutta la luce perduta da *Sophia* sarà raccolta. Da questa setta discenderebbe, stando a Ireneo, quella di Valentino.

Alcune riflessioni:

1. Il sistema è teologicamente più complesso di quello peratico e prevede una Triade, con tanto di Spirito Santo-Madre dei viventi (si pensi qui a *Gen.* 1,2), laddove i Perati sono fermi alla materia come terzo elemento della loro Triade, alla maniera di Numenio². Inoltre, a questa Triade si aggiunge il Cristo, frutto dei primi Tre: una ridondanza che dimostra come la serie delle ipostasi divine si stia progressivamente complicando³.
2. Secondo il padre Orbe, tra Prima Donna e *Sophia* esiste lo stesso rapporto che lega il Secondo Uomo e il Cristo: sono “due dimensioni della stessa persona”, due funzionalità, applicata l'una al livello celeste, l'altra a quello terreno⁴. Ne risulta così lo sdoppiamento della persona del Figlio e una progressiva complicazione del sistema⁵.
3. Si noti che *Anthropos* è il nome del Dio sommo anche nel sistema naasseno: ciò dà l'impressione che l'appellativo sia stato ricavato risalendo a ritroso il sistema degli esseri divini a partire dal Figlio, menzionato correntemente nei Vangeli come “Figlio dell'Uomo”. Se questo fosse vero, avremmo qui dei settari che non capiscono l'aramaico e il tipico pleonaso *bar nasha*.
4. Lo Spirito Santo è femminile anche sulla scia dell'ebraico *xawr*. Ciò permette ai settari di costruire una sorta di Triade familiare, a imitazione di vari sistemi religiosi pagani dell'antichità. Essa possiede, secondo Orbe, il ruolo di *anima mundi*⁶, in antitesi con quanto avviene tra i Perati.
5. La descrizione del caos primordiale segue dappresso *Gen.* 1,2 (tenebre, abisso, acqua, caos).
6. Il fulcro della vicenda salvifica è offerto dalla coppia Cristo-*Sophia*, quest'ultima essendo quasi il “rovescio della medaglia” della Madre dei viventi (lo si capisce bene dal suo coinvolgimento nella vicenda creativa, soprattutto in quella del firmamento, libera interpretazione dei dati cosmologici ebraici e di *Gen.* 1,5-6⁷). Il Cristo (per i Perati *Logos*)

¹Orbe rileva la dipendenza di questo passo ofitico dai racconti evangelici dell'Ascensione, specie da quello marciano: cfr. A.Orbe, *Cristologia de los Ofitas...*, art.cit., pp.222-24.

²Cfr. il capitolo sulla filosofia del gruppo, pp.217-45.

³Non a caso, Orbe rileva la somiglianza con il sistema valentiniano, specie per quanto riguarda la tendenza alla dissociazione e moltiplicazione delle persone divine e la spesso correlativa svalutazione della carne: cfr. A.Orbe, *Cristologia de los Ofitas...*, art.cit., p.230.

⁴Cfr. A.Orbe, *Cristologia de los Ofitas...*, art.cit., p.200.

⁵Cfr. A.Orbe, *Cristologia de los Ofitas...*, art.cit., p.213. Come lo studioso spiega ancora meglio in A.Orbe, *La teologia teologia dei secoli II e III: il confronto della Grande Chiesa con lo gnosticismo*, (trad.it.), vol.I, Piemme Casale Monferrato-Editrice Pontificia Roma, 1995 (ed.originale spagnola Roma, Ed.Pontificia Università Gregoriana, 1987), pp.109-11 e 139-44, il Figlio (Secondo Uomo) resta sussistente entro il Padre, mentre il Cristo (Terzo Uomo) viene generato all'esterno del Pleroma grazie all'apporto della Prima Donna (= Spirito Santo), la cui natura però, intermedia tra realtà divina e tenebre inferiori, non tocca quella del Cristo, che mantiene quella luminosa paterna. La natura femminile della Prima Donna si rivela invece in pieno nella Seconda Donna e nella produzione della materia informe. Secondo Orbe (cfr. op.cit., pp.140-41 e 161-65), la Prima Donna sarebbe frutto dell'ombra del Figlio (Secondo Uomo).

⁶Cfr. A.Orbe, *La teologia dei secoli II e III...*, op.cit., p.141. Sulla triade familiare ofitica, cfr.p.81 e, sul motivo in generale, pp.78-99.

⁷Si ricordi che il firmamento della cosmologia ebraica rappresentava una sorta di cupola solida che divideva le acque inferiori da quelle superiori: qui tale cupola è frutto del corpo assunto da *Sophia*.

- perde progressivamente la sua unicità, a tutto vantaggio di *Sophia*, che è il vero intermediario tra il cosmo e il Pleroma¹. Tuttavia, il Cristo è sito alla destra, che rappresenta la posizione favorevole del Pleroma, mentre *Sophia* è a sinistra, il luogo dell'*Hysterema*²: come spiega Orbe, egli possiede un ruolo attivo cosmologico e salvifico, laddove *Prounikos*, la sua ombra, in quanto essere femminile disceso dalla Donna e che non partecipa che in maniera imperfetta della luce del Padre, è relegata ad un ruolo passivo³.
7. Il serpente non è più identificato con il Logos, bensì con il malvagio figlio di Ialdabaoth, un essere verosimilmente angelico, detto Nun, e causa non solo del mondo sublunare, ma anche di ogni male. Esso è la traduzione ofita del dato biblico secondo cui il serpente dell'Eden era una creatura di Dio (in questo caso, il Demiurgo). Questo serpente è quindi ontologicamente diverso da quello dei Perati, il che conferma le osservazioni sopra riportate di Kaestli: sembra quasi che i nostri gnostici abbiano perso *vis* rivoluzionaria e ammansito il loro insegnamento a livelli più accettabili, per cui il rettile torna a essere "malvagio" e simbolo del male. Al tempo stesso, la giustificazione dell'esistenza del male sulla terra si fa più sottile: il Nun, figlio di Ialdabaoth, figlio di *Sophia*, che a sua volta proviene dalla tracimazione della luce del Padre nella Prima Donna, rappresenta il male a causa della progressiva degradazione degli enti divini di cui è frutto. In ogni caso, la disobbedienza nei confronti dell'ordine del Demiurgo è promossa da *Sophia*, mentre il serpente resta esclusivamente funzionale: rimane l'aspetto positivo della ribellione a Ialdabaoth da parte dei protoplasti, ma il rettile viene in ogni caso progressivamente svalutato⁴.
 8. Si noti che Nun è il nome egiziano dell'acqua primordiale da cui deriva il cosmo e che è anche Atum, il dio supremo, immaginato come serpentiforme e come *ouroboros*. Abbiamo quindi un indizio per lo sviluppo di questa dottrina in terra d'Egitto⁵.
 9. *Sophia* e suo figlio Ialdabaoth partecipano di un'androginia vista in senso negativo, come imperfezione.
 10. Come per i Perati, tra il Pleroma o mondo divino e la terra si trovano le sfere planetarie, qui sette e governate dagli arconti dell'Ebdomade, discendenti di Ialdabaoth.
 11. La creazione dell'uomo ricalca il mito naasseno (cfr. Ps.Tertul.haer. 2; *Origine del mondo* 114,29-116,5; *Ipostasi degli arconti* 87,23-88,17; *Apocrifo di Giovanni* 15-19; i Naasseni in *elench.* 5,7,6) e proviene dal motivo haggadico della creazione del corpo umano da parte degli angeli. Essa però sembra parodiare l'idea biblica dell'uomo fatto a immagine di Dio e degradare il concetto filoniano di doppia creazione costruito sui primi due capitoli della *Genesi*, per cui *Gen.* 1,27 esprimerebbe la creazione dell'"uomo celeste", il *Logos* su cui è modellato l'essere umano⁶.
 12. Il motivo della violenza su di Eva da parte degli arconti (e di quella tentata, ma non compiuta da Ialdabaoth) non è che l'estremo risultato della degradazione del mito apocalittico sulla fornicazione di lei con il serpente⁷; ma cfr. anche *Gen.* 6,2.

¹Ciò potrebbe corrispondere a una linea esegetica giudeo-ellenistica che privilegiava la Sapienza divina (ente femminile) più che la Parola (*Logos*, ente maschile): cfr. la parte sulla filosofia della setta, pp.217-45.

²Cfr. A.Orbe, *Cristologia de los Ofitas...*, art.cit., p.192.

³Cfr. A.Orbe, *La teologia dei secoli II e III...*, op.cit., loc.cit.

⁴Non è quindi esatto quanto affermato da C.I.Smith, *Ophites and Fathers, Journal for the History of Ideas* 30 (1969), pp.249-50, secondo cui gli Ofiti avrebbero semplicemente rovesciato il ruolo del serpente nell'Eden; non capisco inoltre perché lo studioso situi la setta in Siria ed Egitto.

⁵Non credo motivata la lettura di F.C.Baur, *Die christliche Gnosis oder die christliche Religions-Philosophie in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, Tübingen, Dsiander, 1835 (reprografischer Nachdruck), pp.181-82, che legge *nous*: il testo latino è inequivocabile e riferisce *Nun* (o *Num*, il cod.V.). Soprattutto, Baur non comprende che Epifanio e gli altri eresilogi fanno riferimento, riguardo agli Ofiti, a due fonti diverse contraddittorie, per cui è obbligato a ricorrere ad una pluralità di gruppi, posizione che, per altra via, è difesa pure qui.

⁶Cfr. il capitolo filosofico, pp.217-45.

⁷Cfr. il capitolo su Caino, 91-120.

13. Il peccato originale è un recupero del rapporto con *Sophia* da parte dei progenitori; ma a chi conosce la teologia peratica, secondo cui il *Logos* si manifesta attraverso il serpente dell'Eden perché è il serpente, al fine di donare la conoscenza che il Demiurgo impedisce, l'attuale versione non può che apparire scialba e raffazzonata alla meglio. In effetti, il valore gnostico del peccato edenico appare con maggiore coerenza in un sistema come quello peratico, che sembra pertanto originario e coerente pure con l'idea che *Logos* = rettile. Questi Ofiti, al contrario, paiono avere indebolito il ruolo del serpente per attutire l'impatto che poteva avere un'esaltazione cristologica di questo animale, nonché riportarlo a un'interpretazione più consona al cristianesimo (rettile = male). Quindi, per salvaguardare la valenza salvifica della trasgressione edenica, essi inventano un complicato sdoppiamento docetico del rettile, mediante la penetrazione di *Sophia* in esso. Il quadro complicato lascia capire che si è proceduto a una lunga serie di correzioni del mito originario.
14. Ireneo sostiene che Eva presta ascolto al Nun *quasi a Filio Dei hoc audiens*. Sembra quindi che, o Ireneo, o gli Ofiti abbiano voluto mitigare l'identità Figlio di Dio = serpente e ridurla al livello di impressione. La traduzione latina non permette purtroppo di andare oltre.
15. La cacciata del Nun dal paradiso è la versione ofita della cacciata di lucifero dal cielo. Il fatto che esso dia vita a un'ebdomade malvagia stempera il fatto che l'originaria ebdomade malefica fosse (come nei Perati) quella planetaria, qui promossa a un ruolo più positivo (non senza contraddizioni latenti). Abbiamo ora invece un'ebdomade psichica e non del tutto cattiva, nonché una davvero negativa: gli Ofiti tendono a moltiplicare gli enti inutili per celare le contraddizioni cui indulge il loro sistema sulla via di una progressiva complicazione.
16. Questi Ofiti sono infatti meno duri con il Demiurgo (che, comunque, non fa una figura esaltante): il loro approccio ermeneutico alla Sacra Scrittura è meno provocatorio ed essi sembrano avere respinto gli eccessi della *Protestexege* per limitarsi ad attribuire la storia biblica al Demiurgo (alleanza di Abramo e di Mosé) e per ricordare come i profeti abbiano inconsapevolmente parlato del Padre grazie all'intervento di *Sophia*. Noé, un personaggio biblico positivo, resta quindi tale anche in questa versione gnostica. L'antigiudaismo sembra stemperato e Ialdabaoth viene caratterizzato in maniera oscillante: ora come ribelle e protervo, ora come attivo in senso positivo (si veda la sua relazione con Gesù, che si conclude però con la crocifissione di quest'ultimo).
17. Pure Caino torna ad essere uno strumento del male, manipolato com'è dal serpente Nun, il che mitiga lo *shock* provocato dal rovesciamento esegetico praticato dai Perati.
18. Più che una serie di progressive incarnazioni del *Logos* attraverso la storia della salvezza, abbiamo qui uno sdoppiamento: il Cristo pneumatico e Gesù psichico, figlio di Ialdabaoth.
19. Che Gesù sia stato crocifisso ad opera degli arconti e di Ialdabaoth deve essere un dato originario (cfr. l'epistola ad *Ef.* 2,2). Il ruolo del Demiurgo appare qui sempre più ambivalente, in quanto Gesù nasce da lui e torna a lui, ma ne viene anche crocifisso.
20. La notizia secondo cui Valentino avrebbe preso ispirazione da questi eretici non è del tutto inverosimile ed è stata accettata da Bornkamm, che considera il sistema descritto da Ireneo, così come quello riportato da Epifanio, sulla scorta di Baur e Jonas, maggiormente "realistico" e, quindi, prevalentiniano¹.

Origene *Cels.* 6,24-38

Come è noto, in questo celebre brano Celso polemizza col credo cristiano sulla base di notizie che, secondo Origene, gli derivano non tanto da cristiani, quanto da Ofiti, anche se, secondo l'Alessandrino, Celso avrebbe intenzionalmente tralasciato il nome della setta (cfr. 6,24): in questo ambito, i due autori toccano il ben noto *Diagramma degli Ofiti*, che tanto è stato discusso dai

¹Cfr. G.Bornkamm, *Ophiten*, in *RE*, vol.XVIII/1, coll.654-58, in special modo, col.654.

ricercatori¹. Witte discute diffusamente la possibilità di datazione di questo enigmatico testo e, a partire dalla data di stesura del *Contra Celsum* (248 ca.) e di quella del *Discorso vero* di Celso, scritto in reazione contro Giustino probabilmente verso il 160, ne deduce, ammettendo che il disegno abbia necessitato di un certo tempo per giungere tra le mani di Celso, una datazione tra il 100 e il 140 d.C.². Ciò è molto importante per la discussione che segue, specie per via del parallelo coi Perati. D'altro lato, come specifica Witte, Celso ed Origene possedevano due esemplari leggermente diversi, per cui è attualmente impossibile discernere quale fosse il più antico³.

Il *Diagramma degli Ofiti* è fondamentalmente lo schema di un'ascesa planetaria, da parte, presumibilmente, dell'anima del singolo fedele, attraverso quelli che non possono essere altro che i sette cieli planetari. Anche il documento dei Perati prevede una *ascensio animae*: tuttavia, esso non fa riferimento a dei veri e propri cieli planetari, anzi propone una segmentazione differente del cosmo, per cui dissemina gli arconti anche attraverso gli elementi igneo, acquatico ecc. che formano l'universo. Tuttavia, come chiarisce pure il parallelo introdotto da Celso a 6,22 con i misteri mitraici, ci troviamo di fronte ad una concezione comune, tipica dei primi secoli dell'Impero, allorché il ritorno dell'anima al mondo celeste era ritenuto possibile solo mediante quest'esperienza mistica, riprodotta solitamente entro un ambito culturale. Certo, come afferma l'editore italiano, P.Ressa, Celso sta facendo riferimento alla dottrina platonica delle migrazioni dell'anima, che illustra mediante i misteri mitraici: ma credo che non lo farebbe se i suoi presunti avversari non avessero una qualche attinenza con essa, il che rimane del tutto estraneo alla comprensione di Origene⁴.

Non mi interesso qui alla ricostruzione del *Diagramma*, compito piuttosto complesso e che esula dai miei propositi. Quindi, per quanto esso resti di difficile lettura, mi limiterò a ricavarne alcuni dati di base, piuttosto interessanti per il confronto tra Ofiti e Perati. Tra l'altro, essi sono tutt'altro che numerosi, dato che l'Adamanzio ha affogato le citazioni di Celso tra i suoi ridondanti commenti esegetici.

1. Il *Diagramma* consiste innanzitutto di una decina di cerchi, verosimilmente concentrici⁵, tenuti insieme dal Leviathan, che è l'anima dell'universo. Si tratta di una forma di serpente: lo conferma la Bibbia, anche se esso poteva essere spesso equiparato pure ad un coccodrillo. Quindi il testo attribuisce a questo animale un ruolo cosmico, quello di *anima mundi*, apparentemente congruente con quello conferito dai Perati al *Logos*-serpente. Infatti, mentre il Leviathan stringe i cerchi delle sfere planetarie, esso si trova al loro esterno e al di sopra di esse: è la medesima posizione, prossima, se non identica, al cielo delle stelle fisse, che i Perati rinviengono per la costellazione del Drago, che tutto domina e sarebbe identica al *Logos*-serpente⁶. Inoltre esso possiede il ruolo di ὄρος, ovvero di separazione tra l'Ogdoad pleromatica e i sette cieli arcontici. Come Origene spiega molto bene, il nome del Leviathan si

¹Per la storia della ricerca e lo *status quaestionis* in merito, cfr. B.Witte, *Das Ophitendiagramm nach Origenes "Contra Celsum"* VI 22-38 (Arbeiten zum spätantiken und koptischen Ägypten 6), Altenberge, Oros Verlag, 1993, in particolare pp.9-14 e 92, nota 193 (anche se l'intero libro concerne, in definitiva, la questione). Il libro comprende anche l'edizione critica del testo relativo.

²Cfr. B.Witte, *Das Ophitendiagramm...*, op.cit., pp.23-30.

³Mentre Celso riporta per il settimo arconte il nome Thaphabaoth, Origene ha Thartharaoth, il che evidenzia la differenza sussistente tra le due copie: cfr. B.Witte, *Das Ophitendiagramm...*, op.cit., p.112.

⁴Cfr. P.Ressa ed., *Origene. Contro Celso*, Brescia, Morcelliana, 2000, pp.446-48 e, in special modo, la nota 128 alla pagina 448.

⁵Infatti, come osserva Witte, l'anima deve passare successivamente attraverso di essi: cfr. B.Witte, *Das Ophitendiagramm...*, op.cit., pp.92-93.

⁶Non sono sicura che Witte abbia ragione a ritenere l'allusione a Behemoth come citazione di Celso (B.Witte, *Das Ophitendiagramm...*, op.cit., pp.50 e 93-94): a me sembra piuttosto un'aggiunta dovuta al fatto che Origene ha trovato questo nome nel suo diagramma. La posizione di Behemoth μετὰ τὸν κατωτάτῳ κύκλῳ, "dopo il cerchio più basso", mi fa pensare che si tratti di un essere legato alla zona terrestre « infera ».

trova nel disegno due volte, “sopra” (ἐπί) il cerchio e anche al centro di esso, in conformità con questo ruolo cosmologico¹.

2. Il diagramma è spartito da una spessa γράμμη (ovvero “tratto”) di colore nero che, quindi, istituisce una separazione all’interno del cosmo e ne riserva una parte al Tartaro o Geenna (si osservi il sincretismo tra il nome degli inferi pagani e quello giudaico-cristiano). Probabilmente la Geenna non è che la sezione dei cieli arcontici. È da notare anche che il *Leviathan* sembra assumere i tratti dell’*ouroboros*, da assimilare pure all’Oceano che circonda la Terra, come se esso potesse rappresentare le estreme propaggini del cosmo. Come abbiamo visto, anche i Perati alimentano la credenza in un Tartaro acquoso, su cui domina il Demiurgo e che si identifica, del resto, con la zona più esterna di quella infima e materiale del cosmo².
3. Il Padre conferisce il sigillo al Figlio (6,27): se da un lato, come osserva Witte, la nomenclatura Padre-Figlio (cfr. pure 6,38³) richiama gli Ofiti di Ireneo⁴, l’azione cosmologico-soteriologica qui descritta sembra corrispondere all’attività del Figlio descritta nel testo peratico, *elench.* 5,17, ove esso trae dal Padre le forme con cui plasmare la materia.
4. Il Figlio, ricevendo il sigillo dal Padre, afferma: “Sono stato unto con la bianca unzione proveniente dall’albero della vita”. Come sappiamo, l’albero della vita (menzionato anche in 6,34) appartiene ai *testimonia ligni*, che possiedono un’importanza basilare per i Perati⁵. Questo albero di vita (cfr. *Ap.* 2,2) è, non a caso, il *symbolon* di cui i settari si servono per accedere ad ogni sfera: quindi, come un tipo cristologico, il serpente di bronzo, possedeva la forza soteriologica principale per i Perati, qui tra gli Ofiti ne troviamo uno analogo, l’albero di vita. Allora gli uni e gli altri hanno impiegato per salvarsi dall’*eimarmene* due analoghi della croce, segno salvifico per eccellenza. L’Eden è pure la meta dei fedeli al termine del viaggio planetario in 6,33: dato che l’anima deve pronunciare una formula per entrare attraverso le porte del Paradiso e dato che questa formula viene menzionata dopo quelle necessarie a guadagnare l’accesso dei cieli arcontici, credo che Witte si sia sbagliato a situare l’Eden al centro del diagramma: se al centro vi si trova il *Leviathan anima mundi*, il Paradiso rappresenterà allora la sfera più esterna del disegno, tra l’altro in accordo con i dati astronomici⁶.

¹B.Witte, *Das Ophitendiagramm...*, op.cit., sbaglia quindi a trascriverlo, nella sua ricostruzione, sopra i cieli planetari: cfr.p.142.

²Dato che γράμμη non indica forzatamente una linea, ma anche un generico « tratto », credo che sia meglio interpretare il disegno nel senso che uno dei cerchi concentrici del diagramma li separa in due parti, una delle quali attribuita agl’inferi, quindi alla parte infima del cosmo ; perciò, temo che Witte abbia torto nel ritenere che la Geenna divida il disegno in senso longitudinale.

³Questa è la parte del diagramma relativa al Pleroma, la cui interpretazione è, a dir poco, ardua. Secondo B.Witte, *Das Ophitendiagramm...*, op.cit., pp.134-38, la parte inferiore di quest’ultimo sarebbe relativa a *Sophia*.

⁴Cfr. B.Witte, *Das Ophitendiagramm...*, op.cit., p.98.

⁵Il commento poco benevolo di Origene, che ignora tali pratiche persino nelle sette, mi fa pensare che egli interpreti la citazione di Celso in senso scandalistico: se teniamo in mente la serie di equazioni messa in atto tra i Naasseni tra legno, bastone e oggetti analoghi, fino al membro virile, e se ricordiamo le bizzarre pratiche dei Fibioniti, che si fondavano su di un medesimo *dossier* testimoniale del legno (cfr. il capitolo sull’*enkrateia*, pp.350-83), l’illazione potrebbe apparire verosimile (anche se gli Ofiti non sembrano avere alimentato derive analoghe a quelle dei Fibioniti).

⁶L’ordine degli arconti, almeno nello scritto origeniano, è riferito a partire dall’esterno, ovvero dal cerchio del *Leviathan* che tiene insieme tutti gli altri: quindi, il più esterno successivo è quello di Jaldabaoth (il Demiurgo, rappresentato non a caso da Saturno, il pianeta più esterno, come per i Perati), seguito da Iao, Sabaoth ecc., fino all’ultimo (e più interno) *Horaeus*. Quest’ultimo infatti presiede alla prima porta: mentre il percorso nello scritto parte dall’Ogdoad e procede all’ingiù, in direzione della Terra, se *Astaphaeus* ha in custodia la terza porta, *Aeloeus* la seconda e *Horaeus* la prima ciò implica che le porte sono numerate nel senso inverso, quello dell’ascesa dal basso, dalla Terra, verso l’alto. Forse la figura quadrangolare cui Origene si riferisce non è altro che il quadrato esterno al cerchio del *Diagramma*, sorta di limite della mappa e del mondo pleromatico, ove si trova il Paradiso con l’albero di vita. Tuttavia, come osserva B.Witte, *Das Ophitendiagramm...*, art.cit., p.124, Welburn legge la lista degli attributi e dei pianeti al contrario: cfr. A.Welburn, *Reconstructing the Ophite Diagram, Novum Testamentum* 23, (1981), pp.261-87. Witte, osservando l’inversione delle formule, ha pensato che Origene descriva un rituale di discesa del Salvatore; la Lancellotti pensa, più prosaicamente, che l’Alessandrino abbia invertito l’ordine degli arconti e che, leggendolo al contrario, si recuperi l’ordine originale planetario: M.G.Lancellotti, *I Perati, un esempio di cosmologia gnostica*, in

5. Sette angeli tramandano il sigillo: questa operazione riguarda quindi la trasmissione delle forme attraverso le sfere astrali (di solito psichiche). Il testo pare fare riferimento a due serie di angeli che fiancheggiano ogni uomo morente, una luminosa, l'altra arcontica, sicuramente dipendente dal "dio maledetto", che altri non è se non il Demiurgo (6,27)¹. Pure i Perati si esprimono in termini molto duri con quest'ultimo (cui attribuiscono persino il titolo ἀνθρωποκτόνος), il che non può che suscitare le reprimande di Celso e di Origene. Tornando agli arconti, non è qui importante analizzare approfonditamente i loro nomi, comunque derivati in gran parte da quelli divini ebraici, oppure raffazzonati sulla base di glossolalie magiche²; né importano le elaborate ed oscure formule riportate in 6,31. Importa invece osservare la pressoché perfetta coincidenza tra questa serie di nomi e quella proposta da Ireneo.
6. Il dio giudaico è maledetto poiché ha respinto il serpente che portava la conoscenza del bene e del male (6,28): questa valutazione positiva del peccato originale comporta un'altra coincidenza *in toto* con i nostri Perati.
7. Origene identifica chiaramente questi avversari con gli Ofiti e li accusa di maledire Gesù. Witte ipotizza che ciò implichi la svalutazione del Gesù umano, ma dubita che l'identificazione origeniana sia corretta³. Tuttavia, l'Alessandrino pare così esplicito da rendere ogni dubbio in proposito superfluo. In un articolo di alcune decine di anni fa, B.A.Pearson ha proposto di prendere sul serio quest'accusa e d'interpretare la maledizione a carico di Gesù mediante l'identificazione ofita tra il Cristo e il serpente, proposta, per esempio, dai Perati (di cui, tra l'altro, Eufrate era il fondatore)⁴. Chiama poi a sostegno l'argomentazione di Ps.Tertul. *haer.* 2, brano sugli Ofiti che pure cita Gv. 3,14, nonché Epifanio⁵. Credo che Pearson colga nel giusto, soprattutto perché il serpente per i cristiani rappresentava il diavolo: equiparargli il Cristo non poteva che implicare, per un cristiano medio dell'epoca, una vera e propria maledizione.
8. Infine, 6,34 riporta il nome di *Prounikos*, eone esterno che compare anche nel racconto di Ireneo sugli Ofiti: il resto del paragrafo e della citazione di Celso è tremendamente confuso, dato che l'autore pagano ha semplicemente amassato le allusioni le une sulle altre; perciò è possibile intravedervi solo dei lacerti di concezioni gnostiche e cristiane, come l'importanza dei profeti, le emanazioni, il motivo (forse) del martirio, il tema della via stretta, la resurrezione (probabilmente dovuta alla croce), l'albero della vita soprattutto⁶.

D.Pezzoli Olgiati-F.Stolz, *Cartografia religiosa. Organizzazione, codificazione e simbologia dello spazio nei sistemi religiosi = Religiöse Kartographie. Organisation, Darstellung und Symbolik des Raumes in religiösen Symbolsysteme*, Bern, P.Lang, 2000, pp.131-56.

¹Si confronti l'amuleto discusso in C.Bonner, *An Amulet of the Ophite Gnostics*, in *Commemorative Studies in Honor of Theodore Leslie Shear*, Hesperia Suppl. 8 (1949), pp.43-46, che reca i nomi degli arconti ofitici.

²Cfr. B.Witte, *Das Ophitendiagramm...*, op.cit., pp.122-23; ciò conferma quanto asserito da Origene in *Cels.* 6,32. Ognuno di essi assume le fattezze di un animale ben preciso, per cui, quando in 6,33 Celso afferma che alcuni "tornano" nella forma degli animali corrispondenti a ciascun arconte, ritengo che lo gnostico si aspettasse di dover recuperare le fattezze animali nel corso del suo ritorno verso il cielo e passaggio attraverso le sfere dominate dagli arconti medesimi. Witte invece, pensa ad un'esperienza contemplativa (cfr. B.Witte, *Das Ophitendiagramm...*, op.cit., pp.125-26), il che mi pare dubbio.

³Cfr. B.Witte, *Das Ophitendiagramm...*, op.cit., pp.106-7.

⁴Cfr. B.A.Pearson, *Did the Gnostics Curse Jesus?*, *Journal of Biblical Literature* 86 (1967), pp.301-5. L'autore considera i Perati come derivati dai Naasseni. Il testo origeniano è parallelo al commento di *1Corinzi* 12,3 in C.Jenkins, *Origen on 1 Corinthians*, *Journal of Theological Studies* 10 (1909), pp.29-51 (30).

⁵Pearson ritiene quest'equazione latente pure nel discorso del Cristo in *Apocrifo di Giovanni* 37,3-9, allorché il Cristo si identifica con il serpente che aveva insegnato ai progenitori a cogliere il frutto dell'Eden, e in *Evangelium Veritatis* 18,19-29.

⁶Anche Origene cerca di mettere un po' di ordine in questo caos in 6,35-36, spesso sbagliando. Per esempio, invoca i Valentiniani per comprendere chi è *Prounikos* e richiama perciò la loro esegesi dell'emorroissa, laddove Celso fa chiaro riferimento ad un eone che ne genera un altro. Corretto è invece di certo il suo richiamo a *1Cor.* 15, il che ci fa pensare che gli Ofiti facessero occasionalmente riferimento alle dottrine paoline; corretta anche la sua interpretazione del tema dell'albero della vita.

9. A 6,26, Origene afferma che la setta ofitica è pressoché scomparsa o conta ancora pochissimi fedeli. Può trattarsi anche di un motivo polemico: tuttavia, se il *Contra Celsum* è databile al 248 ca., è notevole che l'Alessandrino ritenga gli Ofiti come ormai scomparsi alla sua epoca. Ciò li relega nella prima parte del II sec. Il par. 6,28 identifica poi nel loro fondatore Eufrate, che sappiamo essere il nome del capo della setta peratica¹.

Concludendo, il diagramma presenta delle indubbie somiglianze con la dottrina ofitica presentata da Ireneo, per cui i dubbi espressi da Witte sulla reale consistenza ofitica di questo insegnamento gnostico paiono superflui. La priorità del Padre e del Figlio, la menzione di *Prounikos*, dei profeti, la prospettiva positiva del peccato genesiaco, l'importanza del serpente (anche se sotto forma di Leviathan) e, soprattutto, la netta coincidenza degli arconti qui descritti con quelli enumerati da Ireneo, sono più che sufficienti a giustificare l'identità tra i due gruppi. D'altro lato, alcune tracce piuttosto significative postulano una netta somiglianza anche con la setta peratica: ad esempio, il ruolo cosmologico del Figlio, "sigillato" dal Padre, oppure l'esistenza di un caos acquatico ai limiti del cosmo, la valutazione positiva del peccato originale, la forte ripugnanza per il Demiurgo; inoltre, anche se il percorso planetario non coincide, ciò non ha molta importanza, perché si doveva trattare di un elemento estremamente variabile nel contesto dottrinario gnostico, al contrario dell'*ascensio animae*, di per sé una struttura fissa del pensiero settario. Vorrei infine attirare l'attenzione sull'ambivalenza del serpente stesso, dato tipico della tradizione peratica ed ofitica: da un lato abbiamo la valutazione positiva del peccato edenico, dall'altro la figura ambigua del Leviathan, che potrebbe rappresentare sia l'anima "malvagia" del cosmo materiale, alla maniera del medio-platonismo, sia il Figlio, ὄπος situato tra l'ultimo cielo arcontico e l'Empireo.

Se il resoconto di Celso ed Origene sul *Diagramma degli Ofiti* è forzatamente riassuntivo e lacunoso, gli elementi sopravvissuti (nonostante qualche lieve, inevitabile divergenza) sono dunque sufficienti a postulare:

1. L'identità tra gli Ofiti di Origene e quelli di Ireneo (che sono inoltre contemporanei).
2. La derivazione di questi Ofiti dai Perati, convalidata soprattutto dalla presenza di un medesimo fondatore, Eufrate. Inoltre, se Celso fu attivo a Pergamo nella prima parte del I sec., gli Ofiti potrebbero essere stati attivi nel medesimo periodo e contesto microasiatico da cui paiono provenire i Perati.

Epifanio *haer.* 37

Epifanio ha seguito il perduto *Syntagma* di Ippolito (che altro non era se non un riassunto di Ireneo) per le eresie 13-57, come già dimostrato dal Lipsius². Gli Ofiti di Epifanio vengono inseriti nella sua lista immediatamente prima dei Cainiti, un'osservazione questa relativa pure allo Ps.Tertulliano e ad altri eresiologi: si dà il caso che la fonte di entrambi sia il perduto *Syntagma* di Ippolito. Epifanio ne dipende in particolare, oltre che per lo schema di disposizione, per le eresie più arcaiche, tra cui sono sicuramente da annoverare gli Ofiti³. La notizia apporta quanto segue:

1. Il nome della setta (fatta discendere dai Nicolaiti) è esplicitamente collegato dall'eresiologo alla venerazione del serpente ed all'identificazione con il Cristo (cosa che fa inorridire Epifanio, il quale attribuisce immediatamente una tale asserzione al diavolo in persona). Il serpente è infatti il principio della sapienza

¹ Su di lui, cfr. brevemente B.Witte, *Das Ophitendiagramm...*, op.cit., p.108.

² Cfr. A.Pourkier, *Épiphane témoin du texte d'Irénée. Note critique sur Irénée*, *Adv.haer.* I,24,6, *Vigiliae Christianae* 38 (1984), pp.281-84; della stessa, *Une méthode pour aborder scientifiquement l'hérésiologie d'Épiphane et un aperçu des résultats obtenus*, in N.Fick-J.-C.Carrière ed., *Mélanges Etienne Bernand* (Annales littéraires de l'Univ. de Besançon 444), Paris, Les Belles Lettres, 1991, pp.351-61; W.Schneemelcher, *Epiphanius, RLAC*, vol.V, coll.909-27, in questo caso col.917. L'autore ricorda che manca ancora un vaglio esaustivo delle fonti.

³ Cfr. supra. E E.Norelli-C.Moreschini, *Storia della letteratura cristiana antica greca e latina II. Dal Concilio di Nicea agli inizi del Medioevo*, Brescia, Morcelliana, 1996, to. I, p.89.

2. Quindi, egli riferisce un mito assai simile a quello esposto dallo Ps.Tertulliano: *Prounikos*, eone spirituale (l'equivalente di *Sophia*) genera il Demiurgo Jaldabaoth dopo essersi unita alle acque della materia e divenuta perciò incapace di risalire. Il suo immane sforzo le permette comunque di distendersi più in alto e di dare vita al cielo: rimane così bloccata in una zona mediana. Jaldabaoth, che si colloca al di sotto di lei, si genera sette figli, uno per ogni cielo: egli chiude agli eoni inferiori la vista delle realtà superiori e s'identifica col Dio dei giudei.
3. I sette eoni derivati da Jaldabaoth (detti da Epifanio anche angeli o dei, il che testimonia la confusione, tipicamente pagana, con cui venivano concepite queste entità giudaiche intermedie¹) plasmano l'uomo, ma la loro creatura continua a strisciare per terra come un verme, incapace di alzarsi. *Prounikos*, allora, immette in esso una scintilla spirituale, ritirando questo elemento da Jaldabaoth. Solo allora l'uomo è in grado di alzarsi, non solo, ma di conoscere il Padre sito al di sopra del Demiurgo.
4. Jaldabaoth, irritato, genera dalla feccia della materia un potere in forma di serpente, suo figlio, che provvede ad ingannare Eva, cui esso si presenta come una sorta di "figlio di Dio". Qui, come vedremo, l'insegnamento cade in una contraddizione, a causa dell'incontro di due fonti distinte: da un lato, sembra ripetersi la tradizionale preminenza del serpente, rappresentativo dell'elemento spirituale, dall'altro, esso è degradato a semplice figlio di Jaldabaoth, quindi non perfettamente pneumatico. Inoltre, il peccato edenico viene visto come un inganno ad opera di un essere da intendere come malevolo, ma ciò contrasta ovviamente con la tipica visione gnostica della *Genesi* e del senso di questo avvenimento che ancora permea il racconto. Persino Epifanio si avvede della contraddizione (37,6,5-7), ma la attribuisce alla volubilità degli gnostici.
5. Perciò è il serpente che apporta, secondo gli Ofiti, la conoscenza agli uomini, soprattutto quella del Padre e di *Prounikos*. Per questo, Jaldabaoth, irato, lo getta giù dal cielo.
6. Di qui la venerazione che i settari hanno per questo animale: ne intravedono infatti la forma negl'intestini.
7. Inoltre, lo usano per la consacrazione dell'Eucarestia: essi possiedono un cestino contenente un serpente, che lasciano uscire al momento della consacrazione dei pani, affinché esso si avvolga intorno ad essi, che poi spezzano e distribuiscono. Inoltre, si chinano addirittura a baciare (dopo averlo opportunamente incantato ed ammansito).
8. Infine, vengono presentati i testi del bastone di Mosé e del serpente di bronzo, cui gli Ofiti di Epifanio aggiungono la citazione di Mt. 10,16 (una verosimile raccolta di *testimonia* centrati sulla parola "serpente").

Orbene: Epifanio non allude mai ai Perati esplicitamente. La notizia, lo si è visto, coincide ampiamente con quella dello Ps.Tertulliano, il che è dovuto alla comune fonte ippolitea. Cerchiamo ora di schematizzare:

1. Appare senza dubbio notevole la coincidenza tra Perati ed Ofiti del *Syntagma* nel loro impiego dell'episodio del serpente di bronzo.
2. Tale coincidenza è dovuta all'identificazione tra serpente e *Logos*.
3. La riflessione dei Perati sul peccato dell'Eden sembra positiva, in quanto il *Logos* si sarebbe manifestato già allora nella "parola sapiente di Eva"², appunto un *logos*: le parole con cui Eva si sarebbe orientata alla conoscenza a seguito del dialogo con il serpente sarebbero di per sé quindi una manifestazione del Figlio. Rimane problematica l'interpretazione offerta dagli Ofiti di Epifanio e dello Ps.Tertulliano di questo evento: è evidente che gli Ofiti di Epifanio constano di due gruppi differenti, l'uno, quello che ritiene il serpente fonte della gnosi, in quanto lo identifica con il *Logos* (dove anche l'impiego dello stesso per consacrare l'Eucarestia e il fatto di individuare la sua forma negl'intestini umani); l'altro,

¹ Cfr. la parte astrologica, pp.294-312.

²Cfr. *supra*, parte esegetica, pp.68-90.

corrispondente agli Ofiti di Ireneo, dalla teologia più complessa, cui risale il ruolo di *Prounikos* e la vicenda salvifica connessa, il mito della creazione umana, l'idea che il peccato originale sia comunque prodotto di un inganno da parte del figlio di Jaldabaoth ecc. In quest'ultima fonte troviamo quindi la scissione docetica già segnalata da Kaestli a proposito del serpente edenico, che non è più il *Logos tout court*, bensì un essere temporaneamente inabitato da *Sophia* e che poi viene condannato ad un destino di perfidia, in consonanza con una prospettiva più tradizionale e prossima al giudaismo ed al cristianesimo dei rettili.

4. Il racconto della creazione dell'uomo potrebbe appartenere ad una fase di sviluppo successiva dell'ofitismo rispetto ai Perati, in quanto esso implica l'intervento di *Sophia-Prounikos*: ciò implica che la triade peratica Padre-*Logos*-materia, più arcaica, sarebbe evoluta nella forma "familiare" Padre-*Logos*-Madre (di cui *Prounikos* è un doppio). Gli Ofiti d'Ireneo, d'altronde, complicano la sequenza degli eoni ed il Pleroma, per cui appaiono ragionevolmente più tardivi. Quindi è possibile che i Perati rappresentino una fase più arcaica di un filone ofitico sviluppatosi poi nella forma tramandata dalle due fonti del *Syntagma* (prima quella del serpente-*Logos*, poi quella più complessa degli Ofiti di Ireneo). Essi potrebbero essere d'altronde identificati con gli gnostici della prima fonte del *Syntagma*.
5. La notizia sui sette cieli assegnati ai sette arconti trova delle nette convergenze con il *Diagramma degli Ofiti* riportato da Origene.
6. La notizia sulla configurazione dell'intestino a forma di serpente potrebbe riflettere parzialmente (o deformare) le elucubrazioni peratiche sul corpo umano e gli organi genitali di *elench.* 5,17.
7. Analogamente a quanto osservato sopra per gli gnostici di Ireneo, Bornkamm ritiene il sistema come una forma di gnosi prevalentiniana¹. L'osservazione è probabilmente valida.

Filastrio

Filastrio, nel suo acritico *Diversarum haereseon liber*, sistema le diverse eresie secondo un ordine artificiale fondato sulla sequenza scritturistica: perciò, e non a caso, le prime eresie da lui ricordate sono gli Ofiti, i Cainiti ed i Sethiani. Tuttavia, pure Filastrio discende dallo stesso *Syntagma* impiegato da Epifanio e dallo Ps.Tertulliano.

La notizia sugli Ofiti riferisce così²:

Hic itaque hereticorum est numerus a mundi initio atque origine: primi sunt Ofitae, qui dicuntur Serpentine. Isti serpentem, id est colubrem, venerantur, dicentes quod hic prior initium nobis scientiae boni et mali adtulerit. Unde ei deum invidisse adserunt, quia scientiam, inquit, primus detulit mulieri bonae rei atque malae, perque illam ita ad genus omne hominum parmanaverit; propter quod et de caelo primo deiectus est, inquit, in alterum; unde eum et de caelo aiunt adventurum, et velut aliquam dei virtutem esse eundem aestimant, atque eum adnuntiant adorandum.

La validità delle informazioni offerte da Filastrio è alterna: si nota una forte compromissione con il dato biblico. Ciò che risalta, ovviamente, è l'episodio del peccato dell'Eden e della cacciata di Lucifero (con cui il serpente è solitamente identificato) dal cielo; non per nulla l'estensore ritiene gli Ofiti, proprio in memoria dei fatti della *Genesi*, la prima setta eretica, scaturita fin dalle origini del mondo (non esistono ovviamente appigli per questa prospettiva). Il fulcro della notizia asserisce

¹Cfr. G.Bornkamm, *Ophiten...*, art.cit., col.654.

²Cfr. Filastrio, *haer.* I, in F.Heylen ed., *Filastrii Episcopi Brixiensis. Diversarum hereseon liber* (CCL 9), Turnholt, Brepols, 1957, pp.207-329 (218).

che gli Ofiti (detti anche *Serpentini*¹) “venerano” il serpente: una caratteristica questa più unica che rara anche nell’ambito dell’ofitismo. In questo passo l’adorazione del serpente è motivata dal peccato dell’Eden, attraverso cui esso conferì la conoscenza del bene e del male ai progenitori; proprio per questo motivo, il Demiurgo (così è, con ogni evidenza, da tradurre il sostantivo *deum*) lo scaraventa giù dal primo cielo (la più elevata delle sette sfere planetarie) nel secondo, da dove ritornerà. A questo punto, quella che sembrava una sterile ripetizione, per di più molto abbreviata, delle notizie di Ireneo ed Epifanio, assume contorni più prossimi all’ofiolatria peratica: questi eretici di Filastrio considerano infatti il rettile una sorta di *virtus Dei* (terminologia che pare ricalcare il greco δύναμις, e che corrisponde al *Logos* tra i Perati); inoltre asseriscono che esso ritornerà dal cielo e lo dicono degno di adorazione, attribuendogli una sorta di Parousia, quasi che si trattasse del Cristo. Sembra quindi che, almeno per questa seconda parte, il serpente sia da identificarsi col *Logos*. Ritroviamo pertanto anche qui l’incontro di due fonti diverse già osservato per Epifanio e lo Ps.Tertulliano e risalente al *Syntagma* di Ippolito, per quanto Filastrio, così tardo e riassuntivo, non sia sempre degno di grande fiducia.

Teodoreto, haer. 1,14

Il processo di fusione delle notizie eresologiche prosegue con Teodoreto, che riunisce Ofiti (o Ofiani) e Sethiani nella stessa barca. Le basi della dottrina sono le stesse esposte da Ireneo: Padre (detto φῶς, cioè “Luce”, ma anche, con un gioco di omofonia, “Uomo”: difatti, il seguito lo chiama *Protos Anthropos*), Figlio e Spirito Santo, quest’ultimo femminile e sovrastante il caos (questa volta gli elementi); questi tre enti danno vita al Cristo, con cui formano la Chiesa. Dall’eccesso di luce riversata dal Padre nella Donna nasce *Sophia-Prounikos*, androgina; quest’ultima, rimasta invischiate nelle acque della materia, se ne libera tuttavia, dando origine al cielo ed al Demiurgo, da cui, a loro volta, provengono gli altri sei arconti, ciascuno dei quali presiede ad un cielo planetario (Teodoreto specifica che gli eretici hanno imposto loro dei nomi ebraici). Di seguito alla ribellione di costoro, il Demiurgo rivolge il suo pensiero alla materia e genera un figlio serpentiforme. Segue infine la creazione dell’uomo nella maniera già più volte osservata (anche se Teodoreto vi dedica una semplice allusione), nonché un riferimento all’attribuzione dei profeti a ciascuno degli arconti. Fin qui la notizia è del tutto concidente con quella di Ireneo, quindi anche con il *Syntagma* di Ippolito; il fatto che l’eresiologo aggiunga che questi eretici considerino Seth una “potenza divina” proviene sicuramente dalla setta dei Sethiani.

Riprende poi la notizia di Ireneo, con la scissione tra un Cristo pneumatico ed un Gesù psichico, generato dalla Vergine, e l’idea che gli apostoli si siano sbagliati attribuendo a quest’ultimo un corpo materiale.

A questo punto cominciano tuttavia i problemi, perché l’autore, in modo un po’ confuso, riferisce che alcuni Ofiti ritengono che il Cristo abbia assunto l’aspetto di un serpente, specie al momento di penetrare nell’utero della Vergine (dove la citazione di *Fil. 2,6-7*, per cui la “forma del servo” sarebbe quella serpentina); questo serpente, unitosi a *Sophia* ed ostile al Demiurgo, avrebbe “ingannato” (*sic*) Adamo e gli avrebbe conferito la gnosi (Teodoreto prosegue ignorando la contraddizione in cui è caduto), ragion per cui la Bibbia lo indica come il più astuto di tutti gli animali. La forma di questo serpente si ritroverebbe nell’intestino e dimostrerebbe la sapienza ζωογόνος, ovvero datrice di vita, del rettile. Per questo i settari lo impiegano nelle loro cerimonie, ove intonano degli inni e praticano la consacrazione dei pani mediante l’animale.

È bene allora fare alcune osservazioni:

1. La prima parte della notizia ricalca quella di Ireneo, *haer. 1,30,1-14* e fa riferimento ad una setta ofita in cui il ruolo del serpente si è progressivamente attenuato.

¹Il nome ricorre anche in Agostino, *De vera religione* 5,9, dove gli Ofiti sono citati come esempio di pratica sacramentale eretica.

2. La seconda parte della notizia (coincidente con Ireneo, *haer.* 1,30,15 e più vaga), parla invece di un gruppo in cui il rettile incarna il *Logos*.
3. La spiegazione fondata su *Fil.* 2,6-7 può essere originaria, perché l'inno di *Filippesi* compare anche nel *dossier* peratico, il che lascia presagire che il brano facesse parte dei *testimonia* preferiti degli Ofiti delle origini¹.
4. L'idea che il Cristo abbia assunto la forma di un rettile per penetrare nell'utero della Vergine non è che una rivisitazione del celebre tema della nascita di un uomo prodigioso da un serpente²: il concetto può essere stato certamente applicato a Gesù nell'ofitismo delle origini, se il *Logos* era da identificare con il rettile. Quindi, per quanto Teodoreto sia il primo a farvi riferimento, l'informazione è sufficientemente credibile.
5. La notizia sul peccato originale è contraddittoria: da un lato, il Cristo si unisce a *Sophia*, che s'incarna nel serpente alla maniera delle notizie modellate su quella degli Ofiti di Ireneo, *haer.* 1,30,1-14; d'altro lato, è il Cristo il motore dell'azione. Quest'inutile doppiopone conferma quanto già la contraddizione inerente il valore da attribuire alla trasgressione rende palese: il serpente ha ingannato i progenitori o ha conferito loro la gnosi? Teodoreto (come già Epifanio) ha sicuramente confuso a questo punto due notizie diverse, su due differenti gruppi di Ofiti, oppure proseguito e cercato inutilmente di districare la confusione che regnava nella sua fonte.
6. Questa seconda parte della notizia fa dunque allusione ad una setta simile a quella dei Perati e che attribuiva il serpente al *Logos*. Lo chiarisce non solo l'associazione di quest'ultimo al rettile, ma anche il fatto che l'animale sia impiegato per consacrare l'Eucarestia, nonché la sua coincidenza con gl'intestini umani. In tal caso, vengono ripetute le notizie della prima fonte del *Syntagma*.
7. Tuttavia, se gl'intestini umani fossero la parte del corpo identificata all'animale, non si capisce come mai questo dettaglio, agli occhi di Teodoreto e degli eretici che egli descrive, spieghi la natura ζωογόνος, ovvero "datrice di vita", della sapienza serpentina. A mio avviso, la spiegazione potrebbe essere la seguente: la tradizione eresilogica (*in primis* testimoniata da Ireneo, *haer.* 1,30,15) ha obliterato per spirito di *pruderie* il legame tra il rettile e un'altra parte del corpo umano, molto vicina agl'intestini, ovvero l'apparato genitale. Solo così si può spiegare come mai la sapienza del serpente sia "datrice di vita"; ma questo fatto ci riporta pure ai Perati, che proprio di questa identificazione tra rettile ed apparato genitale parlavano. Pure questo dettaglio conferma l'equazione *Logos* = serpente e disvela un particolare che potrebbe risalire alla setta fondatrice dell'ofitismo.

I Perati

Al termine del suo articolo, Kaestli isola Naasseni e Perati come gli unici gruppi in cui il serpente abbia davvero una posizione centrale, fondata però su *Num.*21, non su *Gen.* 3. Tuttavia, questo animale compare poco tra i Naasseni³; Kaestli spiega:

*Le serpent n'est qu'une désignation symbolique parmi d'autres du principe divin universel, d'où tous les êtres tirent leur existence et leur forme propre. L'identification de ce principe originel avec « l'Océan » ou avec « l'élément humide » donne sans doute la clé de ce symbolisme du serpent, qui doit s'enraciner dans la pensée païenne et qui n'a en tout cas rien à voir avec l'exégèse du récit du paradis.*⁴

¹Per la prossimità dei *Filippesi* al *corpus* giovanneo: cfr. *supra*, pp.183-84 e *infra*, pp.415-16.

²Cfr. il capitolo *Il culto pagano del serpente*, pp.247-92.

³Cfr. J.-D.Kaestli, *L'interprétation du serpent...*, art.cit., p.128.

⁴Cfr. J.-D.Kaestli, *L'interprétation du serpent...*, art.cit., cit.p.128.

Quanto ai Perati, sarebbero (come concorda Casey), uno sviluppo dei Naasseni: tuttavia, in questo caso il ruolo soteriologico del serpente è molto meglio definito, grazie alla centralità di *Gv. 3,14*, “decisivo”, come afferma lo studioso, per la storia del movimento; da qui prenderebbe slancio l’esegesi, mentre il riferimento al racconto genesiaco rimane succinto, quasi sottinteso. Kaestli chiama in parallelo *Testamento di Verità* 45,23-50, che contiene un florilegio sul serpente e presuppone l’interpretazione cristiana di *Num.21,8*: quindi il motivo non avrebbe niente a che fare con la gnosi precristiana, né con l’esegesi sovversiva gnostica.

Il testo peratico, in effetti, dona un ruolo centrale a questo animale, soprattutto il brano esegetico di *elench. 5,16,6-16*¹:

Da questa notizia, tutta centrata sul valore del serpente, ricaviamo :

1. L’animale in quanto tale ha un valore ambivalente per la setta: il testo identifica infatti dei serpenti nocivi, quelli che mordevano i giudei nel deserto (cfr. *Num. 21,1-8*), con gli astri, le « potenze », gli « dei della perdizione », con ogni evidenza gli arconti delle sfere planetarie e celesti, i quali bloccano le anime nella necessità della generazione e impediscono loro l’ascesa verso il mondo pleromatico. Costoro, il testo lo afferma, non sono che delle contraffazioni².
2. Mosé mostra invece al popolo il « serpente veritiero », ovvero, il *Logos*. L’influsso del brano giovanneo 3,14 e del sottostante *Num. 3,14*, è qui decisivo.
3. Il *Logos* è una « potenza » (δύναμις) quella che seguì Mosé dall’Egitto e, al tempo stesso, il bastone con cui il legislatore operava dei miracoli e dimostrava la grandezza di Dio agli Egiziani. Il *Logos* ha pertanto proprio la funzione soteriologica di liberare le anime dall’Egitto - allegoricamente e filonicamente la generazione.
4. Questo serpente, detto « universale », è il simbolo principale del *Logos*. Con esso vengono identificati vari personaggi e fatti biblici : la « parola sapiente di Eva », *logos* appunto, nonché il segno imposto a Caino (verosimilmente il Tetragramma), Caino stesso, oppure Esaù, che già nel racconto biblico era apparso al fratello come “volto di Dio”³. Il *Logos* s’identifica pertanto con la disobbedienza di Eva ed il peccato originale, in questo caso portatore di sapienza: in maniera del tutto rivoluzionaria, la parola con cui Eva si era indirizzata al serpente e ad Adamo per trarlo al peccato, diviene « parola sapiente », cioè mezzo di liberazione dalle mene del Demiurgo e dalla prigione in cui esso ha fissato gli esseri umani, in quanto essa permette di risalire al Dio supremo, al di là degli ostacoli frapposti dal Demiurgo appunto, e dagli arconti.
5. Questo stesso *Logos* s’identifica quindi con svariati altri fatti e personaggi biblici: nell’ordine, il « mistero di Eden » (verosimilmente, l’albero al centro del giardino, il che corrisponderebbe con l’importanza che il testo conferisce ai *testimonia ligni*), il « fiume che fuoriesce da Eden », Caino, il segno sulla sua fronte (= Tetragramma), Giuseppe, « venduto dai suoi fratelli » (e tradizionale tipo cristologico), Esaù, Nimrod, nonché, ovviamente, colui che nacque ai « tempi di Erode », ovvero Gesù. Veramente, il testo afferma che Gesù fu generato « ad immagine » di Giuseppe ed Esaù; ciò implica uno scatto della tipologia, in quanto il Cristo ha già avuto, non solo delle prefigurazioni nel periodo vetero-testamentario, ma anche delle incarnazioni precedenti: una maniera rigida, « ipostatica » di maneggiare la tipologia, che rimanda, lo vedremo a suo tempo, ad un “eccesso di catabasi”⁴.

¹ Per il testo, cfr. M.Marcovich, op.cit., pp.183-85.

² Si ricordi che la setta aveva trovato una maniera di conciliare cristianesimo e paganesimo grazie al sistema di considerare dei ed eroi pagani come demoni, sottomessi alla sfera divina e pneumatica: si veda il capitolo sul rapporto tra Perati e misteri pagani, pp.319-49.

³ Cfr. i capitoli relativi, 100-76, pp.91-143.

⁴ Cfr. il capitolo sulla filosofia della setta, pp.217-45.

6. Il seguito individua il serpente anche tra le costellazioni celesti¹. Tuttavia, vorrei infine mettere in risalto l'importanza dell'aggettivo « universale » applicato al rettile che incarna il *Logos*. I Perati assumono il serpente come simbolo ed incarnazione del *Logos* sulla scorta del brano giovanneo e del testo soggiacente di *Numeri*; tuttavia, a buon diritto, impiegano un animale divenuto simbolo religioso pressoché ovunque nel mondo antico. Il loro scopo è quello di offrire una sintesi religiosa che permetta di rendere conto di tutti i credo esistenti e, per questo, sulla base di un'esegesi ben precisa e cristiana, scelgono il serpente. La lista degli arconti di *elench.* 5,14 lo dimostra: si tratta di una sintesi di tutti i culti possibili e inimmaginabili, posti in un ordine abbastanza sistematico. In tal senso, sembra quasi che i Perati abbiano voluto applicare l'universalismo cristiano dal punto di vista teologico-storico-religioso, anche se le divinità pagane così elencate (non mancano eroi classici ed angeli giudaici, più qualche dio barbarico) risultano retrocesse al ruolo di arconti-demoni². La loro dottrina sembra quindi una resa sincretistica del credo cristiano, tale da spiegare l'esistenza di molteplici entità divine o semidivine, sottomettendole tuttavia ad un Dio unico, ben al di là degli errori degli uni e degli altri (non dimentichiamo che, al di sotto del Dio vero, si trova il Demiurgo, il dio inferiore principale, identificabile col Dio ebraico e con Kronos).

Il testo peratico continua poco oltre, identificando ancora più chiaramente, se possibile, il *Logos* con il serpente e trovando un'analogia alla sua azione anche nel corpo umano (cfr. *elench.* 5,17,1-10³).

Quindi:

1. Il *Logos*, serpente universale, ha una funzione cosmologica e creativa, paragonabile a quella che si rinviene nella teologia degli Apologeti e al ruolo della platonica *anima mundi*: esso riceve le idee dal Padre e le imprime nella materia informe. Da un punto di vista aristotelico, il Padre funge da « motore immobile », laddove il Figlio e la materia sono mossi; inoltre, le idee agiscono come potenze che, ciò resta implicito, passano all'atto una volta applicate alla materia ed assumono pure il ruolo di causa formale.
2. Correttamente, data l'identità bastone-serpente stabilita dal *dossier* testimoniale sul legno più volte citato, i Perati invocano quale immagine di quanto avviene il brano genesiaco di *Gen.* 30,37-39⁴: infatti, il bastone permette, secondo la concezione fisiologica antica, di trasmettere il proprio colore in potenza all'embrione concepito (analogo alla materia informe) e possiede quindi una funzione perfettamente analoga al serpente-*Logos-anima mundi*.
3. Dopo la menzione dell' »arconte della materia », cioè il Demiurgo, opposto al Padre (credo che, per ragioni polemiche, esso sia qui dipinto in maniera particolarmente negativa), si spiega il valore soteriologico del *Logos* : esso non solo provvede a trasmettere le potenze dal Padre alla materia (compito cosmologico-creativo), ma ha anche il compito di riportare quanto è consustanziale al Padre dalla materia a Lui, con un movimento prima catabatico, poi anabatico, in gran parte coerente con quanto elaborato dalla teologia cristiana del II sec. Pertanto, l'elemento spirituale insito negli esseri umani viene considerato come ontologicamente indistinto rispetto a Dio: una deformazione del concetto di figliolanza divina, che passa dunque dal piano etico (tipico, ad es., di *IGv.* 3,19) a quello ontologico.
4. Tra i Perati manca tuttavia il terzo della Triade, un ente comparabile allo Spirito Santo (negli altri sistemi gnostici *Sophia*): al suo posto troviamo la materia, cioè il soggetto passivo della creazione. Questo pensiero scaturisce quindi da una cristologia abbastanza sviluppata, ma da una dottrina trinitaria arcaica.

¹Cfr. *supra* la parte sull'astrologia, pp.294-312.

²Cfr. ancora la parte sui misteri, pp.319-49.

³Cfr. M.Marcovich, op.cit., pp.185-87.

⁴Si veda qui la parte alle pagine 158-76.

5. I Perati trovano un'analogia per l'azione del serpente-*Logos* anche a livello antropologico: il cervello, nell'anatomia umana, corrisponderebbe al Padre e il cervelletto al serpente (qui inteso assieme al midollo spinale); l'analogia fa riferimento alle antiche credenze sulla sessualità, secondo cui il seme sarebbe pervenuto agli organi genitali attraverso il midollo, a partire dal cervello e dal cervelletto¹. Ovviamente la materia corrisponde agli organi sessuali. È interessante questo riferimento all'anatomia, il che potrebbe lasciar pensare al contatto con ambienti medici o simili; come abbiamo già visto, è possibile anche che la setta osservasse pratiche enkratite.

Conclusioni

Quanto analizzato finora permette quindi di tirare alcune conclusioni.

I Perati possono essere la setta fondatrice del ramo gnostico ofita per i seguenti motivi:

1. Gli Ofiti, nominalmente “adoratori del serpente”, sono in realtà piuttosto sfuggenti: salvo i Perati (e, in tono minore, i Naasseni) non esiste una sola setta gnostica che adori davvero questo animale. I Perati invece possiedono una teologia coerente con tale tipo di venerazione: a partire da *Gv.* 3,14 e *Num.* 21,8, hanno identificato il rettile con il Cristo ed il Salvatore, in una parola, il *Logos*. In breve, abbiamo quello che Charlesworth ha definito *ophidian christology*, una dottrina quindi dalle fondamenta cristiane.²
2. L'*ophidian christology* è l'unica dottrina che potrebbe aver dato vita a sette di carattere ofita. Se la documentazione rimasta in proposito è piuttosto incerta al riguardo del serpente e di un suo eventuale valore positivo, è quindi probabile che tale cristologia si ponga alle origini stesse del movimento e che si sia progressivamente sbiadita, soprattutto a causa della cattiva fama giudaico-cristiana del serpente e per la temerarietà di una tale prospettiva.
3. È infatti più probabile che alle origini del movimento gnostico ofita si ponga un'innovazione radicale e provocatoria, quale quella di identificare il *Logos* con il serpente, provocazione poi progressivamente obliterata, piuttosto che una fonte vaga sul ruolo di questo animale nella vicenda di salvezza alla maniera di quelle isolate da Kaestli come “docetiche”. Alla stessa maniera e nel medesimo periodo, la *Protestexegese* si è affermata come rottura e provocazione esegetica, lasciando poi delle tracce disperse in documenti gnostici più tardivi.
4. Come dimostrato sopra, il periodo di maggiore popolarità di questo animale è stato il II sec. d.C., epoca della fioritura dei culti misterici e di salvezza nel cui rituale il rettile era spesso implicato. È pertanto in questo lasso di tempo che bisogna cercare pure la nascita del pensiero ofita; a quest'epoca risalgono pure i Perati.
5. I Perati sono gli unici Ofiti che possono vantare il nome di un vero fondatore (anzi due): Eufrate Peratico e Akembe di Caristo.
6. La testimonianza di Origene afferma senza ambagi che Eufrate è il fondatore della gnosi ofita.
7. La gnosi peratica corrisponde ad una fase più arcaica dello sviluppo teologico, una fase centrata sul *Logos* e la seconda persona della Triade.
8. Come testimoniano lo Ps.Tertulliano, Epifanio e Filastrio, il *Syntagma* di Ippolito descriveva senza soluzione di continuità due diverse eresie, poi fuse in una sola intitolata ofitica: una di carattere “peratico”, ove il serpente è il *Logos* grazie all'esegesi di *Gv.* 3,14; un'altra invece in cui esso viene abitato temporaneamente da *Sophia*, ovvero da un diverso ente divino che, solitamente, corrisponde piuttosto allo Spirito Santo della Triade ortodossa,

¹Cfr. ancora la parte sull'*enkrateia*, pp.350-83.

²James H.Charlesworth ha descritto la sua *ophidian christology* nel corso di una conferenza tenuta nel quadro di una giornata di studi biblici tenuta all'Università di Ginevra: *Ophidian Symbolism and Biblical Theology*, il 16 aprile 2005.

quindi ad una fase di sviluppo posteriore della teologia, fase che i Perati non sembrano ancora conoscere¹.

9. Che le due diverse fonti fossero poste l'una di seguito all'altra senza soluzione di continuità lo fa pensare anche Ireneo, che fa seguire alla sua versione sugli Ofiti, molto elaborata ed apparentemente più recente, il breve passo di *haer.* 1,30,15 riguardante degli gnostici anonimi, ma dai tratti marcatamente ofitici. Tuttavia, la sua fonte doveva essere piuttosto compromessa, dato che i contorni della setta da lui descritta sono assai vaghi e sembrano risalire ad un gruppo di cui già si perdono le tracce.
10. Tra i dati della prima fonte eccelle sicuramente la celebrazione dell'Eucarestia per mezzo del serpente, ma vi si rinviene pure, ad esempio, il tentativo di intravedere la forma dell'animale nel corpo umano. Tutto ciò è da attribuire quindi ai Perati.
11. Ciò potrebbe deporre per l'esistenza di una setta ofitica di poco più antica della metà del II sec. e le cui radici risalgono agli inizi del secolo, magari alle ultime propaggini della scuola giovannea, setta identificabile per l'appunto con i Perati. Si ricordi che anche lo Ps.Ippolito aveva parlato dell'antichità del loro gruppo (i cui dati in nostro possesso risalgono tuttavia alla metà del II sec.).

Al termine di questo capitolo verrà spontaneo osservare che non ho dato spazio ai Naasseni, la setta indubbiamente più prossima a quella dei Perati. In effetti, il testo (cfr. *elench.* 5,1-11) è molto lungo e necessiterebbe una tesi a parte per essere analizzato e confrontato con quello peratico. Per il momento mi limiterò quindi ad osservare che, per i motivi sopra riportati, i Naasseni potrebbero derivare dai Perati e non l'inverso. Infatti, questi ultimi hanno un fondatore, mentre nessuna notizia del genere è sopravvissuta per i Naasseni, il che fa pensare che sia sopravvenuta una scissione, piuttosto che un atto di fondazione da parte di un singolo; inoltre, come certuni hanno osservato, la centralità del serpente nella notizia naassena non viene sufficientemente spiegata, almeno non con motivi del calibro dell'esegesi applicata all'episodio del serpente di bronzo. Ci si limita infatti soltanto a giocare sull'omofonia tra *νῶς* e *nahaš*, prova dell'universale diffusione culturale del rettile: ma ciò sembra essere una *conseguenza* di quanto asserito dai Perati riguardo al serpente di bronzo, più che una radice. Di qui dovrebbe pure derivare il nome della setta, progressivamente spostatasi in direzione di una definizione strettamente "ofitica" (i Perati infatti traggono il nome da tutt'altro, come già dimostrato) proprio sulla scia della predilezione per questo animale. Non è possibile procedere oltre per limiti di spazio, ma un'ulteriore analisi permetterebbe di sicuro di realizzare la profonda parentela tra i due gruppi.

¹Non sono in grado di situare che molto più tardi gli Ofiti descritti da S.Gero, *Oplite Gnosticism according to Theodore bar Koni's Liber Scholiorum*, in H.J.W.Drijvers et alii ed., *IV Symposium Syriacum 1984. Literary Genres in Syriac Literature* (Orientalia Christiana Analecta 229), Roma, Pontificium Institutum Studiorum Orientalium 1987, pp.265-74: il materiale presentato da questo autore siriano altomedievale è molto diverso da quello qui discusso, con solo vaghi accenni a motivi tipici dello gnosticismo dei primi secoli, e corrisponde verosimilmente a una fase più tardiva di sviluppo della setta, magari ormai lontana anche geograficamente dai gruppi qui discussi.

Parte storico - sociale

Efeso e l'Asia Minore come patria dei Perati?

Sono stati messi in evidenza finora vari elementi che porterebbero a supporre un legame della setta peratica con l'ambiente microasiatico, specie efesino. È opportuno riassumere qui i principali:

1. Impiego massiccio del vangelo giovanneo¹, a differenza che in altre fonti gnostiche.
2. Culto del serpente, in connessione con quello asclepiadeo, attestato soprattutto a Pergamo, ma anche a Efeso.
3. Una probabile allusione all'*Apocalisse*.
4. Citazione da *Filippesi*².
5. Elementi di esegesi giudaica, facilmente reperibili in un ambiente molto popolato da giudei.
6. Predilezione per autori classici molto apprezzati e originari della Ionia d'Asia, come Omero ed Eraclito.
7. Interesse per lo stoicismo (si pensi solo all'impiego di Arato, anch'egli asiatico).
8. Menzione, tra gli eoni periferici dei *Proasteioi*, di varie divinità e personalità asiatiche (Men, divinità frigie, magi persiani): un insieme prossimo all'ambiente dei porti dell'Asia Minore, in quanto mancano elementi siriaci (come la menzione di Atargatis o di altre divinità di quella zona), sono presenti in abbondanza quelli microasiatici, mentre quelli egizi restano nell'alveo di un'ampia notorietà, priva di carattere distintivo.
9. Oltre a divinità egizie conosciute in tutto il Mediterraneo, come Iside e Osiride, gli unici sovrani tolemaici (o personaggi della loro corte) citati nel documento appartengono

¹L'appartenenza del Quarto Vangelo all'ambiente efesino e microasiatico è non solo attestata largamente nella tradizione, ma si rivela oggi un'ipotesi sempre più accettata anche dai critici: seguo qui i risultati di T.Nagel, *Die Rezeption des Johannesevangeliums im 2. Jahrhundert. Studien zur vorirenäischen Aneignung und Auslegung des vierten Evangeliums in christlicher und christlich-agnostischer Literatur* (Arbeiten zur Bibel und ihrer Geschichte 2), Leipzig, Evangelische Verlaganstalt, 2000, che ha dimostrato come *Giovanni* sia molto utilizzato in Asia Minore, nonché la lunga e dettagliata dimostrazione di P.Trebilco, *The Early Christians in Ephesus from Paul to Ignatius* (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 166), Tübingen, Mohr-Siebeck, 2004, pp.241-63. Un'analoga, accurata dimostrazione riguarda le epistole giovannee, che Trebilco (cfr.pp.263-71) situa ugualmente ad Efeso, come opera del medesimo autore del Vangelo (un'opinione condivisa da numerosi ricercatori: esse erano infatti note a Policarpo e testimoniano l'esistenza di un'insieme di chiese domestiche locali). La tradizione giovannea è localizzata ad Efeso anche da R.Brown, *The Epistles of John* (The Anchor Bible), New York, Doubleday, 1982, pp.100-103.

²Per l'attribuzione di quest'epistola all'ambiente efesino, cfr. *infra*, pp.415-16.

all'epoca di Tolomeo Filadelfo, l'unico sovrano tolemaico a conquistare e regnare per lungo tempo sulla zona microasiatica.

10. Infine, lo gnosticismo rivela sovente un interesse per le arti magiche, interesse che pare implicito pure nel documento peratrico: ora, Efeso era un importante centro di magia, come ricorda *At.* 19,18-20¹.

Un articolo di P.Rossano attirava l'attenzione sulle caratteristiche culturali dell'area efesina: l'amore per Omero, la presenza del pensiero eracliteo, di culti misterici, della filosofia stoica assieme ai numerosi giudei sono lo sfondo su cui furono redatte le opere giovannee e paoline dallo studioso riunite sotto il titolo di *corpus ephesinum*². È inevitabile osservare come questo sfondo coincida con quello cui appartengono i Perati. Dinnanzi a questo dispiegamento di indizi si aggiunge il fatto che proprio l'Asia Minore e le chiese di ascendenza giovannea e paolina sono le maggiori indiziate per la nascita di culti di carattere gnostico. Vale dunque la pena di indagare più da vicino.

Efeso. La città

Dotata di una prosperità invidiabile e in pieno sviluppo in età imperiale, forse la città più grande della zona microasiatica, svincolo stradale e marittimo di singolare importanza tra Est ed Ovest, Efeso era un cosmopolita *melting pot* di culture e religioni tra le più svariate: oltre ad essere un porto di antica data, era infatti sita all'estremità delle grandi vie carovaniere che giungevano dall'Asia interna, come la duplice κοινὴ ὁδός, l'antica Via Reale persiana che da un lato passava attraverso la valle del Meandro ed Antiochia, fino all'Eufrate e, dall'altro, approdava a Sardi e Susa³; secondariamente, Efeso si trovava in una zona di facile accesso alle principali valli dell'Asia Minore occidentale (quelle del Meandro, in direzione di Mileto, dell'Ermo, verso Smirne, del Caico, nei pressi di Pergamo, nonché quella del Caistro). Essa era, infine, sede del proconsole della provincia d'Asia. Soprattutto durante il II sec., la città visse una vera e propria esplosione, sia demografica, che edilizia, specie a partire dai regni di Domiziano e sotto Traiano e Adriano⁴: i cristiani non tardarono a stabilirvisi in gran numero.

¹Per la discussione di questo passo e dell'ambiente esoterico efesino, cfr. P.Trebilco, *The Early Christians in Ephesus from Paul to Ignatius* (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 166), Tübingen, Mohr-Siebeck, 2004, pp.149-52.

²Cfr. P.Rossano, *Vangelo e Culture a Efeso e nella provincia d'Asia al tempo di S.Paolo e S.Giovanni*, *Cultura classica e cristiana* 13 (1992), pp.282-96.

³Cfr. P.Trebilco, *The Early Christians in Ephesus ...*, op.cit., pp.17-18.

⁴Sulla città, cfr. innanzitutto la bibliografia di R.E.Oster, *A Bibliography of Ancient Ephesus* (ATLA Bibliography Series 19), Metuchen, NJ-London, The American Theological Library Association-Scarecrow Press, 1987, che lamenta la scarsa attenzione consacrata dai neotestamentaristi a questa città; la situazione ha però subito una notevole svolta con le monografie uscite negli anni '90. Quindi, sul centro urbano e la relativa ricerca archeologica, cfr. P.Trebilco, *The Early Christians in Ephesus ...*, op.cit., pp.11-52; D.Knibbe, *Ephesus=Ephesos. Geschichte einer bedeutenden antiken Stadt und Portrait einer modernen Grossgabung im 102. Jahr der Wiederkehr des Beginnes oesterreichischer Forschungen (1885-1997)*, Frankfurt am Main, P.Lang, 1998, una vera e propria guida di sopravvivenza per gli archeologi *in situ*; P.Scherrer, *The City of Ephesos from the Roman Period to Late Antiquity*, in H.Koester ed., *Ephesos. Metropolis of Asia. An Interdisciplinary Approach to its Archaeology, Religion, and Culture* (Harvard Theological Studies 41), Valley Forge, Pennsylvania, Trinity Press International, 1995, pp.1-25; D.Knibbe-W.Alzinger, *Ephesos vom Beginn der römischen Herrschaft in Kleinasien bis zum Ende der Prinzipatszeit*, ANRW II,7,2, pp.748-830; T.Robinson, *The Bauer Thesis Examined: the Geography of Heresis in Early Christian Church*, Lewiston, Queenston, Edwin Mellen Press, 1988, pp.108-12; F.Miltner, *Ephesos. Stadt der Artemis und des Johannes*, Wien, Verlag F.Deuticke, 1958; K.Gschwind, *Der ephesische Johannes und die Artemis Ephesia. Wanderungen im Raum des antiken und frühchristlichen Ephesus*, Basel, Stiftung "Für Ephesus", 1965; M.M.Parvis, *Archaeology and St.Paul's Journeys in Greek Lands. Part IV Ephesus*, *The Biblical Archaeologist* 8 (1945), pp.62-73; F.V.Filson, *Ephesus and the New Testament*, *The Biblical Archaeologist* 8 (1945), pp.73-80; R.Tonneau, *Ephèse au temps de saint Paul*, *Revue Biblique* 38 (1929), pp.5-34 e 321-63 (la seconda parte concerne soprattutto il culto dell'Artemide Efesia, ma ripete la vecchia idea, ormai rifiutata, che quest'ultima fosse connessa alla fertilità). Sul contesto sociale della città di Efeso all'epoca della formazione del Nuovo Testamento, cfr. L.M.White, *Urban Development and Social Change in Imperial Ephesos*,

L'Anatolia era nota per il pathos e la mollezza dei suoi abitanti, ma anche per l'entusiasmo (fanatismo quasi) religioso. Il panorama culturale di Efeso era dominato dal sincretismo, al cui centro si trovava la celebre Artemide Efesia, titolare di uno dei templi più imponenti e osannati dell'antichità, annoverato addirittura tra le sette meraviglie del mondo¹. Tuttavia, in questo sincretismo abbastanza animato, mancano vere attestazioni di culti medio-orientali, fatta eccezione per il cristianesimo e la religiosità egiziana². Vi era molto rinomato Asclepio, soprattutto per via del "Museo", la locale accademia medica³, nonché adorato, cosa significativa per comprendere il ruolo di Eraclito e dello stoicismo nel panorama culturale della città, il πῦρ ἄφθαρτος⁴.

La presenza di giudei

Per ragioni commerciali, il porto era frequentato da nutriti gruppi di lingua aramaica, un terreno propizio per la prima predicazione apostolica⁵. L'Asia Minore era d'altronde piena di giudei, che vi si erano stabiliti ancor prima dell'invasione romana del II sec. a.C. La loro origine era triplice: o si trattava di discendenti di coloni inviati in Ionia dai Seleucidi, che ambivano a rafforzare così l'elemento semitico in zona, o di antichi deportati, oppure semplicemente d'immigrati⁶. Inoltre (cfr. Giuseppe Flavio *ant.* 20,256; *bell.* 7,410-19), molti abitanti della zona palestinese furono costretti all'emigrazione dalle devastanti guerre giudaiche; forse è a questi avvenimenti che si deve la tradizione sulla presenza dell'apostolo Giovanni e di Filippo in Asia Minore (cfr. Eus. *hist.eccl.* 3,31,2 e 5,24,2).

In Asia Minore i giudei risiedevano soprattutto nelle città e venivano fregiati sovente della cittadinanza, prima greca, poi romana: gli studiosi ipotizzano che fossero riuniti in zone o tribù speciali, distinte da usi e costumi propri e da un legame speciale con la *polis*, altrimenti la loro cittadinanza avrebbe dovuto implicare, dati gli ovvi legami tra politica e religiosità, il culto politeistico. Tali privilegi (e, non ultimo, il fatto di potere pagare impunemente la tassa per il Tempio, il che faceva rifluire all'estero grandi quantità di denaro) provocavano però regolarmente la gelosia dei Greci; tale ostilità era incrementata dal fatto che le ordinanze relative provenivano sovente da autorità extra-cittadine, esterne all'autonomia locale, oltre a quello che i giudei stessi non facevan mistero del loro astio per il paganesimo.

Tuttavia, i giudei della Diaspora parlavano il greco piuttosto che l'ebraico e si erano progressivamente acclimatati nell'ambiente ellenistico⁷. La comunità di Sardi, ad esempio,

in H.Koester, ed., *Ephesos. Metropolis of Asia....*, op.cit., pp.27-79. L'autore (e così Trebilco, cfr.p.17) ne fissa la popolazione a circa 200.000-225.000 abitanti, un record per l'antichità: Efeso era terza solo dopo Roma e Alessandria.

¹Su questo culto e la sua importanza, anche economica, cfr. R.Oster, *The Ephesian Artemis as an Opponent of Early Christianity*, *Jahrbuch für Antike und Christentum* 19 (1976), pp.24-44; P.Trebilco, *The Early Christians in Ephesus ...*, op.cit., pp.19-30.

²Cfr. R.E.Oster, *Ephesus as a Religious Center under the Principate. I Paganism before Constantine*, ANRW II,18,3, pp.1661-1728. Per i culti egizi, cfr. R.Oster, *The Ephesian Artemis....*, art.cit., p.25, con bibliografia, nonché la parte relativa alle pagine 343-45.

³Cfr. R.Oster, *The Ephesian Artemis....*, art.cit., p.26, con bibliografia archeologica, ma si veda soprattutto il capitolo *Il culto pagano del serpente*, pp.247-92.

⁴Cfr. R.Oster, *The Ephesian Artemis....*, art.cit., p.25.

⁵Cfr. P.Trudinger, *The Ephesus Milieu*, *Downside review* 106 (1988), pp.286-96 (287).

⁶Cfr. T.Robinson, *The Bauer Thesis Examined....*, op.cit., pp.112-18. L'autore riporta i calcoli di vari studiosi di demografia, che situano il numero dei giudei di Efeso tra 7.500 e 75.000.

⁷Cfr. F.Blanchetière, *Juifs et non juifs. Essai sur la Diaspora en Asie Mineure*, *Revue d'Histoire et Philosophie Religieuses* 54 (1974), pp.367-82. L'argomento del possibile sincretismo di questi giudei si fonda però sulle vecchie argomentazioni di Cumont e rimane perciò debole (vedi pp.380-81). Sulla comunità efesina cfr. in particolare P.Trebilco, *The Early Christians in Ephesus ...*, op.cit., pp.37-51. Sul giudaismo in Anatolia, cfr. P.R.Trebilco, *Jewish Communities in Asia Minor* (Society for New Testament Studies, Monograph Series 69), Cambridge, University Press, 1991 (repr. 1994); S.E.Johnson, *Asia Minor and Early Christianity*, in J.Neuser ed., *Christianity, Judaism and Other Greco-Roman Cults. II., Early Christianity* (Studies in Judaism in Late Antiquity 12), Leiden, Brill, 1975, pp.77-145 (97-101). L'articolo segue S.E.Johnson, *Early Christianity in Asia Minor*, *Journal of Biblical Literature* 77 (1958),

disponeva da tempo del diritto d'assemblea e comprendeva anche membri piuttosto influenti, impiegati nell'amministrazione provinciale, come rivelano le iscrizioni (in greco, il che conferma l'ellenizzazione dei suoi membri) e la sontuosità dell'amplissima sinagoga, probabilmente un edificio pubblico ceduto verso la seconda parte del II sec. alla comunità giudaica locale, molto ricca e potente¹.

Scontro tra giudei e cristiani

Come già chiaro dal testo dell'*Apocalisse* nonché da *mart.polyc.* 13, la compresenza di cristiani e giudei diede vita a vari scontri tra le due comunità, in costante polemica tra loro, come ricordano per altro le invettive di Melitone, nonché svariati passi di Giustino². Ovviamente, la diatriba non era alimentata solo dalla condizione precaria dei cristiani, ma, soprattutto, dalla rivalità teologica che datava molto indietro, fin dall'esecuzione di Gesù stesso. L'attacco anti giudaico poteva ben concretizzarsi in pagine come quelle del Vangelo giovanneo (si pensi solo a Gv.8,44), sicuramente il più sensibile al motivo della persecuzione e dell'umiliazione del Cristo da parte dei giudei.

Sarebbe tuttavia una semplificazione ritenere che l'anti giudaismo di *Giovanni* derivi solo dalla reazione ad una possibile *Birkat-ha-minim* implicante i cristiani. Secondo questa ipotesi, tale maledizione sarebbe stata inclusa nella liturgia sinagogale per reperire i giudeo-cristiani che partecipavano al culto e, quindi, escluderli. A parte i seri dubbi sollevati da vari studiosi sulla consistenza di questa interpretazione del passo liturgico giudaico, nonché sull'ampiezza dei suoi effetti eventuali³, non possiamo dimenticare che tutto il I sec. è stato attraversato dall'avversione di alcuni elementi giudaici contro i cristiani, con conseguenti esecuzioni: a parte Gesù, già Stefano nel 36, vittima di un vero e proprio linciaggio, Giacomo nel 43, sacrificato da Agrippa I in cerca del favore dei maggiorenti gerosolimitani e, ancora di più, Giacomo il Giusto, parente di Gesù stesso, fatto lapidare da Anna II nel 62 contro il parere di Agrippa II, del procuratore romano Albino e dei farisei. Seppure non sia mancata, intorno al 64, la persecuzione dei cristiani a Roma ad opera di Nerone, persecuzione durante la quale furono giustiziati Pietro e Paolo, quest'ultima esplosione di violenza, se osserviamo la realtà con le lenti del I sec., poteva essere equiparata per un cristiano all'occasionale escandescenza di un pazzo, laddove l'ostilità dei giudei era stata un tratto costante degli ultimi decenni. Solo a partire dalla fine del I sec. i Romani cominceranno a mostrare preoccupazione e sconcerto dinnanzi alla diffusione del cristianesimo. Lo stacco rispetto al giudaismo deve essere pertanto avvenuto progressivamente, in maniera piuttosto naturale per il progressivo divergere di interessi tra le due diverse comunità, più che essersi concentrato puntualmente intorno a un evento specifico; persino la prima guerra giudaica non ebbe un'importanza essenziale in questo processo, primo perché essa ha lasciato scarsi echi nel Nuovo Testamento, secondariamente perché non è servita ai Cristiani come (meschino) pretesto di rivalsa (al contrario, essa occasionò sconcerto e orrore). Infine, un altro fattore di estraniamento è stato senz'altro l'ascesa dello gnosticismo⁴. Tutt'al più, l'indebolimento ovvio del giudaismo istituzionale deve avere incoraggiato a una presa di coscienza identitaria da parte dei cristiani e allargato la spaccatura già esistente.

pp.1-17. Entrambi gli scritti contengono un'ampia panoramica sulle scoperte archeologiche, la cultura e la presenza di giudei e cristiani in relazione all'Asia Minore.

¹Cfr. K.W.Noakes, *Melito of Sardis and the Jews*, *Studia Patristica* 13 (1975), pp.244-49; A.T.Kraabel, *Upsistos and the Synagogue at Sardis*, *Greek, Roman and Byzantine Studies* 10 (1969), pp.81-93, soprattutto pp.84-87, con dati e bibliografia relativa alle comunità giudaiche dell'Asia Minore in genere. L'edificio fu rinnovato verosimilmente agli inizi del III sec. d.C.

²Cfr. ancora K.W.Noakes, *Melito of Sardis and the Jews*, art.cit.

³Per una panoramica della discussione, cfr. A.Reinhartz, *The Johannine Community and Its Jewish Neighbors: A Reappraisal*, in F.F.Segovia ed., « What is John ? » II. *Literary and Social readings of the Fourth Gospel* (SBL Symposium Series 7), Atlanta, Scholars Press, 1998, pp.111-38 (115-17).

⁴Cfr. M.Hengel-C.K.Barrett-D.A.Hagner (ed.), *Conflicts and Challenges in Early Christianity*, Harrisburg, Pennsylvania, Trinity Press International, 1999, pp.31-40.

La Chiesa di Efeso ed il Nuovo Testamento

Fin dai primi decenni successivi alla vita del Cristo, fiorì ad Efeso una Chiesa promettente, che la tradizione (si veda Ireneo, *haer.* 3,3,4) attribuisce a Paolo¹. Dopo Gerusalemme, Efeso è infatti la città più citata del Nuovo Testamento, quella in cui l'Apostolo delle Genti si è trattenuto più a lungo (ben tre anni). Numerose sono le figure ricordate dal Nuovo Testamento e che qui lavorarono, di solito in collaborazione con lui: Luca, Apollo, Priscilla, Aquila, senza contare il Giovanni dell'*Apocalisse*. Anche la tradizione enfatizza il ruolo di Giovanni apostolo e di Paolo per lo sviluppo di questa comunità². Quest'area ha contribuito all'affermarsi dell'episcopato monarchico e a un forte attaccamento alla tradizione³; inoltre, e ciò è molto importante in questa sede, gran parte delle fonti letterarie cristiane locali fanno riferimento al problema del confronto tra retta fede ed eresia⁴. Infine, comunque si possa risolvere il dilemma sugli autori dell'*Apocalisse* e del Quarto Vangelo:

*...Few nowadays would deny the probability that either or both of the latter lived in Asia Minor and in Ephesus in particular*⁵.

Gran parte del canone neotestamentario è stato prodotto o pubblicato in Asia Minore⁶. Lemcio elenca le opere neotestamentarie prodotte ad Efeso: *1Timoteo* (cfr. 1,3), *2Timoteo* (cfr. 1,18), con ogni evidenza l'*Apocalisse*, *1Corinzi* (cfr. 16,8), forse *Efesini*⁷, il Vangelo di *Giovanni* (almeno,

¹Paolo non ne è però esattamente il fondatore: cfr. R.Schanckenburg, *Ephesus: Entwicklung einer Gemeinde von Paulus zu Johannes*, *Biblische Zeitschrift* 35 (1991), pp.41-64, in questo caso p.43; P.Trebilco, *The Early Christians in Ephesus...*, op.cit., p.126.

²Cfr. Ireneo, *haer.* 3,3,4; Iust.dial. 81; Eus. *hist.eccl.* 3,31,2, nonché gli enkratiti *Atti di Paolo*. Sull'ambiente cristiano efesino, cfr. T.Robinson, *The Bauer Thesis Examined...*, op.cit., pp.93-108, che sottolinea come, per lungo tempo, gli studiosi abbiano trascurato di approfondire l'importanza di questa città per la Chiesa nascente e teso a sottovalutare l'influsso paolino (per i personaggi d'età apostolica collegati a quest'area dalla tradizione, cfr.pp.98-99). M.Günther, *Die Frühgeschichte des Christentums in Ephesus* (Arbeiten zur Religion und Geschichte des Urchristentums 1), Frankfurt am Main, Peter Lang, 1995 dà spesso prova di tesi piuttosto insolite e non del tutto condivisibili; per una revisione critica, cfr. E.J.Schnabel, *Die ersten Christen in Ephesus, Novum Testamentum* 41 (1999), pp.349-82 e, soprattutto, il prezioso P.Trebilco, *The Early Christians in Ephesus...*, op.cit., pp.2-3, che qui seguo in via preferenziale. Cfr. poi H.Koester, *Ephesos in Early Christian Literature*, in H.Koester, ed., *Ephesos. Metropolis of Asia...*, op.cit., art.cit., pp.119-40. Secondo l'autore, il Veggente dell'*Apocalisse* non è l'apostolo Giovanni, bensì il presbitero citato da Papia in Eus. *hist.eccl.* 3,39,6. Non capisco tuttavia su che basi Koester neghi di trovare alcuna traccia del Quarto Vangelo in Asia Minore, almeno fino alla seconda metà del II sec., allorché esso, secondo lui, vi sarebbe stato importato prima di giungere tra le mani di Ireneo e dei Quartodecimani: ciò implicherebbe che essi si sarebbero non solo avvalsi di un perfetto sconosciuto, ma che avrebbero addirittura forgiato l'attribuzione all'apostolo Giovanni *ex novo* per imporre il loro punto di vista. *Contra* vedi T.Nagel, *Die Rezeption des Johannesevangeliums im 2. Jahrhundert...*, op.cit., che dimostra la grande presenza di questo Vangelo proprio in Asia Minore, nonché J.M.Poffet, *Indices de réception de l'évangile de Jean au IIe siècle avant Irénée*, in J.-D. Kaestli-J.M.-Poffet-J.Zumstein edd., *La communauté johannique et son histoire : la trajectoire de l'évangile de Jean aux deux premiers siècles* (Le monde de la Bible 20), Genève, Labor et Fides, 1990, pp.305-21, che si chiede se Ireneo si sarebbe mai dato la pena di difendere un Vangelo in odore di eresia. La prima attestazione di *Giovanni* a Efeso è il noto passo di Ireneo, *haer.* 3,1,1. Un tentativo di leggere il Quarto Vangelo sullo sfondo della città è S.Van Tilborg, *Reading John in Ephesus* (Suppl. NT 83), Leiden-New York-Köln, Brill, 1996.

³Cfr. T.A.Robinson, *The Bauer Thesis Examined...*, op.cit., pp.100-1.

⁴Cfr.T.A.Robinson, *The Bauer Thesis Examined...*, op.cit., pp.102-3, che menziona Ignazio, Policarpo, il *corpus* giovanneo (che Robinson ritiene con buona probabilità riflettere una situazione microasiatica), nonché *At.* 20,17-38.

⁵Cfr. E.E.Lemcio, *Ephesus and the New Testament Canon*, *Bulletin of the John Rylands University Library of Manchester* 69 (1986), pp.210-34, cit.p.215.

⁶Cfr.T.A.Robinson, *The Bauer Thesis Examined...*, op.cit., p.97.

⁷Cfr. E.E.Lemcio, *Ephesus and the New Testament...*, art.cit., pp.216-18 sulla controversia relativa al luogo d'origine di questa epistola deutero-paolina. Infatti, solo i mss. dal IV sec. in poi citano il complemento di luogo *en Efeso a Ef.*

come si è visto, stando alla tradizione), forse il binomio *Luca-Atti degli Apostoli*¹. Io aggiungerei anche l'epistola ai *Filippesi*, il cui linguaggio cosmico e cristologico è molto vicino a quello del Prologo giovanneo (e lo dimostra anche il fatto che i Perati citino entrambi); d'altro lato, l'idea non è nuova². Trebilco concentra il suo interesse invece su *1Corinzi*, *Atti*, *Pastorali*, la letteratura giovannea (Vangelo ed epistole), *Apocalisse*, come fonti scritte a oppure a proposito di (è il caso di *Atti*) Efeso cristiana. Quanto al resto del canone neotestamentario, le epistole paoline della prigionia (*Filippesi*, *Colossesi*, *Filemone*) possono essere congiunte all'ambiente efesino solo sulla base di indizi vaghi e contraddittori, *Galati* non riferisce nulla di preciso sulla comunità locale e potrebbe essere stata spedita da Corinto, *Efesini* deve la sua attribuzione alla città microasiatica solo a un'intestazione ritenuta spuria, mentre *1Pietro* è genericamente indirizzata all'Asia Minore, quindi non specificatamente alla comunità efesina³.

Accanto ai più vari indirizzi di pensiero, a Efeso sono rappresentati pressoché tutti i generi letterari neotestamentari. Lemcio ne arguisce quindi il ruolo centrale assunto da questa comunità nella raccolta del materiale poi consacrato come canonico, uno sforzo volto a salvaguardare una sostanziale unità nella diversità, escludendo tuttavia quanto non potesse concordare con la tradizione apostolica, quasi che Efeso costituisse *the microcosm for Christianity as a whole*⁴.

I gruppi cristiani locali

Koester enumera la varietà di gruppi rinvenibili nella Chiesa locale: discepoli del Battista, convertiti da Apollo, una chiesa paolina, nonché il gruppo di tendenza profetica fedele al Veggente apocalittico e la setta dei Nicolaiti⁵. Johnson richiama l'attenzione sull'importanza della tradizione apocalittica per il Veggente dell'*Apocalisse* e per lo sviluppo del millenarismo in quest'area⁶. Schnackenburg conclude per la convivenza di comunità paoline e giovannee per lungo tempo in città (almeno fino a Policarpo e Ireneo): la distanza tra di esse potrebbe essere stata favorita dall'ampiezza del centro urbano e dalla struttura fondata su piccole chiese domestiche. Tuttavia, la tradizione giovannea pare avere infine prevalso, specie dopo che Ireneo ne fece uso per difendere l'Incarnazione del Cristo contro gli gnostici⁷. Trebilco, infine, che offre il ritratto di gran lunga più ampio e scientificamente accurato della cristianità efesina tra Paolo e Ignazio, identifica vari gruppi: uno pre-paolino, magari giudeo-cristiano e parzialmente composto di proseliti⁸, quello paolino, che sopravvive nelle *Pastorali*, gli oppositori di queste ultime, la comunità giovannea, gli avversari di

1,1; un'ampia tradizione attribuisce comunque lo scritto a Paolo, come testo indirizzato alla comunità locale. Si notino soprattutto le affinità tra *Efesini* e *Giovanni*, rilevate da Trudinger.

¹Il dilemma riposa sulla possibilità che il complesso dell'opera lucana possa mostrare evidenti paralleli con quella giovannea: cfr. E.E.Lemcio, *Ephesus and the New Testament...*, art.cit., pp.218-21; P.Trudinger, *The Ephesus Milieu*, art.cit., specie p.295. Una variante dell'ipotesi di Lemcio è stata proposta proprio da P.Trudinger, *The Ephesus Milieu*, art.cit., che elenca il Quarto Vangelo, l'epistola *IGv.*, *Apocalisse*, *Efesini* (da lui ritenuta originale paolina), *Ebrei* (non paolina), e, forse, *Luca* e *Colossesi*. L'autore presuppone inoltre un autore comune per *Giovanni* e *IGv.*, nonché sembra inclinare per la possibilità che anche *Apocalisse* provenga dalla stessa penna. Non condivido tuttavia la sua datazione di quest'ultima opera all'epoca di Galba (cfr. pp.287-289).

²Cfr. J.Ferguson, *Philippians, John and the traditions of Ephesus*, *Expository Times* 83 (1971/72), pp.85-87. I paralleli interessano soprattutto i capitoli relativi all'Ultima Cena: Ferguson pensa a una tradizione comune (specie se l'inno di *Filippesi* è prepaolino), attestata ad Efeso. Tuttavia, l'autore si appoggia al motivo vacillante di una prigionia efesina di Paolo e cade nel tranello di un'argomentazione circolare, in quanto, al termine dell'articolo, cerca di dimostrare la veridicità di questa prigionia mediante il parallelo tra i due scritti.

³Cfr. P.Trebilco, *The Early Christians in Ephesus...*, op.cit., pp.6-7. La collocazione delle *Pastorali* in relazione a Efeso è discussa nel cap. 5, pp.197-236, specie pp.205-9. Altri dettagli sulle attribuzioni geografiche dei libri neotestamentari interessati sono offerti nel seguito dell'opera: per *Galati*, *Rom.* 16, *Efesini* e *Colossesi*, cfr. pp.88-94.

⁴Cfr. E.E.Lemcio, *Ephesus and the New Testament...*, art.cit., cit. p.234.

⁵Cfr. H.Koester, *Ephesos in Early Christian Literature*, art.cit., p.133.

⁶Cfr. S.E.Johnson, *Asia Minor and Early Christianity*, art.cit., pp.106-110.

⁷Cfr. R.Schnackenburg, *Ephesus...*, art.cit., pp.58-62.

⁸Cfr. P.Trebilco, *The Early Christians in Ephesus...*, op.cit., p.126.

quest'ultima, i Nicolaiti. La sua analisi approda al risultato che doveva esistere ad Efeso una distinzione tra la comunità erede di Paolo e quella normalmente chiamata giovannea; tuttavia, le due comunità, prossime per via dell'organizzazione ecclesiale in chiese domestiche, non erano né ignare, né forse ostili l'una all'altra, dato che il loro pensiero conserva elementi in comune e non è antagonistico (cioé, la dottrina paolina non raccoglie elementi ritenuti eretici dalla chiesa giovannea, né, viceversa, quella giovannea va contro i presupposti fondamentali della comunità paolina). Di certo, e all'opposto di quanto vari studiosi hanno proclamato, Paolo non era stato dimenticato dalla cristianità asiatica del II sec. D'altro lato, il fatto che il Giovanni apocalittico taccia il nome e ogni riferimento all'Apostolo delle genti, è agevolmente spiegabile per il fatto che la modica apertura paolina verso il contesto ellenistico contraddiceva la presa di posizione del Veggente, in guerra ideologica con tutto quanto era romano e pagano. Forse, anzi, gli oppositori, specie i Nicolaiti, potrebbero aver fatto riferimento all'insegnamento di Paolo stesso¹.

Gnostici ed Asia Minore?

Quanto allo gnosticismo, Johnson afferma che esso deve essere passato per l'Asia, pur se tra 50 e 150 d.C. non è ancora possibile reperire un sistema sviluppato, bensì solo tracce e tendenze di quello che poi questo fenomeno religioso diventerà; tra di esse, l'interesse per l'angelologia ravvisabile in *Colossesi* e in Cerinto, che attribuiva agli angeli la creazione. Tuttavia, il movimento parrebbe piuttosto originario di Siria ed Egitto². Quanto a Schnackenburg, egli rileva la possibilità d'interpretare in senso gnosticizzante i "lupi" contro cui Paolo avvisa i responsabili della chiesa efesina in *At.* 20,17-36: in ogni caso, non è possibile pensare a uno gnosticismo già strutturato, al modo dei movimenti del II sec.³.

Ritengo tuttavia che l'Asia Minore abbia avuto un ruolo più importante nella nascita dello gnosticismo: è strano che gli studiosi privilegino di solito la Siria e l'Egitto, ma trascurino l'Asia Minore che non solo aveva fama nell'antichità di essere la patria del fervore (spesso fanatico) religioso, ma che fu pure culla dei fenomeni settari cristiani più vari, montanismo e marcionismo compresi. La nascita di una parte dei gruppi gnostici in quest'area è degna di essere presa in considerazione soprattutto in relazione alla presenza della scuola giovannea: il rapporto tra quest'ultima e la nascita dello gnosticismo rappresenta infatti una delle questioni più scottanti e tormentate della ricerca neotestamentaria. Essa è particolarmente rilevante in questa sede per via dell'impiego indiscutibile di citazioni giovannee dalla valenza fondante nel testo peratrico e del legame esistente tra il pensiero della setta e la teologia del *Logos*.

Confronto tra i Perati e gli oppositori delle chiese microasiatiche

Perciò, nelle pagine che seguono sarà discussa la possibile compatibilità tra i Perati e gli oppositori della prima epistola giovannea, i Nicolaiti e gli avversari di Ignazio, oppositori spesso definiti come gnosticizzanti. Schnackenburg, ad esempio, colloca le epistole giovannee nel contesto asiatico e opera il collegamento tra esse e i Nicolaiti dell'*Apocalisse*, nonché coi timori espressi da Ignazio nella sua epistola agli Efesini quanto alla possibile penetrazione di eretici (finora sventata) nella comunità⁴. Per quanto, come si vedrà, il collegamento tra i tre *corpora* e anch'ella loro analisi non siano sempre stati operati in maniera metodologicamente ineccepibile, la comune collocazione efesina o, tutt'al più, microasiatica del *corpus* giovanneo, dei Nicolaiti e dei destinatari di Ignazio,

¹Cfr in particolare la discussione sui rapporti tra le varie comunità efesine nel cap. 13 di P.Trebilco, *The Early Christians in Ephesus...*, op.cit., pp.589-627.

²Cfr. S.E.Johnson, *Asia Minor and Early Christianity*, art.cit., pp.131-35.

³Cfr. R.Schnackenburg, *Ephesus...*, art.cit., p.51.

⁴Cfr. R.Schnackenburg, *Ephesus...*, art.cit. Lo studioso avanza pure il possibile collegamento con Cerinto, attestato in Asia e cui viene attribuito un insegnamento docetico (il Cristo celeste avrebbe rivestito la carne di Gesù solo tra Battesimo e crocifissione). Le notizie su Cerinto rimangono però vaghe e insufficienti.

permettono di chiedersi pure se e quanto i Perati, che molteplici richiami connettono all'Asia Minore, possano avere alimentato un insegnamento compatibile con quello dei gruppi sopra richiamati.

D'altro canto, nonostante che tracce delle epistole paoline non siano assenti dal *dossier* dei Perati, il pensiero dell'Apostolo delle genti non pare aver avuto un influsso apprezzabile sul nostro gruppo, per cui eviterò di affrontare la parte della storia della chiesa efesina ad esso relativa (con l'unica eccezione di Apollo, che funge da tramite tra Efeso e l'Egitto).

Un'altra connessione che sarò costretto a trascurare per limiti di spazio e di tempo, per quanto interessante, è quella esistente tra scuola giovannea e Samaria, area, quest'ultima, legata allo gnosticismo fin dalle menzioni eresiologiche su Simon Mago¹.

¹Cfr. ad esempio, P.Trudinger, *The Ephesus Milieu*, art.cit., specie pp.287-88.

I Perati e gli oppositori della I epistola giovannea

Il problema della relazione dei Perati con i circoli giovannei

Una rapida scorsa del testo peratico evidenzia la presenza di citazioni dirette e inoppugnabili desunte dal Vangelo di *Giovanni*, per di più d'importanza fondante per il pensiero della setta¹. La questione non è scevra di grande importanza ai fini della datazione e della collocazione spaziotemporale del gruppo.

Ormai gli studiosi datano unanimemente il Quarto Vangelo alla fine del I sec.d.C. La presenza di citazioni desunte da esso entro gli scritti peratici lascia intuire un *terminus post quem* per la datazione del *dossier* e, con larga probabilità, della setta². È ampiamente riconosciuto che alle radici del vangelo giovanneo e della sua scuola si trova la corrente sapienziale giudeo-ellenistica con le sue riflessioni sulla sapienza divina e sul *Logos*; la medesima teologia ha influito non poco sullo gnosticismo (il caso qui analizzato, d'altronde, lo dimostra), per cui i due movimenti paiono derivarne concetti sostanziali in maniera indipendente³. Cristologia "alta", complessità teologica, accento sull'aspetto teofanico e miracoloso erano alcune delle caratteristiche della comunità giovannea e del suo pensiero. I Perati, col loro pensiero centrato sul *Logos* e sulla realtà divina a scapito di quella materiale e terrena, possono dunque ben aver trovato il loro *humus* originario proprio nel pullulante ambiente religioso, più o meno ortodosso, raccolto intorno a questo gruppo cristiano.

Mentre i Perati sembrano porsi nella scia giovannea, è d'altra parte noto come quest'ultimo ambiente sia stato ritenuto da vari studiosi una culla di tendenze gnostiche⁴. Una delle questioni più

¹Si vedano le parti sulle citazioni giovannee, pp.197-213 e sulla filosofia del gruppo, pp.217-45; ma accenni a influssi giovannei sono sparsi per tutta la presente ricerca.

²Ovviamente, non possiamo essere sicuri del fatto che la redazione degli scritti fosse contemporanea al nascere di questo gruppo religioso (anzi, forse passò fra le due fasi un certo lasso di tempo), né, soprattutto, che Ippolito abbia trascritto proprio i testi più significativi e antichi, data l'esistenza del silenzio iniziatico e l'impossibilità per lui di avere pieno accesso alle fonti settarie; tuttavia, le considerazioni di cui sopra possono essere ritenute vere con sufficiente approssimazione. Per la datazione della setta, cfr. *supra* la parte introduttiva, IV-V.

³Cfr. ad esempio A.Dettwiler, *Le prologue johannique (Jean 1,1-18)*, in J.-D.Kaestli-J.M.Poffet-J.Zumstein edd., *La communauté johannique et son histoire : la trajectoire de l'évangile de Jean aux deux premiers siècles* (Le monde de la Bible 20), Genève, Labor et Fides, 1990, pp.185-203 (192-93).

⁴È risaputo come Paolo e Giovanni vengano saccheggianti dagli scrittori gnostici di Nag Hammadi e non (specie i valentiniani): cfr. G.Filoramo, *Il Vangelo di Giovanni fra gnosi e gnosticismo*, in R.Penna ed., *Il giovanismo alle origini cristiane. Atti del III convegno di studi neotestamentari*, Ricerche storico-bibliche 2 (1991), pp.123-45,

discusse all'incrocio tra studi neotestamentari e relativi allo gnosticismo concerne gli oppositori delle epistole giovannee, soprattutto quelli tratteggiati nella prima¹. Si pone allora la domanda: la dottrina peratica, o quanto meno, le tendenze poi sbocciate al suo interno, sono compatibili con il ritratto, anche se vago, degli oppositori apparentemente tratteggiati nella *IGiovanni*? La discussione partirà dunque da un breve *status quaestionis*, forzatamente riassuntivo, sulla vicenda della comunità giovannea, quindi esporrà varie opinioni espresse dagli studiosi a proposito dei dissidenti, infine procederà all'analisi del testo relativo.

La storia della comunità giovannea

La vicenda della comunità giovannea ha attirato l'attenzione degli studiosi per decenni, specie a causa della sua possibile connessione con la nascita dello gnosticismo: essa implica per di più legami con altri avvenimenti traumatici, primo tra tutti la separazione della Chiesa dalla Sinagoga. Le ricostruzioni da parte dei ricercatori si sono pertanto moltiplicate². Non posso qui indulgere a uno *status quaestionis* esaustivo, data la mole enorme di studi che sono stati dedicati al soggetto: la mia sintesi rimane ben lungi da una tale ambizione. Potrò solo indicare alcune tendenze della ricerca recente, specie le meglio affermate, e confrontarle con i risultati ottenuti mediante l'analisi della setta dei Perati. È giusto premettere, tuttavia, che ognuna di queste ricostruzioni, per quanto accattivante, resta, per forza di cose, ipotetica, in quanto il ritratto sociologico del gruppo giovanneo a partire dagli scritti è un chiaro esempio di scivolosa "esegesi a specchio", proverbialmente difficile per ogni opera neotestamentaria, in questo caso complicata dalla netta avversione della comunità per il mondo³. Rimane però la certezza dell'origine giudaico-cristiana della chiesa giovannea, del suo radicamento biblico (passata la fase di studi che, sulla scia di Bultmann, guardava troppo in direzione dello gnosticismo⁴), del suo estraniamento dalla Sinagoga, della

soprattutto pp.136-45. Gli studiosi concordano anche sul fatto che il Quarto Vangelo (e non solo) viene citato dagli gnostici in maniera « selvaggia », a prescindere dal valore della citazione singola nel suo contesto.

¹Non mi occupo qui delle altre due, innanzitutto per la loro brevità, in secondo luogo perché esse sembrano tratteggiare un conflitto di potere più che un dissidio dottrinale. Ciò è particolarmente visibile nel caso della terza, dove si allude allo scontro tra il Presbitero e Diotrefe che, per parte sua, ha rifiutato di accogliere i predicatori itineranti sostenuti dal primo. È vero tuttavia che 2Gv. 7-11 fa allusione a dei „seduttori“ che rifiutano la realtà dell'incarnazione del Cristo, un passo spesso evocato in parallelo con 1Gv. 4,2: credo che, effettivamente, qui possa essere presente un'allusione a un insegnamento di carattere docetico. Non convince quindi l'interpretazione di Strecker che intende il participio del brano (*erchomenon*) in senso futuro e ne arguisce quindi il carattere chiliastico dell'insegnamento proposto dal Presbitero: cfr. G.Strecker, *Die Anfänge der johanneischen Schule*, *New Testament Studies* 32 (1986), pp.31-47. Non sono persuasa inoltre dall'idea che le due brevi epistole precedano la I e il Vangelo. Il taglio dato a questo capitolo ci esenta anche dall'entrare nella difficile arena dei presunti stadi redazionali del Quarto Vangelo, stadi difficilmente ricostruibili, a parte l'apposizione più tardiva dell'epilogo del cap. 21.

²Si veda ad es. il breve riassunto della questione in E.Cothenet, *Les communautés johanniques*, *Esprit et vie* 107 (1997), pp.433-40 oppure quello di R.Kysar, *The Fourth Gospel. A Report on Recent Research*, *ANRW* II,25.3, pp.2389-2480 (2432-35), che elenca le ricostruzioni di Cullmann, Martyn, Richter; quindi S.Panimolle, *Identità e storia della comunità giovannea: "status quaestionis"*, in R.Penna ed., *Il giovannismo alle origini cristiane...*, op.cit., pp.37-57 (che affronta varie questioni e riassume i dati di Martyn, Brown, Cullmann, Reim).

³ Cfr. C.K.Barrett, *Johannine Christianity*, in *Jesus and the Word and Other Essays*, Pennsylvania, Pickwick Publ.-Edinburgh, Clark, 1995, pp.93-118 = C.K.Barrett, *Johannine Christianity*, in J.Becker, *Christian Beginnings* (trad.ingl.), Westminster, John Knox Press, 1993 (ed. originale tedesca, 1987); P.Trebilco, *The Early Christians in Ephesus from Paul to Ignatius* (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 166), Tübingen, Mohr-Siebeck, 2004, p.277.

⁴Si veda ad esempio la ricognizione di G.Filorama, *Il Vangelo di Giovanni fra gnosi e gnosticismo*, art.cit. L'autore parla (nota 16, alla pagina 126) di « affinità elettive » tra Bultmann e lo gnosticismo, frutto della lettura esistenziale di questo fenomeno religioso offerta da Jonas. Ovviamente, come ricorda Filorama, in età neotestamentaria non è possibile parlare di gnosticismo, almeno nella forma compiuta cui ci hanno abituato gli eresiologi del II sec. Dubito tuttavia che si possano ritrovare, come afferma lo studioso italiano, elementi gnostici, pure in germe, nella *Grundschrift* del Vangelo. Si veda anche un riepilogo recente sulla ricerca dei rapporti tra Giovanni e gnosticismo in K.Rudolph, *Zum Streit um Johannes gnosticus*, in B.Kollmann-W.Reinhold-A.Steudel edd., *Antikes Judentum und Frühes Christentum. Festschrift für Hartmut Stegemann zum 65.Geburtstag* (BZNW 97), Berlin-New York, De Gruyter, 1999, pp.415-27,

propensione per un'alta cristologia e della tentazione doceta sorta all'interno della stessa comunità. È pressoché acquisita infine la natura mista della comunità, composta da giudei ed ex-pagani. Di solito si è intravvisto, sullo sfondo del Vangelo, un ambiente giudaico eterodosso come quello samaritano o qumranico, senza dimenticare l'importanza degli Ellenisti già nella primitiva Chiesa di Gerusalemme e poi in tutto il Mediterraneo, e i possibili contatti con i discepoli del Battista. Un primo, sistematico tentativo di ricostruzione della vicenda giovannea è stato proposto tuttavia da Martyn. Esso abbraccia tre fasi: quella messianica, ancora all'interno della Sinagoga, quindi l'espulsione da quest'ultima e la conseguente persecuzione, infine la definizione autonoma di una comunità in antitesi con il giudaismo, con una cristologia alta¹.

Il modello di R.Brown

La sequenza più celebre e che meglio si è imposta tra gli studiosi è però quella proposta da R.Brown. Lo studioso la fonda su di una lettura a due livelli del Quarto Vangelo, come documento non solo e non tanto delle vicissitudini della predicazione cristica, quanto soprattutto di quelle della chiesa giovannea. Egli individua nella caratteristica della comunità contemporanea alla stesura del Vangelo una « cristologia alta » giunta alla completa identificazione di Gesù con la Divinità, specie grazie al concetto di preesistenza del *Logos* rispetto al Cristo incarnato: questo nuovo sviluppo sopravanza così la concezione messianica ebraica. Il gruppo giovanneo trarrebbe i propri primi elementi dal movimento del Battista, elementi che si avvicinarono poi a Gesù; esso possiede quindi la stessa matrice di tutte le altre chiese cristiane delle origini e conserva ottimi rapporti con la Chiesa apostolica, pur richiamandosi al « discepolo prediletto » e rivendicando una comprensione più profonda del mistero cristico. L'alta cristologia sarebbe frutto innanzitutto dell'immissione nella comunità di elementi samaritani; il confronto avrebbe quindi esasperato l'opposizione col giudaismo tradizionale, contrario a un'identificazione del Cristo con Dio *tout court*. D'altronde, questa posizione avrebbe provocato anche polemiche con i giudeo-cristiani, la cui comprensione della divinità di Gesù era più limitata; Brown pensa anche alla presenza di criptocristiani nelle sinagoghe. Il Vangelo testimonia pertanto il motivo dualistico, nonché quello della sostituzione del popolo eletto mediante il nuovo Israele, il gregge di Cristo: la comunità giovannea fu infatti una delle più ostili al giudaismo, eredità che si prolungò fino al II sec.

La fase della stesura delle epistole, invece, inaugurerebbe un'epoca di scissione interna alla chiesa stessa, scissione testimoniata da IGv.2.19: la comunità, già segnata dalla consapevolezza dell'inimicizia coll'esterno (il « mondo », preda delle tenebre, che ingloba anche il paganesimo), vedrebbe prodursi al suo interno una profonda ferita dovuta alla deviazione di elementi (probabilmente in maggioranza numerica) verso lo gnosticismo (il cui docetismo è evidente da 2,22). Dati i problemi insorti, la comunità avrebbe accettato allora il modello episcopale invalso nella Grande Chiesa, nonché il legame con quella apostolica petrina: fase di cui è testimone il secondo epilogo del cap. 21 del Vangelo. I dissidenti invece avrebbero insistito ulteriormente sul docetismo e si sarebbero staccati dal gruppo, portandosi dietro il Vangelo. La Grande Chiesa

tuttavia pesantemente indebitato con la prospettiva, ormai sorpassata, secondo cui la scuola giovannea esprimerebbe un pensiero parzialmente gnostico.

¹Una buona sintesi di questa ricostruzione è offerta in J.L.Martyn, *Glimpses into the History of the Johannine Community. From its Origin through the Period of its Life in Which the Fourth Gospel was Composed*, in M.De Jonge ed., *L'Evangile de Jean. Sources, rédaction, théologie*, Gembloux, Belgique, Ed. J.Duculot S.A.-Leuven University Press, 1977, pp.149-75. La prospettiva di Martyn è quella accettata, per il fatto di privilegiare la continuità, da P.J.Hartin, *A Community in Crisis. The Christology of the Johannine community as the point of issue*, *Neotestamentica* 19 (1985), pp.37-49, che comunque si avvale pure di Brown, da cui ricava, per esempio, il ruolo fondamentale dei Samaritani nella concezione della cristologia alta. La comunità giovannea sarebbe anche, per l'autore, la principale promotrice della separazione dal giudaismo.

avrebbe allora nutrito una certa diffidenza nei confronti di quest'ultimo: le epistole, specie la prima, sarebbero state quindi concepite come chiave ermeneutica dello stesso¹.

Modelli simili

Questo modello di sviluppo si è imposto, come già osservato, tra gli studiosi, ed è considerato a tutt'oggi come il più prossimo alla vicenda reale della chiesa giovannea. Due punti hanno attirato soprattutto l'attenzione dei ricercatori: il motivo della separazione dalla sinagoga, che sarebbe testimoniato dal neologismo ἀποσυνάγωγος (cfr. Gv. 9,22; 12,42 e 16,2), nonché la deriva di una parte dell'assemblea verso lo gnosticismo, di cui rimarrebbe traccia in particolar modo nelle epistole, specie la prima.

Ne è un buon esempio Von Wahlde, che ha approfondito sociologicamente questi dati, analizzando le varie fasi della vicenda in rapporto alla pressione dovuta al contesto esterno e alla volontà di allineamento della comunità stessa. Egli propone però una segmentazione del Vangelo in tre redazioni, una con una cristologia bassa, verso l'80, la seconda con una alta, verso il 90, senza contare la terza ed ultima che si allineerebbe alla grande Chiesa². Ancora prima, J.Bassler aveva richiamato l'attenzione sull'importanza della definizione "Galileo" nel Quarto Vangelo, rivitalizzando un filone di ricerca sul simbolismo geografico all'interno dello scritto. Secondo la studiosa, l'Evangelista non focalizza la propria attenzione tanto sulle regioni, quanto sui loro abitanti: se la definizione "Giudei" assume di solito il significato di "coloro che rifiutarono il Cristo", "Galilei" riveste invece normalmente un valore positivo, concernente quanti hanno accettato la Buona Novella. Proiettando questi risultati sulla vicenda della comunità giovannea, la Bassler ritiene che i fedeli galilei siano stati i primi seguaci di Gesù e corrispondano a un periodo di relativa quiete e accettazione della predicazione, seguito da momenti di frattura per cui anche alcuni "Galilei" sarebbero passati poi al campo avversario, specie a causa dell'ardua cristologia giovannea. Dopo la rottura con la Sinagoga i Galilei vennero infine a rappresentare un giudaismo marginale che accettò i cristiani ormai esclusi³.

Un'altra proposta abbastanza simile viene da B.Olsson⁴. Questi suddivide la vicenda giovannea mediante tre "scismi": uno, verso il 60, allorché le convizioni messianiche e la critica dei cristiani contro il Tempio li costrinsero a cercare rifugio nell'Oltregiordano durante i primi sommovimenti della rivolta giudaica; in questa fase, si sarebbe fatto sentire l'apporto samaritano, che equiparava Gesù al "Nuovo Mosé", Profeta e Rivelatore d'eccezione; il secondo si sarebbe verificato verso gli anni '80 rispetto alla Sinagoga a causa del progressivo scivolare della Chiesa giovannea verso l'alta cristologia; infine, l'ultimo scisma sarebbe stato interno, verso il 90-110, testimoniato dalle epistole e dovuto al fatto che una parte dell'assemblea rifiutava la natura umana del Cristo. Olsson accorpa agli scritti giovannei anche l'*Apocalisse* e dedica particolare attenzione alle lettere minori, collocando infine il tutto in Asia Minore.

Critiche al modello di R.Brown

Di recente, la ricerca si è orientata tuttavia in una direzione più critica della prospettiva di Brown, giungendo a ridimensionarla in maniera significativa. Già D.Smith aveva espresso dei dubbi quanto

¹Cfr. R.Brown, *La communauté du disciple bien-aimé* (Lectio divina 115) (trad.fr.), Paris, CERF, 1983 (ed.originale americana, 1979).

²Cfr. U.C.von Wahlde, *Community in Conflict. The History and Social Context of the Johannine Community*, *Interpretation* 49 (1993), pp.379-89.

³Cfr. J.M.Bassler, *The Galileans: A Neglected Factor in Johannine Community Research*, *Catholic Biblical Quarterly* 43 (1981), pp.243-57.

⁴Cfr. B.Olsson, *The History of the Johannine Movement*, in B.Olsson ed., *Aspects on the Johannine Literature. Papers presented at a Conference of Scandinavian New Testament Exegetes at Uppsala, June 16-19, 1986* (Coniectanea biblica. New Testament series 18), Stockholm, Almqvist & Wiksell, 1987, pp.27-43.

alla possibilità di risalire dai lettori del Vangelo all'ambiente in cui esso era stato prodotto¹. Recentissimamente, Adela Reinhartz ha messo in discussione la validità della duplice lettura del testo giovanneo, in quanto riferibile sia alla vicenda di Gesù che a quella della comunità giovannea. Infatti, non solo Gv. 19,35 e 21,24 chiamano in causa la testimonianza diretta del Discepolo prediletto, il che va riferito solo al primo livello di lettura, ma anche la struttura di adempimento delle profezie, sovente rievocate nel testo, punta direttamente alla vita di Gesù, per cui questo rimane il livello di lettura fondamentale del Vangelo per il suo pubblico. Solo secondariamente, alla luce di quanto avvenuto a Gesù, la comunità può avere impiegato alcuni brani significativi del testo per riflettere sulla propria vicenda umana e spirituale, *prefigurata* nella vicenda cristica². Ovviamente, il Vangelo, dato che mantiene la sua rilevanza per la vita dei fedeli, vincola la vicenda di Gesù all'epoca della propria stesura, epoca durante la quale, ovviamente, la separazione tra giudaismo e cristianesimo era ormai inevitabilmente consumata: tuttavia, è molto arduo situare questa separazione in un avvenimento puntuale (come la *Birkat-ha-minim*)³; d'altro canto, a livello sociale, i rapporti tra singoli, appartenenti ai due diversi gruppi, possono essere continuati a dispetto delle ingiunzioni provenienti dalle classi dominanti⁴.

P.Trebilco si è fondato, per la propria analisi della storia della chiesa efesina, su di una critica altrettanto innovativa della tesi di Brown: se il Vangelo di Giovanni è un'opera indirizzata a più chiese e caratterizzata da uno scopo universale, non è possibile impiegarlo per leggersi la vicenda di una sola comunità in senso così esclusivista. Ciò mette in discussione pure l'assunto, di solito passato senza commenti, che la comunità giovannea tendesse a ripiegarsi su se stessa. Infatti, il Vangelo era, dato il proprio genere letterario, affine alla biografia e alla storiografia, quindi indirizzato a tutta la cristianità; inoltre, i fitti contatti tra le varie chiese, nonché l'ampia circolazione dei libri (e si pensi proprio alla diffusione del Quarto Vangelo, giunto fino in Egitto in pochi decenni) minano la credibilità di una prospettiva che esageri la chiusura di una comunità su se stessa, come ipotizzato nel caso di quella giovannea; gli stessi evangelisti erano consuetamente personaggi autorevoli all'interno della cristianità, in movimento tra un gruppo e l'altro e partecipi di una visione globale dei bisogni della Chiesa, che, d'altra parte, era ben consapevole di costituire un movimento ecumenico. Di qui deriva la fallacia di tutti i tentativi, anche dei più autorevoli (come Brown), di leggere la vicenda della comunità giovannea in maniera troppo precisa entro le pagine del Vangelo⁵.

Nonostante la natura settaria dell'assemblea⁶ e seppure le crisi attraversate l'abbiano forzatamente spinta a un certo ripiegamento, è tuttavia indubbio che l'orizzonte dell'annuncio evangelico era e rimaneva, per la comunità, di ampiezza universale. Temo inoltre che tutte queste ricostruzioni della vicenda giovannea siano fondate su di un assunto troppo "psicanalitico" del dato letterario: non intendo ovviamente l'aggettivo "psicanalitico" secondo l'accezione ortodossa, bensì solo nel senso che gli studiosi tendono ormai a ricercare eccessivamente le motivazioni del testo nel suo "sottosuolo", piuttosto che nelle intenzioni esplicite del suo autore o estensore (osservazione che

¹Cfr. D.Smith, *Johannine Christianity*, *New Testament Studies* 21 (1974-75), pp.222-48.

²L'autrice mette in guardia quanto al fatto che gli anacronismi immessi nel testo (come il celebre *apocynagogos*) potrebbero essere passati abbastanza inosservati da parte dei lettori.

³La stessa *Birkat ha-minim* è stata messa di recente in dubbio come motivo puntuale dello scisma tra Sinagoga e Chiesa, per cui si preferisce pensare a un distacco graduale tra le due: cfr. P.Van den Horst, *The Birkat ha-minim in Recent Research*, *Expository Times* 105 (1993), pp.363-68, con un riassunto della ricerca in merito. Soprattutto, fa pensare l'estrema varietà delle sue recensioni manoscritte in nostro possesso, nonché dell'applicazione della *Birkat* stessa a seconda dei luoghi. D'altro lato, il nome dei cristiani, *nozrim*, non rientra nella versione supposta originale, bensì pare frutto di un'aggiunta nel corso del IV sec.; infine, l'invocazione deve avere avuto la finalità primaria di rafforzare la coesione interna al giudaismo stesso.

⁴Cfr. A.Reinhartz, *The Johannine Community and Its Jewish Neighbors: A Reappraisal*, in F.F.Segovia ed., « *What is John ?* » II. *Literary and Social readings of the Fourth Gospel* (SBL Symposium Series 7), Atlanta, Scholars Press, 1998, pp.111-38.

⁵Cfr.P.Trebilco, *The Early Christians in Ephesus...*, op.cit., pp.237-41.

⁶Sottolineata ad esempio, già da D.Smith, *Johannine Christianity*, art.cit., p.224.

resta valida pure se il Quarto Vangelo è da intendersi come frutto della vita della comunità, al di là di un redattore ben preciso). I “riflessi” della vita della chiesa sono e rimangono, per quanto presenti (perché ciascuno, come sottolineato dalla Reinhardt, legge la storia evangelica alla luce della propria esperienza personale), secondari.

Ritengo quindi che ricostruire il passato della chiesa locale attraverso le proiezioni ricavabili dal Vangelo rimanga azzardato, anche se la ricostruzione di Brown, così sensata ed equilibrata, rimane quella più verosimile e probabilmente vicina alla realtà, pur nella sua natura ipotetica. Per quanto riguarda lo gnosticismo, le referenze più prossime, relative a un probabile docetismo, sarebbero reperibili nelle epistole, che confermerebbero la frattura intervenuta nella comunità. L’analisi riparte allora da qui.

La crisi della Chiesa giovannea nella I epistola

La nostra analisi presuppone un’unità di fondo tra Quarto Vangelo e I Epistola giovannea, in ossequio alla linea già accennata, oggi maggioritaria e nata nel solco di Brown, secondo cui l’Epistola risponderebbe al dibattito ermeneutico scatenato dal Vangelo¹. In generale, è bene affermata l’idea che il Vangelo preceda le lettere, mentre queste ultime corrisponderebbero a una fase successiva della storia della comunità, allorché al conflitto con l’esterno subentrò una divisione interna, cui le epistole cercherebbero di rimediare². La datazione comunemente accettata si aggira quindi intorno alla fine del I sec. d.C.³. Secondo Brown, se da questa crisi emerse lo gnosticismo, esso non sarebbe stato dovuto a un contagio esterno, bensì a scissione scaturita dall’interno della comunità stessa, a partire da una differenza ermeneutica relativa al IV Vangelo⁴.

Una particolare rivisitazione di questo tema è la teoria di Zumstein, che vede negli scritti giovannei la pratica della “rilettura” a partire dai materiali esposti nel Vangelo, ovvero uno sviluppo del proprio patrimonio teologico attraverso una successione di opere dipanantesi con coerenza sulla scia di un progressivo approfondimento della tradizione: tale processo favorisce l’anamnesi, cioè illumina il presente a partire dal passato storico e fondante della vita del Cristo, e procede nel senso di un continuo arricchimento ermeneutico. In tal senso, la *IGiovanni* costituisce un esempio classico di rilettura del Vangelo e di corretta introduzione ad esso, onde evitarne interpretazioni fuorvianti: tale sforzo interpretativo si esplicherebbe in un contesto di crisi e di dissidi interni alla comunità, provocati dall’ambiguità del Vangelo stesso, cui l’estensore dell’epistola vorrebbe ridare trasparenza. Tuttavia, come già affermato da Brown, una buona parte della Chiesa giovannea sarebbe partita alla deriva, in direzione gnostica⁵.

¹Cfr. R.Brown, *La communauté du disciple bien-aimé...*, op.cit.; R.Brown, *The Epistles of John* (The Anchor Bible), New York, Doubleday, 1982, pp.32-35; J.Bogart, *Orthodox and heretical Perfectionism* (SBL Dissertation Series 33), Missoula, Montana, Scholars Press 1977, pp.140-41; P.Bonnard, *La première épître de Jean est-elle johannique?*, in M.De Jonge ed., *L’Evangile de Jean. Sources, rédaction, théologie* (Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium 44), Leuven, University Press- Gembloux, Duculot, 1977, pp.301-5, individua negli slittamenti semantici di vari termini giovannei significativi il segno che l’epistola fissa come oggetto definitivo della fede l’insegnamento già impartito dal Vangelo, segnando così la continuità entro la medesima tradizione.

²Cfr. ad es. R.Fabris, *Tensioni e divisioni nella comunità giovannea: Vangelo e lettere*, in R.Penna ed., *Il giovanismo alle origini cristiane...*, op.cit., pp.69-80; P.J.Hartin, *A Community in Crisis...*, art.cit.; P.Trebilco, *The Early Christians in Ephesus...*, op.cit., pp.237-73.

³Cfr. P.Trebilco, *The Early Christians in Ephesus...*, op.cit., pp.271-73; R.Brown, *The Epistles of John* op.cit., pp.100-103.

⁴Cfr. R.Brown, *La communauté du disciple bien-aimé...*, op.cit., pp.117.

⁵Cfr. ad esempio J.Zumstein, *Zur Geschichte des johanneischen Christentums*, *Theologische Literaturzeitung* 122 (1997), pp.417-28; J.Zumstein, *Der Prozess der Relecture in der johanneischen Literatur*, *New Testament Studies* 42 (1996), pp.394-411; J.Zumstein, *La rédaction finale de l’évangile de Jean (à l’exemple du chapitre 21)*, in J.-D.Kaestli-J.M.Poffet-J.Zumstein edd., *La communauté johannique et son histoire...*, op.cit., pp.207-30, che applica il concetto di rilettura al cap. 21, aggiunto onde favorire l’integrazione della chiesa giovannea in quella petrina; J.Zumstein, *Mémoire et relecture pascalle dans l’évangile selon Jean*, in J.Zumstein-D.Marguerat edd., *La mémoire et le temps. Mélanges offerts à Pierre Bonnard* (Le Monde de la Bible 23), Genève, Labor et Fides, 1991, pp.153-70. Ovviamente, come

Il ritratto fatto degli studiosi degli oppositori della IGv.

Quali erano le posizioni di questi dissidenti? Vari ricercatori hanno pensato a una forma di gnosi doceta, se non del tutto sviluppata, almeno *in fieri*. Pur nell'impossibilità di valutarli sulla base di eresie più tarde e tra i rischi comportati da un'esegesi "a specchio"¹, gli studiosi sostengono di solito quanto segue:

1. A livello teologico l'umanità di Gesù, la sua carne, non sarebbe necessaria alla salvezza. In pratica, la sola presenza del Figlio salverebbe a prescindere dai suoi atti e dalla sua Incarnazione. Di qui si può arrivare al docetismo e/o alla separazione tra Cristo (nel senso di Figlio di Dio preesistente) e Gesù umano. *On peut supposer que la christologie et l'éthique des dissidents étaient moins choquantes qu'une interprétation de l'Evangile insistant sur la croix et les commandements, ce qui explique ce succès. L'idée que le salut venait simplement de la seule présence du Verbe dans le monde peut avoir attiré les dévots des religions à mystères et des diverses philosophies religieuses hellénistiques.*²
2. A livello etico, essi sviluppano la tesi dell'impeccabilità per colui che crede. Giovanni la intende come impeccabilità che scaturisce da una responsabilità: i suoi avversari come una condizione necessaria derivante dal fatto di essere nati da Dio (si ricordi il celebre IGv 3,9) e che renderebbe quindi ulteriormente inutile l'apporto salvifico del Cristo. Il passo successivo sarebbe quello di considerare l'impeccabilità come una condizione ontologica, dovuta alla partecipazione sostanziale alla natura divina. Secondo Bogart, la pretesa all'impeccabilità è una forma aberrante del "perfezionismo giovanneo", nato dal dualismo etico e da una forma di escatologia realizzata. I dissidenti paiono pertanto avere interpretato in senso ontologico il possesso dello σπέρμα θεου (cfr. 3,9), una terminologia che abbiamo già arguito altrove avere impressionato gli gnostici: essa è estranea al pensiero farisaico, ma nota a quello giudeo-ellenistico e misterico³.
3. La condotta morale non avrebbe pertanto alcuna importanza salvifica. In effetti, la tradizione giovannea non presenta un insegnamento morale preciso, ma si appoggia alla fede e

sottolinea Zumstein stesso, la presenza di riflessioni che potevano essere piegate in senso gnostico non ha niente a che fare con il dibattito, ormai superato, sulla possibile natura gnostica del Vangelo di *Giovanni*, che rifletterebbe invece il trauma della separazione dalla Sinagoga.

¹Rischi sottolineati, ad esempio, da J.Painter, *The "Opponents" in 1John*, *New Testament Studies* 32 (1986), pp.48-71 (49-51). Piuttosto tipico K.Weiss, *Orthodoxie und Heterodoxie im 1.Johannesbrief*, *Zeitschrift für Neutestamentliche Wissenschaft* 58 (1967), pp.247-55, argomenta a partire dalla distinzione operata dall'estensore tra ortodossia ed eterodossia, o meglio (con una terminologia meno anacronistica), tra retta fede ed errore.

²Cfr. R.Brown, *La communauté du disciple bien-aimé...*, op.cit., cit. nota 275, p.155; cfr. pure, dello stesso, *The Epistles of John*, op.cit., pp.51-54 (si noti che, nonostante le indubbie affinità, ma data la vaghezza delle nostre informazioni in merito, lo studioso rifiuta giustamente di identificare questi oppositori con uno qualsiasi dei gruppi gnostici a noi un poco noti, compresi gli avversari accennati in altre opere neotestamentarie, quelli ignaziani, gnostici di vario genere e seguaci di Cerinto: cfr.pp.55-68). Concorde con il docetismo di questi eretici in erba P.J.Hartin, *A Community in Crisis...*, art.cit.; C.K.Barrett, *Johannine Christianity*, art.cit., p.101; J.Bogart, *Orthodox and heretical Perfectionism*, op.cit., pp.123-40; J.Painter, *The "Opponents" in 1John*, art.cit., nonché S.E.Johnson, *Asia Minor and Early Christianity*, in J.Neusner ed., *Christianity, Judaism and Other Greco-Roman Cults. II., Early Christianity* (Studies in Judaism in Late Antiquity 12), Leiden, Brill, 1975, pp.77-145, specie p.115. Lo studioso ricorda come i doceti siano attestati a Smirne fin dall'epoca di Ignazio e individua una messe di paralleli tra gli oppositori ignaziani e quelli giovannei; tuttavia, egli ritiene che IGv. venga dopo Ignazio e rappresenti un indurimento dell'insegnamento ignaziano e giovanneo (cfr.p.116, nota 95).

³È ciò che Brown definisce una sorta di "indifferentismo": R.Brown, *The Epistles of John*, op.cit., pp.54-55; cfr. pure B.Olsson, *The History of the Johannine Movement*, art.cit., pp.41-42; J.Bogart, *Orthodox and heretical Perfectionism*, op.cit., loc.cit.; P.J.Hartin, *A Community in Crisis...*, art.cit. L'autore aggiunge che manca ogni riferimento (come liste di colpe) al libertinismo. Cfr. inoltre J.Painter, *The "Opponents" in 1John*, art.cit., che pare individuare la pretesa dei dissidenti a una speciale illuminazione da parte del Paraclito, magari con manifestazioni estatiche (in questo, d'accordo con Olsson), cui l'estensore della lettera risponderebbe insistendo sulla necessità di discernimento.

- all'amore, amore che gli oppositori sarebbero accusati di trascurare¹.
4. Di qui, la scarsa importanza conferita all'escatologia.
 5. Forte dualismo che implicherebbe un amore "mutuo", più che per i nemici: il rischio del settarismo sarebbe allora dietro l'angolo.

*Aussi compréhensible que soit ce sentiment, son articulation dualiste est dangereuse, et de fait il encouragea les chrétiens des siècles suivants à voir une division dualiste de l'humanité entre croyants (chrétiens) et non-croyants, entre un "nous" formé de ceux qui sont sauvés, et un "eux" formé de ceux qui ne le sont pas.*²

Barrett conclude le sue osservazioni con una frase assai indicativa:

*It is possible...to see a congregation from which members set out to acquaint themselves with the world and especially with the philosophical and religious language of the world, which they then use with some success.*³

Ghiberti si dichiara sicuro del fatto che

...La causa delle polemiche all'interno della comunità non sembra da ricercare in un rigurgito di ideologie giudaiche,

in quanto

...proprio i punti dichiarati erronei dall'autore sono anche estranei alle concezioni maggioritarie nel giudaismo, a cominciare dalla pretesa di non avere peccato e di non avere bisogno di redenzione.

Ghiberti opta quindi per un'ideologia di tono gnosticizzante, in cui si distinguerebbero affermazioni docete e la pretesa dell'impeccabilità. L'autore sottolinea pure la significatività del ricorrere di una parola come εἰδωλον al termine dell'epistola (cfr. 5,21)⁴. Altrove, il medesimo studioso incoraggia a porre in parallelo le epistole giovanee con l'*Apocalisse*, e ipotizza che gli eretici combattuti nell'epistola siano degli abbienti, incapaci di condividere i loro beni con gli altri, forse vittime di una cultura eccessiva. Egli aggiunge quindi:

La lettura di questi antichissimi documenti cristiani lascia piuttosto intravedere una molteplicità di preoccupazioni...e per altro verso non giustifica una descrizione troppo precisa di un errore dottrinale...

di cui pure Ghiberti definisce la prevalente matrice cristologica ed etica⁵.

Painter pensa invece a un'interpretazione gentile della tradizione giovannea, una distorsione che non teneva più conto del contesto di confronto con il giudaismo in cui la tradizione stessa aveva preso forma. Tra l'altro, lo studioso intravede nell'epistola uno scarso uso di materiale veterotestamentario (di nessuna importanza per dei gentili) e sottolinea l'importanza del celebre

¹Painter pensa a membri influenti e benestanti, ben acclimatati nel « mondo » e di provenienza gentile: cfr. J.Painter, *The "Opponents" in 1John*, art.cit, specie p.63.

²Cfr. R.Brown, *la communauté du disciple bien-aimé...*, op.cit., cit.p.146.

³Cfr. C.K.Barrett, *Johannine Christianity*, art.cit., cit. p.102.

⁴Cfr. G.Ghiberti, *Genesi e ambiente vitale delle Lettere giovanee*, in R.Penna ed., *Il giovannismo alle origini cristiane...*, op.cit., pp.107-22.

⁵Cfr. G.Ghiberti, *Ortodossia ed eterodossia nelle lettere giovanee*, *Rivista Biblica* 30 (1982), pp.381-400, cit.pp.398-99.

avvertimento: “Figlioli, guardatevi dagl’idoli” (cfr. 5,21), il che farebbe pensare, per l’appunto, al pericolo dell’idolatria¹.

Smalley ritiene infatti che la dissoluzione della comunità sia dovuta ad elementi provenienti sia dal giudaismo, che dal paganesimo, gli uni troppo legati alla Legge (credenza di cui egli trova un riflesso in 2,7-8), gli altri negligenti nei confronti della carità e della morale (cfr. 3,10-11). Le epistole corrisponderebbero quindi al momento della dissoluzione del gruppo, per cui una parte di esso sarebbe confluita nella Chiesa apostolica, un’altra nello gnosticismo, altri ancora forse nell’ebionismo².

Piuttosto duro con l’estensore dell’epistola è stato Klauck, che lo accusa di tendenze separatiste, di chiusura, di odio polemico (rivelato dal paragone di 3,12 dei dissidenti con Caino e da quello con l’anticristo, cfr. 2,18), di mancanza di carità. I vv. 4,5; 2,16 e 3,17 rivelerebbero un buon rapporto degli avversari con il mondo e anche una discreta agiatezza economica (per quanto sia eccessivo ritenere che essi abbiano lasciato il partito del Presbitero in “problemi finanziari”). Klauck ritiene impossibile parlare di gnostici, che sarebbero maturati più tardi, ma pensa piuttosto a degli entusiasti, gratificati da una forte esperienza dello Spirito, convinti di avere conquistato ormai l’innocenza post-battesimale e di tendenza doceta. L’autore dell’epistola cercherebbe di arginarli richiamandosi alla tradizione e al discernimento mediante lo Spirito; tuttavia, avrebbe ottenuto migliori risultati con una guida magisteriale³.

In direzione opposta si è schierato invece Weiss, secondo il quale questi dissidenti presenterebbero delle caratteristiche in contrasto con lo gnosticismo tradizionale:

1. Pretenderebbero di conoscere Dio, laddove il Dio gnostico è inconoscibile.
2. Lo gnostico è nemico del mondo, quindi non ha un buon rapporto con quest’ultimo, come sostiene l’estensore dell’epistola a proposito dei suoi avversari.
3. Questi ultimi non avrebbero tendenze escatologiche⁴.

Altri, come Fabris, hanno invece ribadito l’estrema difficoltà di ricostruire i tratti dei dissidenti, anche perché tale sforzo deve basarsi per forza sulla visione parziale offerta dall’autore dell’epistola⁵.

Grillmeier ha invece negato che si possa provare la natura docetica dell’insegnamento degli avversari giovannei⁶. Vorster, dal canto suo, ha messo in guardia contro la tentazione di identificare identificare *tout court* gli oppositori di Giovanni con degli gnostici: se è impossibile ricostruire l’ambito storico esatto in cui la *IGiovanni* è stata scritta, si possono solo lanciare delle ragionevoli supposizioni. Per quanto la cristologia proposta dai dissidenti sia chiaramente doceta e contraria alla realtà storica di Gesù come Messia, non è possibile identificarla completamente con gl’insegnamenti rinvenibili in sette quali quella di Cerinto, dove assistiamo piuttosto a una scissione tra Cristo e Gesù. Questa cristologia doceta sarebbe stigmatizzata anche da Ignazio che, tuttavia, denuncerebbe pure tendenze giudaizzanti. I paralleli rimangono quindi troppo vaghi. Inoltre, per quanto riguarda la pretesa dei dissidenti di “conoscere Dio” (cfr. 2,3-5), non possiamo caricare troppo i toni del verbo “conoscere” in senso dottrinale: come Vorster afferma in tutta semplicità, gli

¹Cfr. J.Painter, *The “Opponents” in 1John*, art.cit.

²Cfr. S.S.Smalley, *The Johannine Community and the Letters of John*, in M.Bockmuehl-M.B.Thompson edd., *A Vision for the Church. Studies in Early Christian Ecclesiology in Honour of J.P.M.Sweet*, Edinburgh, T.& T.Clark, 1997, pp.95-104. L’autore colloca l’*Apocalisse* all’inizio della parabola giovannea (verso il 70), il Vangelo verso l’80 e le Epistole nel 90 circa. Smalley opera le sue deduzioni dalla presa in considerazione della sottile ecclesiologia giovannea, che dona grande peso all’assemblea e alla comunità, pur senza alludere a strutture ecclesiali precise.

³Cfr. H.J.Klauck, *Adversaires de l’intérieur. Les rapports avec les sécessionnistes dans la première épître de Jean*, *Concilium* 220 (1988/6), pp.67-77.

⁴Cfr. K.Weiss, *Die „Gnosis“ im Hintergrund und im Spiegel des Joahhensbriefe*, in K.W.Tröger ed., *Gnosis und Neues Testament. Studien aus Religionswissenschaft und Theologie*, Berlin, Gütersloher Verlagshaus-G.Mohn, 1973, pp.341-56.

⁵Cfr.R.Fabris, *Tensioni e divisioni nella comunità giovannea*, art.cit.

⁶Cfr. A.Grillmeier, A.Grillmeier, *Le Christ dans la tradition chrétienne. De l’âge apostolique au concile de Chalcedoine (451)*, (nouv.éd. corrigée, fondata sulla 3 ed. tedesca, Freiburg, Herder, 1990), Paris, CERF, 2003, p.272.

avversari sono tacciati dall'autore di incoerenza tra quanto dicono di conoscere e quanto fanno; l'atto di conoscere può quindi implicare semplicemente una *interpersonal relation* con Dio. In definitiva, troppi studiosi hanno continuato a vedere degli gnostici in questo gruppo di antagonisti, lasciandosi trarre in inganno da una visione d'insieme, non passata al vaglio criticamente; inoltre, il termine « gnostico » ha assunto una valenza troppo vasta, che dovrebbe essere sottoposta a discussione e non appaiata a un senso genericamente "eretico"¹.

Analisi del testo

Procediamo ora ad analizzare brevemente il testo della *I Giovanni* per individuare le peculiarità dei suoi oppositori, per quanto questo sia un esercizio notoriamente rischioso. Cercherò quindi di inferire il meno possibile e di attenermi a dei risultati minimali, senza indulgere troppo alle ipotesi. Infatti, le analisi della stragrande maggioranza degli studiosi hanno mancato di rigore metodologico, specie per quanto riguarda il testo.

Fondamentali (e rivoluzionarie) osservazioni in merito sono quelle ad opera di Trebilco, che, tuttavia, si muove sulla scia di una tradizione interpretativa anglosassone sempre meno incerta². Lo studioso si è premurato innanzitutto d'isolare le formule fisse che l'estensore impiega retoricamente nella lettera: ἂν εἴπωμεν (ipotetica eventuale), ὁ λέγων oppure ἂν τις εἴπῃ (participio sostantivato oppure ipotetica eventuale costruita con un pronome indefinito), la medesima costruzione participiale utilizzata in senso negativo, quindi ὁ πᾶς + participio, con valore analogo. Inoltre, molto importante è il ricorrere di queste formule in antitesi, la cui enfasi affonda le radici nel dualismo d'età neotestamentaria. Ora, come vedremo in concreto nelle prossime righe, è arrischiato e privo di fondamento leggere le intenzioni dei secessionisti in queste frasi, ove lo stile prevale sull'intenzione descrittiva³.

È indubbio che i primi cinque versetti (1,1-5) riecheggino il Prologo giovanneo, come se esso fosse un punto di partenza obbligato⁴. Vi ritornano i medesimi concetti: la vita, la luce, le tenebre, il principio, cui si aggiunge quello importante di κοινωνία, cioè di comunione tra l'autore, fedele messaggero di una tradizione consolidata, e i suoi interlocutori. In vista di questa introduzione, le righe successive (1,6-1,10) costruite su di una serie di ipotetiche miste, in cui la protasi è eventuale e l'apodosi reale, alla prima persona plurale (quindi includenti anche l'autore stesso) propongono una serie di casi possibili, ma abbastanza generici, nella vita di fede, senza un riferimento diretto all'attualità⁵:

Ἐὰν εἴπωμεν ὅτι κοινωνίαν ἔχομεν μετ' αὐτοῦ, καὶ ἐν τῷ σκότει περιπατῶμεν, ψευδόμεθα καὶ οὐ ποιοῦμεν τὴν ἀλήθειαν; ἔὰν δὲ ἐν τῷ φωτὶ περιπατῶμεν ὡς αὐτός ἐστιν ἐν τῷ φωτὶ, κοινωνίαν ἔχομεν μετ' ἀλλήλων καὶ τὸ αἷμα Ἰησοῦ τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ καθαρίζει ἡμᾶς ἀπὸ πάσης ἁμαρτίας. Ἐὰν εἴπωμεν ὅτι ἁμαρτίαν οὐκ ἔχομεν, ἑαυτοὺς πλανῶμεν καὶ ἡ ἀλήθεια οὐκ ἐστὶν ἐν ἡμῖν. Ἐὰν ὁμολογῶμεν τὰς ἁμαρτίας ἡμῶν, πιστός ἐστιν καὶ δίκαιος, ἵνα ἀφῇ ἡμῖν τὰς ἁμαρτίας καὶ καθάρισῃ ἡμᾶς ἀπὸ πάσης ἀδικίας. Ἐὰν εἴπωμεν ὅτι οὐχ ἡμαρτήκαμεν, ψεύστην ποιοῦμεν αὐτόν, καὶ ὁ λόγος αὐτοῦ οὐκ ἐστὶν ἐν ἡμῖν.

...*Qualora diciamo che siamo in comunione con Lui (Dio) e camminiamo nelle tenebre, mentiamo e non agiamo secondo verità; mentre, qualora camminiamo nella luce, come Lui è nella luce, siamo*

¹Cfr. W.S.Vorster, *Heterodoxy in I John, Neotestamentica* 9 (1975), pp.87-97, in questo caso pp.87-90; la citazione proviene da p.92.

²Cfr. P.Trebilco, *The Early Christians in Ephesus...*, op.cit., pp.277-83.

³Cfr. P.Trebilco, *The Early Christians in Ephesus...*, op.cit., loc.cit. L'autore nota che frasi del genere ricorrono anche nella letteratura dei commentari, pagani e non, in contesti del tutto avulsi da una qualsivoglia intenzione polemica.

⁴Cfr. ad es., R.Bultmann, *Le lettere di Giovanni* (Commento teologico del Nuovo Testamento 13/3), Paideia, Brescia, 1977 (trad.it dell'edizione 1969², ed. originale, Göttingen, 1967), p.26.

⁵Per il testo, cfr. C.Tischendorf, *Novum Testamentum Graece*, vol. II, photomechanischer Nachdruck, Graz, Akademische Druck- u. Verlagsanstalt, 1965, dell'edizione originale Leipzig, Giesecke & Devrient, 1869⁸, pp.317-44.

in comunione gli uni con gli altri e il sangue di Gesù suo Figlio ci purifica da ogni peccato. Qualora diciamo che non abbiamo peccato, inganniamo noi stessi e la verità non è in noi. Qualora confessiamo i nostri peccati, egli è fedele e giusto, allo scopo di allontanare da noi i nostri peccati e di purificarci da ogni ingiustizia. Qualora diciamo che non abbiamo peccato, facciamo di Lui un bugiardo e la sua parola non è in noi...

Sono le frasi catalogate nelle categorie stilistiche di Trebilco. La protasi eventuale chiarisce come, sia l'estensore che gl'interlocutori possano trovarsi in una situazione o nel suo opposto, camminare nelle tenebre come nella luce: qui interviene il « dualismo etico », fondato sulla scelta e tipico degli scritti giovannei. Già la forma sintattica esprime pertanto il rifiuto di una sorta di determinismo ontologico alla gnostica, per così dire. D'altro lato, la costruzione retorica, fondata su antitesi e parallelismi, del brano è evidente. L'apodosi reale esprime, nondimeno, che l'autore parla non solo in maniera retorica e avulsa dalla realtà oppure irrealizzabile, bensì in un contesto in cui tutto può darsi e gli stessi interlocutori + autore potrebbero andare alla deriva. Ma è soprattutto la prima persona ad attirare l'attenzione su questo monito, puramente interno alla comunità. Tuttavia, il discorso, generico com'è, non accenna ancora a problemi particolari, bensì presuppone un orizzonte assai vasto, omiletico.

L'insegnamento, difatti, prosegue sulla stessa linea: si tratta di un incoraggiamento a non peccare e ad agire secondo i comandamenti del Cristo (2,1 e 2,3), o ad avere fiducia nella misericordia divina in caso di peccato grazie all'opera di espiazione cristica (2,1-2,2). È chiaro che l'attenzione è ancora focalizzata sulla comunità, senza riferimento a nemici esterni. In questo quadro, l'estensore prosegue la sua « casuistica » delle possibilità morali (2,4-5), illustrando, sempre con delle frasi dalla sfumatura eventuale, ma questa volta in terza persona e basate su participi sostantivati (siamo ancora nell'ambito delle categorie fissate da Trebilco), i casi morali opposti che si possono dare:

Ὁ λέγων ὅτι ἔγνωκα αὐτόν, καὶ τὰς ἐντολὰς αὐτοῦ μὴ τηρῶν, ψεύστης ἐστίν, καὶ ἐν τούτῳ ἡ ἀλήθεια οὐκ ἔστιν· ὅς δ' ἂν τηρῇ αὐτοῦ τὸν λόγον, ἀληθῶς ἐν τούτῳ ἡ ἀγάπη τοῦ θεοῦ τετελείωται.

.....*Chi dice di averlo conosciuto e non osserva i suoi comandamenti, è un bugiardo, e in lui non è la verità; invece, quanto a colui che osserva la sua parola, veramente in lui ha trovato compimento l'amore di Dio.*

Si noti l'insistere sui medesimi concetti chiave e sulle stesse espressioni dei versetti precedenti, secondo un procedimento tipico della scuola giovannea, quello della ripetizione volta all'approfondimento. L'impiego di un participio sostantivato e di una relativa dal valore eventuale, che tratteggiano casi di reazione opposta alla Buona Novella, il tutto nel quadro di antitesi retoricamente costruite spinge a escludere che questi versetti possano descrivere gli oppositori. Sulla scia dell'analisi retorica applicata da Sumney già alle epistole ignaziane, queste espressioni non possono essere classificate al livello di affermazioni esplicite in merito ai dissidenti¹: ci troviamo invece di fronte ad affermazioni generiche d'intonazione didattica.

Il tono d'esortazione è confermato dalle frasi successive, concernenti il comandamento di base, quello dell'amore (2,7-2,11). Ancora una volta, l'estensore richiama un insegnamento tradizionale (il « comandamento antico ») e presenta retoricamente dei casi morali opposti (2,9-11):

Ὁ λέγων ἐν τῷ φωτὶ εἶναι καὶ τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ μισῶν ἐν τῇ σκοτίᾳ ἐστὶν ἕως ἄρτι. Ὁ ἀγαπῶν τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ ἐν τῷ φωτὶ μένει, καὶ σκάνδαλον οὐκ ἔστιν ἐν αὐτῷ· ὁ δὲ μισῶν τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ ἐν τῇ σκοτίᾳ ἐστὶν καὶ ἐν τῇ σκοτίᾳ περιπατεῖ, καὶ οὐκ οἶδεν ποῦ ὑπάγει, ὅτι ἡ σκοτία ἐτύφλωσεν τοὺς ὀφθαλμοὺς αὐτοῦ.

¹Cfr. J.L.Sumney, *Those Who "Ignorantly Deny Him": The Opponents of Ignatius of Antioch*, *Journal of Early Christian Studies* 1 (1993), pp.345-65.

...Chi dice di essere nella luce e odia suo fratello, fino ad ora è nelle tenebre. Chi ama suo fratello rimane nella luce e non v'è scandalo in lui ; mentre chi odia suo fratello è nelle tenebre e cammina nelle tenebre, né sa dove è diretto, poiché le tenebre hanno accecato i suoi occhi.

Anche queste frasi sono costruite sulla base di participi sostantivati in terza persona che esemplificano le scelte, buone o cattive, possibili per un cristiano. Siamo sempre nel regno delle eventualità realizzabili, di uno stile costruito per antitesi, riflesso di un netto dualismo etico. Prescindo dall'analisi di 2,12-17, che insiste sul rifiuto del cosmo e sul contrasto tra quest'ultimo e l'amore del Padre. Non si verificano in ogni caso veri cambiamenti di tono: quest'ultimo rimane generico ed esortativo.

Il discorso sembra farsi assai più puntuale nei versetti successivi (2,18-19):

Παῖδιά, ἐσχάτη ὥρα ἐστίν, καὶ καθὼς ἠκούσατε ὅτι ἀντίχριστος ἔρχεται, καὶ νῦν ἀντίχριστοι πολλοὶ γεγόνασιν · ὅθεν γινώσκομεν ὅτι ἐσχάτη ὥρα ἐστίν. Ἐξ ἡμῶν ἐξηλθαν, ἀλλ'οὐκ ἦσαν ἐξ ἡμῶν · εἰ γὰρ ἦσαν ἐξ ἡμῶν, μεμενήκεισαν ἂν μεθ'ἡμῶν ; ἀλλ'ἵνα φανερωθῶσιν ὅτι οὐκ εἰσὶν πάντες ἐξ ἡμῶν.

...Figlioli, è giunta l'ultima ora e, come avete udito che giunge l'anticristo, così ora sono sorti pure numerosi anticristi: da ciò sappiamo che è giunta l'ultima ora. Sono usciti di tra noi, ma non erano dei nostri: se infatti fossero stati dei nostri, sarebbero rimasti assieme a noi; invece (sono usciti) affinché fosse messo in evidenza che non appartengono tutti ai nostri.

Trebilco concorda che questa è la prima vera allusione esplicita a degli avversari¹. È evidente che l'autore fa riferimento, più che ad un vero e proprio « scisma », alla partenza di alcuni fedeli che hanno deciso, nei termini del suo pensiero, di lasciare la via della luce e dell'amore e di ripiegare su quella delle tenebre e dell'odio. La descrizione, di per sé, rimane però nel vago. Non sono sicura, come asserisce Bultmann, che l'esistenza di questi « eretici » abbia condizionato tutta la parte precedente dello scritto, che egli qualifica in ogni caso come « parenetica »²; la sproporzione tra la lunghezza dei primi due capitoli e la brevità di questa allusione non giustifica l'assunto. Non mi pare, cioè, che questi oppositori catalizzino una tale attenzione da parte del Presbitero: la loro menzione rimane cursoria, mentre il corpo centrale dell'epistola continua ad essere essenzialmente una parenesi indirizzata alla comunità.

Il possesso del « crisma », dell' « unzione » da parte degli interlocutori dell'autore (2,20, un ovvio riferimento sacramentale in relazione al Paraclito; cfr. pure 2,26-27) ha il potere di tranquillizzarlo quanto alla solidità della loro fede. Qual è il contenuto di quest'ultima?

Τίς ἐστὶν ὁ ψεύστης εἰ μὴ ὁ ἀρνούμενος ὅτι Ἰησοῦς οὐκ ἔστιν ὁ Χριστός; οὗτός ἐστιν ὁ ἀντίχριστος, ὁ ἀρνούμενος τὸν πατέρα καὶ τὸν υἱόν. Πᾶς ὁ ἀρνούμενος τὸν υἱὸν οὐδὲ τὸν πατέρα ἔχει · ὁ ὁμολογῶν τὸν υἱὸν καὶ τὸν πατέρα ἔχει.

...Chi è bugiardo se non colui che non confessa che Gesù è il Cristo ? Questo è l'anticristo, colui che rinnega il Padre e il Figlio. Chiunque rifiuta il Figlio, non possiede il Padre; colui che confessa il Figlio, possiede anche il Padre (2,22-23).

Per il momento, il contenuto della fede annunciata e difesa dall'autore è centrato sulla persona di Gesù, ma in maniera quanto mai vaga. Il pensiero fisso dell'estensore è la difesa del Cristo, da cui dipende anche la fede nel Padre e in Dio in genere: ma qualsiasi errore, religione giudaica compresa, potrebbe corrispondere ad una tale messa in guardia. Non è quindi fin qui possibile affermare che i dissidenti possiedono tratti doceti o che separano la natura divina del *Logos* da quella umana di Gesù (anche se una tale lettura è possibile): al massimo, essi negano il legame tra

¹Cfr. P.Trebilco, *The Early Christians in Ephesus...*, op.cit., p.282.

²Cfr. R.Bultmann, *Le lettere di Giovanni*, op.cit., p.66.

Padre e Figlio e la realtà divina di Gesù. Si noti l'insistenza (tutta giovannea) per l'appunto sul legame tra Padre e Figlio: il fatto di rifiutarlo presuppone la trasformazione dei dissidenti in « anticristi », titolo che, se usualmente applicato ad una personalità escatologica ben precisa, viene ora allargato al plurale a quanti, secondo l'estensore della lettera, rifiutano la verità evangelica. È evidente come l'autore senta di appartenere ormai ai tempi escatologici, allorché i malvagi si rivelano per quello che sono e si avviano al rifiuto definitivo di Dio. Questa appartenenza ai tempi escatologici, per cui l'estensore afferma che « è giunta l'ultima ora », e allarga ai fuoriusciti dalla comunità il titolo di « anticristi », potrebbe far pensare ad una crisi puntuale che abbia richiesto l'intervento pastorale dell'autore: ma il perfetto γεγόνασιν, dall'aspetto risultativo, descrive gli oppositori come un dato di fatto, per cui ciò non contrasta con l'eventualità che l'abbandono della comunità sia non tanto un fenomeno circoscritto e drammatico, quanto un lento stillicidio, abituale per ogni assemblea.

Ταῦτα ἔγραψα ὑμῖν περὶ τῶν πλανώντων ὑμᾶς.

..Questo vi ho scritto a proposito di coloro che vi ingannano (cfr. 2,26).

La certezza che i suoi fedeli hanno ricevuto il « crisma », cioè l'unzione da parte del Paraclito, quindi la sua sapienza, conforta l'estensore e lo rassicura : i suoi « figlioli » non hanno bisogno di insegnanti da fuori, dato che il solo Paraclito può adempiere tale funzione¹. Ciò implica che il rischio esterno pesa sulla comunità in modo onnipresente. È evidente il timore che pseudo-profeti possano traviare il piccolo gregge (2,27), ma non è detto che ciò possa implicare un'attività di proselitismo da parte degli avversari², in quanto ogni nemico della fede può rappresentare una minaccia, che egli si proponga di fare adepti oppure no. La generazione da Dio è rivelata solo dal fatto di agire secondo giustizia (2,29).

Il capitolo successivo si apre entusiasticamente sulla grandezza dell'amore del Padre, che porta il cristiano a volere santificarsi come Lui è santo e ad essere suo figlio (3,1-3). Le antitesi successive sul peccato (chi commette il peccato commette anche l'ingiustizia, cioè trasgredisce la legge; chi rimane in Lui non pecca; chi pecca non ha conosciuto Dio), rimangono nella medesima tonalità di quanto precede: esortazioni generali, affini al dualismo etico, aperte alla descrizione di quanto un cristiano può fare oppure no. Mi pare che l'estensore, come ogni buon pastore, tema dei pericoli a 360 gradi per le sue pecorelle e si faccia scrupolo di prevenirli, quasi prima che essi si presentino. Mettere in guardia la comunità contro il male, questo è lo scopo principale del redattore: il peccato viene dal diavolo e il diavolo bisogna evitare (3,7-12).

Τεκνία, μεδείς πλανάτω ὑμᾶς. Ὁ ποιῶν τὴν δικαιοσύνην δίκαιός ἐστιν, καθὼς ἐκεῖνος δίκαιός ἐστιν· ὁ ποιῶν τὴν ἁμαρτίαν ἐκ τοῦ διαβόλου ἐστίν, ὅτι ἀπ' ἀρχῆς ὁ διάβολος ἁμαρτάνει. Εἰς τοῦτο ἐφανερώθη ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ, ἵνα λύσῃ τὰ ἔργα τοῦ διαβόλου. Πᾶς ὁ γεγεννημένος ἐκ τοῦ θεοῦ ἁμαρτίαν οὐ ποιεῖ, ὅτι σπέρμα αὐτοῦ ἐν αὐτῷ μένει· καὶ οὐ δύναται ἁμαρτάνειν, ὅτι ἐκ τοῦ θεοῦ γεγέννηται. Ἐν τούτῳ φανερά ἐστιν τὰ τέκνα τοῦ θεοῦ καὶ τὰ τέκνα τοῦ διαβόλου· πᾶς ὁ μὴ ποιῶν δικαιοσύνην οὐκ ἐστίν ἐκ τοῦ θεοῦ, καὶ ὁ μὴ ἀγαπῶν τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ. Ὅτι αὕτη ἐστὶν ἡ ἀγγελία ἣν ἠκούσατε ἀπ' ἀρχῆς, ἵνα ἀγαπῶμεν ἀλλήλους, οὐ καθὼς Κάιν ἐκ τοῦ πονηροῦ ἦν καὶ ἔσφαξεν τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ· καὶ χάριν τίνος ἔσφαξεν αὐτόν; ὅτι τὰ ἔργα αὐτοῦ πονηρὰ ἦν, τὰ δὲ τοῦ ἀδελφοῦ αὐτοῦ δίκαια.

...Figlioli, nessuno vi inganni. Colui che mette in pratica la giustizia è giusto come Lui è giusto; colui che commette il peccato proviene dal diavolo, poiché il diavolo commette il peccato fin dal

¹P.Trebilco, *The Early Christians in Ephesus...*, op.cit., p.474, si chiede se questa “unzione” corrisponda alla presenza dello Spirito oppure all'insegnamento fondato sulla Parola e lascia aperta la scelta tra le due possibilità: io prediligo la prima, poiché la corretta interpretazione della Parola dipende comunque dal discernimento reso possibile solo mediante la luce dello Spirito.

²Cfr. R.Bultmann, *Le lettere di Giovanni*, op.cit., p.79.

principio (si noti l'aspetto durativo del presente ἀμαρτάνει, applicato al demonio, la cui *facies* morale si perde in una condizione di peccaminosità senza tempo).

Per questo scopo è stato rivelato il Figlio di Dio, affinché egli annienti le opere del diavolo. Chiunque è generato da Dio non commette peccato, poiché il seme di Dio rimane in lui; e non può peccare, poiché è stato generato da Dio. Da questo è chiaro quali sono i figli di Dio e quali quelli del diavolo: chiunque non mette in pratica la giustizia non proviene da Dio e non ama il proprio fratello. Perché questo è l'annuncio che avete udito fin da principio, che ci amiamo gli uni gli altri, non come Caino, che proveniva dal maligno e uccise suo fratello: e perché lo uccise? Perché le sue opere erano malvagie, mentre quelle di suo fratello giuste.

Prosegue la retorica dualistica dell'estensore, che contrappone i « figli delle tenebre » ai figli della luce », se posso permettermi di impiegare uno stilema qumranico entro un contesto ad esso quasi contemporaneo; questa retorica, fondata su frasi partecipiali e indicative reali, propone alternative di comportamento, in maniera quasi diatribica. Ciò impedisce di vedere in queste frasi allusioni al motivo gnostico della generazione da Dio: piuttosto, il Presbitero espone la *sua* concezione di generazione da Dio.

A questo titolo e all'interno di un discorso che spiega come distinguere i figli di Dio da quelli del diavolo, chi agisce secondo giustizia e chi segue l'amore del Padre, la menzione di Caino è un semplice *exemplum* retorico: come quest'ultimo non si comportava secondo giustizia e giunse ad uccidere il fratello, che giusto era, così chi odia il proprio fratello proviene dal diavolo. Il contesto retorico, anche se riferito ad avvenimenti possibili o eventuali, non permette di ricostruire da qui i tratti dei dissidenti o di connettere questa figura esemplare a quelli cursoriamente menzionati in 2,18-19. Dalla sicurezza del valore dell'amore fraterno deriva anche la certezza che chi non lo osserva è omicida (ἀνθρωποκτόνος, cfr. 3,15): nel medesimo stile d'esortazione generica, l'estensore si chiede come si possa ignorare il proprio fratello nel bisogno e possedere l'amore di Dio (cfr. 3,17). Non per nulla, egli raccomanda di amare « non a parole e con la lingua, bensì nei fatti e in verità » (3,18). Mi sembra per tanto del tutto esagerato leggere tra le righe (come hanno fatto Painter e Ghiberti, o Klauck, per non citare che alcuni) l'esistenza, nella comunità, di un gruppo maggioritario e dissidente, ben fornito a livello economico e sociale, che si sarebbe ritirato dalla chiesa, lasciando in guai finanziari i pochi (!) fedeli ortodossi. Siamo sempre nell'ambito delle esortazioni e delle possibilità di comportamento di una qualsiasi comunità cristiana, delle origini e non.

Da un atteggiamento generoso e caritatevole l'autore fa dipendere il legame della comunità con la verità (3,19): e si noti che, in questo caso, egli parla in prima persona plurale, riunendo in un solo gruppo se stesso e i suoi interlocutori, nonché al futuro, come se pure il suo comportamento fosse ancora in forse. Ma anche se le azioni della comunità non dovessero essere all'altezza dell'irreprensibilità, « Dio è più grande del nostro cuore », nel senso della misericordia e della munificenza con cui Egli può accordare l'ottemperanza stessa al suo comandamento base, la fede in Gesù Cristo e l'amore vicendevole (3,20-23). Si potrebbe affermare che il concetto d'amore reciproco e la dipendenza da quest'ultimo della verità è essenziale in tutta l'epistola e viene ripetuto ossessivamente.

Nel medesimo quadro, l'estensore consiglia il discernimento degli spiriti (4,1), in quanto (verità generale) esistono numerosi pseudo-profeti. Non mi pare che la lettera contenga elementi per identificare questi pseudo-profeti. Una dichiarazione un poco più specifica potrebbe trovarsi però in 4,2-3:

Ἐν τούτῳ γινώσκετε τὸ πνεῦμα τοῦ θεοῦ· πᾶν πνεῦμα ὃ ὁμολογεῖ Ἰησοῦν Χριστὸν ἐν σαρκὶ ἑληλυθότα ἐκ τοῦ θεοῦ ἐστίν, καὶ πᾶν πνεῦμα ὃ μὴ ὁμολογεῖ τὸν Ἰησοῦν, ἐκ τοῦ θεοῦ οὐκ ἐστίν· καὶ τοῦτό ἐστιν τὸ τοῦ ἀντιχρίστου, ὃ ἀκηκόατε ὅτι ἔρχεται, καὶ νῦν ἐν τῷ κόσμῳ ἐστὶν ἤδη.

...Da questo conoscete lo spirito proveniente da Dio: ogni spirito che confessava Gesù Cristo venuto nella carne proviene da Dio, mentre ogni spirito che non confessava Gesù, non proviene da Dio; e questo è lo spirito proprio all'anticristo, a proposito del cui arrivo voi avete udito, e che ora si trova ormai nel mondo.

Non confessare il Cristo venuto nella carne è quindi proprio dell'anticristo, che (con prospettiva tipicamente escatologica) l'estensore ritiene essere già nel mondo. Ciò implica che l'autore intravede un pericolo doceta all'orizzonte¹: di più non è possibile dire. Anche le frasi successive possono far pensare allo scisma di cui sopra (4,4-5, cfr. 2,18-19):

Ἑμεῖς ἐκ τοῦ θεοῦ ἐστέ, τέκνιά, καὶ νενικήκατε αὐτούς, ὅτι μείζων ἐστὶν ὁ ἐν ὑμῖν ἢ ὁ ἐν τῷ κόσμῳ. Αὐτοὶ ἐκ τοῦ κόσμου εἰσὶν· διὰ τοῦτο ἐκ τοῦ κόσμου λαλοῦσιν καὶ ὁ κόσμος αὐτῶν ἀκούει.

...Voi provenite da Dio, figlioli, e li avete vinti, poiché colui che è in voi è più grande di colui che è nel mondo. Costoro sono del mondo: perciò, parlano secondo il mondo e il mondo presta loro ascolto.

È quindi possibile che, tra i dissidenti, si trovassero dei doceti e che essi fossero più assimilati al contesto pagano dei fedeli giovannei. Tuttavia, non è possibile applicare loro direttamente le numerose frasi parenetiche pronunciate dall'autore, in quanto, perduto il contesto originario, non siamo in grado di leggerne la possibile allusività. In contrasto, gl'interlocutori dell'estensore parlano secondo Dio (4,6). Il seguito del capitolo si focalizza sul concetto di amore per Dio, per i fratelli e sull'amore divino che si è rivelato inviando nel mondo il Figlio, che deve essere riconosciuto come Figlio di Dio. Anche in questo caso, continua il tono esortativo, ora focalizzato sulla comunità e sulla necessità che essa pratichi l'amore vicendevole: scompaiono i riferimenti agli "altri". A parte la frase di cui sopra, che sembra avere in mente alcuni "fuoriusciti" ben precisi (ma che sono semplicemente accusati di appartenere al mondo), si afferma in 4,20:

Ἐάν τις εἴπῃ ὅτι ἀγαπῶ τὸν θεόν, καὶ τὸν ἀδελφὸν μισῇ, ψεύστης ἐστίν· ὁ γὰρ μὴ ἀγαπῶν τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ ὃν ἑώρακεν, τὸν θεὸν ὃν οὐχ ἑώρακεν οὐ δύναται ἀγαπᾶν.

....Qualora uno dica di amare Dio e odia il proprio fratello, è un bugiardo: colui infatti che non ama il proprio fratello che ha visto, non può amare Dio che non ha visto.

Il che serve a ribadire il comando all'amore fraterno (4,21). Lo stesso tema, nonché l'amore per Dio ritorna nel cap. 5: qui si nota soprattutto il versetto 5,6, che Gesù Cristo è venuto *mediante l'acqua e il sangue, non nell'acqua soltanto, bensì, nell'acqua e nel sangue*, altra possibile sottolineatura fatta in tono d'incoraggiamento antidoceta e verosimile allusione a Gv. 19,34. Su questo tono, s'insiste sulla testimonianza « dello spirito, dell'acqua e del sangue » (5,8) e sull'importanza della fede, che dà la vita eterna (5,10-13). La conclusione dell'epistola si focalizza sul concetto di « peccato che porta alla morte », in tutta evidenza il peccato che induce a scegliere definitivamente la via delle tenebre, il mondo e il diavolo, quindi a uscire dalla comunità e a non tornare più indietro. È la scelta definitiva della mancanza di fede in Cristo Gesù (5,14-17). Dopo alcune esortazioni analoghe a quelle già presentate sopra, l'epistola si chiude *ex abrupto* con una frase sibillina (5,21):

Τεκνία, φυλάξατε ἑαυτὰ ἀπὸ τῶν ἐιδώλων.

...Figlioli, guardatevi dagl'idoli.

Per il momento, torniamo però al cap.4 e alle sue brevi allusioni a possibili oppositori.

¹Cfr. R.Bultmann, *Le lettere di Giovanni*, op.cit., p.107.

Il versetto 4,20 non è altro che un'ipotesi mista, con protasi eventuale e participio sostantivato impiegato in terza persona, né più né meno delle altre asserzioni già esaminate prima; il tono eventuale e impersonale chiarisce che ci troviamo dinanzi a retorica esortativa, che fa riferimento non tanto a fatti già avvenuti, quanto a quello che potrebbe avvenire in generale entro una comunità. Rimaniamo quindi nell'ambito delle esortazioni.

Quanto invece a 4,4-5, è possibile che l'estensore faccia riferimento a dissidenti ben precisi, che in un determinato momento della vicenda comunitaria si sono separati perché deformavano l'insegnamento tradizionale in senso docetico, se è valido il legame con i versetti precedenti. Forse essi possono essersi trovati anche in migliori rapporti con il contesto sociale contemporaneo: tuttavia, un discorso del genere potrebbe essere tenuto per qualsiasi forma di apostasia o abbandono, fenomeno del resto comune, in ogni tempo, nella Chiesa. Che l'ambiente pagano favorisse questo tipo di rinunce è più che probabile: però, mi sembra che la retorica dell'autore non si focalizzi su di un avvenimento puntuale, quanto sul problema generale della fedeltà all'insegnamento ricevuto, il che comporta necessariamente il contrasto con quanti tale insegnamento hanno abbandonato. Il tono estremamente ripetitivo e costruito su antitesi dona piuttosto l'impressione di un'esortazione di *routine*, che riassume l'insegnamento del Presbitero e i suoi binomi fondamentali tra morte e vita, luce e tenebre, Dio e diavolo, che di un'epistola inviata in un momento di crisi ben definito, onde sanare un dissidio divenuto ormai incolmabile. Non nego che dissidi e apostasie siano stati presenti; d'altronde problemi come quelli presentati, vagamente, dall'autore, devono essere stati all'ordine del giorno e avere compreso ogni tipo di « eresia » possibile all'epoca: dai giudei che rifiutavano di riconoscere il Cristo, al pericolo doceta (già menzionato), al paganesimo *tout court*, al sincretismo, incoraggiato dall'ambiente circostante. Ma, se eliminiamo le frasi costruite retoricamente e impiegate a scopo esortativo, i riferimenti ad eventuali oppositori rimangono notevolmente ridimensionati, scarsi e vaghi, limitati a 5 soli versetti. Metodologicamente, infine, non è corretto attribuire a tali dissidenti le frasi formulate in senso didattico-retorico, per cui, gran parte della costruzione proposta dagli studiosi viene a cadere.

Più costruttiva, in tal senso, la raccomandazione di chiusura: quel « guardatevi dagli idoli » che però è grammaticalmente isolato dal resto dell'epistola (un imperativo al posto di ipotesi miste, participi sostantivati e antitesi). Qui emerge una preoccupazione contingente: non credo di errare supponendo che, in caso di crisi puntuale, il Presbitero avrebbe fatto ricorso ad imperativi, piuttosto che ad ipotesi miste di tono esortativo. Abbiamo pertanto una raccomandazione *ad hominem* (forse sarebbe meglio dire *ad ecclesiam*, nel senso di "assemblea locale"), in riferimento comunque ad un pericolo generale. L'isolamento sintattico e grammaticale rispetto al resto dell'epistola non permette di intravedere in questo imperativo dei legami stretti, almeno formali, che vadano al di là della semplice successione compositiva, con quanto precede: si tratta di un'allerta incisiva e puntuale, dal contesto limitato. Credo dunque che, senza complicare l'interpretazione, sia possibile rimanere al livello di un senso immediato, per cui la parola « idoli » sarebbe da intendere nel suo significato più ovvio: l'autore sta mettendo in guardia contro il paganesimo e le sue seduzioni, tanto più pericolose in una comunità di verosimile origine mista, giudaica e gentile¹. Secondo Hills, l'uso veterotestamentario e giudaico-ellenistico, in particolare dell'apologetica anti-pagana, giustifica il senso "idoli" specie in contrapposizione con il Dio vero, in questo caso, il Cristo².

Gli idoli sono qui da intendere in senso letterale oppure metaforico? Trebilco argomenta in maniera piuttosto convincente per la seconda opzione, sulla base di paralleli con la letteratura qumranica e

¹Cfr. R.Bultmann, *Le lettere di Giovanni*, op.cit., pp.147-48 osserva la singolarità della frase in rapporto al corpo della lettera, suppone che essa sia stata così concepita come conclusione idonea della stessa e considera che *eidola* significhi « falsi dei ». Per una discussione approfondita di tutte le proposte interpretative, cfr. R.Brown, *The Epistles of John*, op.cit., pp.627-29. La soluzione dell'autore vede nell'idolatria la secessione dalla comunità, il che è largamente influenzato dalla sua prospettiva sugli oppositori. Egli ha però ragione di osservare lo stacco rispetto al corpo che precede e forse anche di tentare di ridurlo.

²Cfr. J.Hills, "Little children, keep yourselves from idols": 1 John 5:21 Reconsidered, *Catholic Biblical Quarterly* 51 (1989), pp.285-310.

del fatto che nulla, nell'epistola, prepara a questa chiusa: il senso traslato aiuterebbe allora a creare un collegamento con quanto precede, in quanto gl' "idoli" rappresenterebbero una falsa comprensione di Dio, mentre la lettera non fa alcuna allusione al paganesimo¹. Credo che le sottili elucidazioni di Trebilco colgano nel segno: tuttavia, l'idolatria metaforica non esclude quella di carattere immediato, anzi, nel pensiero d'Israele, questa era normalmente culla di quella. Trebilco stesso sottolinea come l'estensore della *IGv.*, da lui situato ad Efeso, non mostri veri segni di acculturazione: in tal senso, anzi, i secessionisti sono accusati di avere successo nel "mondo" (cfr. 4,5-6), mentre tutta la lettera

*...underlines the strong sense of opposition between the community and the world, with the latter term including the secessionists.*²

Di qui lo studioso neozelandese ricava l'impressione di *a strong sense of separatedness* della comunità rispetto al mondo, senso di separazione evidenziato anche dall'argomentazione epistolare focalizzata esclusivamente sulla comunità, senza tracce di movimento missionario³. D'altro lato, si noti il forte contrasto rilevato dal ricercatore tra l'atteggiamento della comunità giovannea e quello delle *Pastorali*, molto più aperto, mentre, d'altro lato, il Veggente dell'*Apocalisse*, contrario ad ogni forma di transazione con la società circostante, quindi simile all'estensore delle lettere giovannee, pare scrivere a comunità che presuppongono un certo grado di acculturazione⁴.

Quindi penso che il mondo pagano venisse vissuto dall'estensore dell'epistola come una minaccia concreta, tale da istillare nel cuore dei fedeli il dubbio a causa di idoli materiali oppure metaforici. Del resto, è difficile pensare che, in un contesto pagano come quello microasiatico, gl'idoli metaforici potessero escludere del tutto dal discorso di un pastore cristiano allusioni ai pericoli dell'ambiente pagano circostante! Quindi ritengo che, pur potendo accettare il valore metaforico di quest'ultima frase di chiusura dell'epistola, ciò rimanga compatibile con la minaccia costituita dall'idolatria concreta in mezzo alla quale la comunità giovannea viveva; e basti pensare alla polemica dell'*Apocalisse*, fiorita nel medesimo contesto, polemica che abbraccia in un unico sguardo il culto idolatrico e le pratiche del mondo greco-romano (amore per la ricchezza, potere politico-sociale, economia ecc.).

Conclusione

L'analisi di cui sopra ha pertanto posto in dubbio se sia possibile parlare di un gruppo di oppositori compatto. L'aver ignorato la struttura retorica del testo ha impedito di riconoscerne il valore immediato di esortazione indirizzata *in primis* alla chiesa giovannea, un'esortazione fondata pertanto su argomenti generici, su antitesi di sicuro effetto, radicate nel contesto del dualismo etico d'età neotestamentaria e nello stile dell'estensore, su ipotetiche eventuali e su frasi che proponevano i due principali *cas de figure* del comportamento umano, il rifiuto o l'accettazione di Gesù come Figlio di Dio. In questo quadro, si sono rinvenuti vaghi accenni ad abbandoni di alcuni membri della comunità ed a un pericolo doceta (2,18-19; 4,4-5); si è anche percepito il rischio comportato dall'ambiente circostante pagano, con probabile riferimento al sincretismo (cfr. 5,21). Trebilco,

¹Cfr. P.Trebilco, *The Early Christians in Ephesus...*, op.cit., pp.387-88.

²Cfr. P.Trebilco, *The Early Christians in Ephesus...*, op.cit., cit.p.390.

³Cfr. P.Trebilco, *The Early Christians in Ephesus...*, op.cit., cit. sempre p.390; per il soggetto, cfr.pp.384-93. Trebilco nota l'uso di formule epistolari ellenistiche in 2Gv. e 3Gv. (da lui attribuite al medesimo autore), ma comprende pure che, data la taglia ristretta dei due campioni, ciò non basti a documentare una vera acculturazione da parte dell'autore nell'ambiente pagano, bensì a constatare semplicemente l'impiego di linguaggio comune.

⁴Cfr. P.Trebilco, *The Early Christians in Ephesus...*, op.cit., pp.351-403.

saggiamente, limita i passi interessanti per ricostruire il fenomeno dello scisma a 2,18-19, 4,1-3 e 5,6-8 (aggiungendovi 2Gv. 7)¹.

Gran parte della lettera (salvo il pericolo doceta), per non parlare delle decine e decine di esortazioni didattiche, non possono però essere sistematicamente impiegate per ritrarre i dissidenti di 2,18-19. Metodologicamente, non è corretto leggere nei periodi a carattere retorico allusioni agli apostati e se anche allusioni vi sono state, il che è del tutto possibile, non siamo più in grado di coglierle, a causa della nostra separazione dal contesto iniziale dell'epistola. Altro non è possibile affermare. L'impressione generale quindi è che l'estensore non si concentri tanto su di una crisi puntuale, quanto sul pericolo costante di defezioni dalla sua amata comunità. Da questo punto di vista, Trebilco ha ben ragione di sostenere che lo scopo dell'epistola non consiste nel confronto con questi (abbastanza fantomatici) oppositori, quanto nel fine più alto di ridare fiducia e sicurezza alla sua comunità. Specie le frasi costruite retoricamente per antitesi e indebitamente impiegate da troppi studiosi a beneficio degli avversari, sono da intendere come volte a rinfrancare gl'interlocutori dell'autore². Secondo Neufeld, questo stile non riflette passivamente una controversia dottrinale, bensì è volto a creare appositamente uno scenario apocalittico (in cui rientrano anche ipotetici oppositori e fedeli traviati), onde rafforzare la fedeltà della chiesa cui l'estensore si rivolge; di particolare interesse sono, in questo quadro, le antinomie, come quella luce/tenebre, Cristo/anticristo, peccato/impeccabilità, antinomie che abbiamo visto radicarsi nella cultura dualistica dell'autore³.

È possibile allora rendersi conto di quanto gli studiosi abbiano costruito su fragili appigli, praticando soprattutto una pericolosa "esegesi a specchio". Essi si sono comportati come certi fedeli (dalle lievi tendenze paranoidee) delle nostre attuali parrocchie che, nel corso dell'omelia del parroco, contenente esortazioni generiche, vi intravedono rimproveri indirizzati esclusivamente *a loro*. Non ho, ad esempio, trovato traccia, in questa epistola, di accuse a possibili dissidenti animati dalla fede nel dualismo ontologico; né è possibile ricostruire per loro una posizione sociale invidiabile. Inoltre, addolcirei alquanto i toni per quanto riguarda l'atteggiamento mostrato dall'estensore nei confronti dei dissidenti: piuttosto che tacciarlo di separatismo, manicheismo, scarsa carità (come fa Klauck), dedurrei, dall'estrema scarsità di riferimenti agli stessi, il fatto che egli focalizzi la propria attenzione piuttosto sui suoi fedeli, con squisita cura pastorale⁴. Inoltre, le ricostruzioni della vicenda della comunità giovannea hanno appesantito il dibattito, spingendo a vedere in questi versetti più di quanto vi fosse scritto e dimenticando che il Vangelo è innanzitutto una versione della vita di Gesù, il cui primo interesse non è quello di rispecchiare l'esistenza della comunità, quanto quello di annunciare la Buona Novella su di una scala "internazionale". Infine, temo che l'"ossessione" della questione gnostica abbia spinto gli studiosi a voler ricercare esageratamente uno specchio per lo gnosticismo nella *1Giovanni*.

Dopo aver limitato drasticamente il numero dei passi attribuibili ai secessionisti, Trebilco fornisce di loro il seguente, breve ritratto: erano sicuramente cristiani, legati alla tradizione giovannea, tradizione che però essi avevano stravolto sostenendo che la vita incarnata di Gesù non era rilevante, tanta era l'importanza da loro accordata alla divinità e pre-esistenza del *Logos*; per questo, l'autore aggiunge al suo piccolo *dossier* contro gli oppositori pure il v. 5,6, scelta a mio avviso accettabile. Trebilco parla pertanto, con altri studiosi, di una "cristologia troppo alta". Tuttavia, data l'estrema scarsità delle notizie in nostro possesso, ogni identificazione con eretici ben definiti è impossibile⁵.

¹Cfr. P.Trebilco, *The Early Christians in Ephesus...*, op.cit., pp.282 e 285-88.

²Cfr. P.Trebilco, *The Early Christians in Ephesus...*, op.cit., pp.283-85.

³Cfr. D.Neufeld, *Reconceiving Texts as Speech Acts. An Analysis of 1John* (Biblical Interpretation Series 7), Leiden, Brill, 1994.

⁴Cfr.S.S.Smalley, *The Johannine Community and the Letters of John*, art.cit., p.101.

⁵Cioé, essi non negavano esplicitamente l'incarnazione, ma non la consideravano necessaria per la salvezza. Trebilco ritiene che qui esista una discrepanza rispetto agli avversari di Ignazio, chiaramente doceti (cfr. P.Trebilco, *The Early Christians in Ephesus...*, op.cit., pp.285-90): infatti Ignazio, per opporsi a un docetismo sviluppato, menziona la nascita,

Vaghe tendenze docete e sincretistiche denunciate da questa epistola agl'inizi del II sec. sono però perfettamente compatibili con il tipo di gnosticismo rappresentato dai Perati alla metà del medesimo secolo: tra l'altro, anche Policarpo, prossimo all'ambiente giovanneo, sembra affrontare un pericolo simile in *Phil.*6. Di più non è possibile dire, ma ciò è già sufficiente per situare un'area di fermento, in cui temi poi strutturati dalle vere e proprie sette gnostiche cominciavano già a prendere forma (si pensi per l'appunto al sincretismo e al docetismo). Qui non si è cercato di procedere ad un'identificazione, bensì piuttosto di verificare se vi sia compatibilità tra l'ambiente riflesso dall'epistola giovannea e quello successivamente attestato dai Perati. Il risultato è positivo. Ciò implica pure il discorso sugli antagonisti di Ignazio, di cui si discuterà in seguito, anche se non è possibile dimenticare il monito di Hartin, secondo cui è metodologicamente scorretto cercare di identificare gli oppositori di Giovanni con quelli di Ignazio: i due gruppi infatti sono avvolti da troppa oscurità perchè il tentativo possa apportare risultati concreti, senza contare che esso è minato dalla pretesa di paragonare gli uni e gli altri con lo gnosticismo ormai strutturato, tipico del II sec.¹. L'analisi condotta fin qui indebolisce ancora di più tale assunto volto all'identificazione. Si conferma la necessità di ricercare in questi due gruppi di epistole non più che delle tendenze, ancora allo stato fluido, che sbocceranno in modo sistematico solo più tardi.

morte e resurrezione del Cristo, a differenza dell'estensore di *IGv*. Tuttavia, data la concomitanza geografica, Trebilco ammette la possibilità di una connessione tra i due gruppi.

¹Cfr.P.J.Hartin, *A Community in Crisis*..., art.cit., p.45.

Nicolaiti

I Perati e i Nicolaiti

L'appartenenza dei Perati all'ambiente giovanneo, come abbiamo visto, implica la domanda se essi possano essere confrontati, dopo gli oppositori giovannei, anche con i Nicolaiti di cui parla l'*Apocalisse*. Ciò è possibile pure grazie agli indubbi rapporti sussistenti tra i due scritti, collocabili del resto entrambi nella zona efesina.

Relazione tra Apocalisse e Vangelo giovanneo

Innanzitutto, seguo l'opinione prevalente tra gli studiosi, secondo cui è lecito ammettere un rapporto tra quest'opera, così controversa, e l'ambiente giovanneo; anzi oggi si rileva che gli studi sono stati purtroppo scarsi su questa linea. In ogni caso, entrambi possono essere datati verso la fine del I sec.¹. Tra le varie spiegazioni, oltre a quelle che vanno nella direzione di una possibile dipendenza dell'uno dall'altro, la più convincente è che entrambi appartengano ad una medesima tradizione letteraria, presentata nel Vangelo in forma più intellettualistica². Così, entrambi gli scritti sono collegabili all'ambiente microasiatico. Tra l'altro, dato assai interessante per la presente

¹La datazione dello scritto è di solito considerata (nonostante proposte diverse) pressoché contemporanea a quella del Quarto Vangelo, verso l'epoca del regno di Domiziano: cfr. O.Böcher, *Die Johannes-Apokalypse in der neueren Forschung*, ANRW II,25.5 (1988), pp.3850-93, specie p.3879, con bibliografia annessa.

²Cfr. E.Cothenet, *Les communautés johanniques*, *Esprit et vie* 107 (1997), pp.433-40; P.Trebilco, *The Early Christians in Ephesus from Paul to Ignatius* (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 166), Tübingen, Mohr-Siebeck, 2004, p.615; S.S.Smalley, *John's Revelation and John's Community*, *Bulletin of the John Rylands' Library* 69 (1986-87), pp.549-71; S.S.Smalley, *The Johannine Community and the Letters of John*, in M.Bockmuehl-M.B.Thompson edd., *A Vision for the Church. Studies in Early Christian Ecclesiology in Honour of J.P.M.Sweet*, Edinburgh, T.& T.Clark, 1997, pp.95-104, che però situa l'*Apocalisse* verso il 70, quindi agli inizi dell'attività editoriale della comunità, una decina d'anni prima del Vangelo; E.Schüssler Fiorenza, *The Quest for the Johannine School: the Apocalypse and the Fourth Gospel*, *New Testament Studies* 23 (1976-77), pp.402-27 per un riassunto della questione (ma l'autrice si dichiara contro di essa); O.Böcher, *Johanneisches in der Apokalypse des Johannes*, *New Testament Studies* 27 (1980-81), pp.310-21 (con una critica, a p.321, delle posizioni della Fiorenza); dello stesso, *Die Johannes-Apokalypse in der neueren Forschung*, art.cit., pp.3879-80, che però ricorda come i rapporti tra i due scritti non siano ancora stati studiati esaurientemente; E.Corsini in E.Lupieri-P.Sacchi-E.Corsini-C.Doglio, *L'Apocalisse di Giovanni: una discussione*, *Henoch* 22 (2000), pp.325-62 (351). Stando a Corsini, la tendenza a ignorare questa possibilità sarebbe dovuta ad un'enfasi eccessiva del rapporto tra *Apocalisse* e apocalittica giudaica. Si noti che *Ap.* 1,7 e *Gv.* 19,37b citano *Zac.* 12,10 nella versione di Teodoziona, che, secondo Ireneo, era un proselite nativo di Efeso: cfr. E.Schüssler Fiorenza, *The Quest for the Johannine School...*, art.cit., pp.412 e 420.

ricerca, Böcher, che ha studiato approfonditamente il soggetto dei legami contenutistici tra i due scritti, richiama l'attenzione sul fatto che per entrambi il diavolo è da identificare con il serpente genesiaco (cfr. Gv. 8,44 e Ap. 12,9-15 e 20,2)¹.

Apocalisse e gnosticismo

Barrett ha dedicato uno studio ai rapporti tra *Apocalisse* e gnosticismo². Scartando l'ipotesi che Giovanni il Veggente abbia potuto avere contatti con lo gnosticismo, ma ricordando al tempo stesso che l'apocalittica (delusa storicamente) ha alimentato questo fenomeno religioso, Barrett appunta la propria attenzione sui Nicolaiti di Ap. 2,6-15, quegli stessi Nicolaiti cui dovrebbero anche essere connessi il Balaam di 2,14, la Jezebeel di 2,20 e le « profondità diaboliche » di 2,24. Secondo lo studioso, i Nicolaiti potrebbero essere considerati come degli gnostici. È un'ipotesi che sarà verificata nel seguito.

D'altronde, la comunità efesina, d'indubbia importanza per le origini del cristianesimo, ha vissuto una vicenda piuttosto travagliata. La Chiesa di Efeso era talmente importante da meritare in poco tempo, forse negli ultimi decenni del I sec., ben tre lettere: quella deuteropaolina agli *Efesini*, quella ignaziana, nonché quella compresa nell'*Apocalisse*³. R.Penna rileva, nell'epistola deuteropaolina, la tensione esistente tra cristiani di provenienza gentile e giudaica⁴, mentre l'epistola apocalittica si scaglia contro quelli che, a tutta prima, sembrano giudei (cfr. Ap. 2,9; Penna richiama a confronto 2Cor. 11-12, 1Gv. 4,1ss, *Didaché* 2 e Ign.Eph. 9,1). Ma vediamo ora in dettaglio le fonti sui Nicolaiti.

Nicolaiti. Fonti bibliche

Ap. 2,6 (alla chiesa di Efeso)⁵:

Ἄλλὰ τοῦτο ἔχεις, ὅτι μισεῖς τὰ ἔργα τῶν Νικολαιτῶν, ἃ καὶ γὼ μισῶ.

“...Ma hai questo, che odi le opere dei Nicolaiti, opere che anch'io odio”. In seguito, il Cristo promette al vincitore di mangiare dell'albero della vita sito nel Paradiso.

Ap. 2,13-15 (alla chiesa di Pergamo):

Οἶδα ποῦ κατοικεῖς· ὅπου ὁ θρόνος τοῦ σατανᾶ· καὶ κρατεῖς τὸ ὄνομά μου, καὶ οὐκ ἡρνήσω τὴν πίστιν μου ἐν ταῖς ἡμέραις Ἀντεΐπας, ὁ μάρτυς μου ὁ πιστός μου, ὃς ἀπεκτάνθη παρ' ὑμῖν, ὅπου ὁ σατανᾶς κατοικεῖ. Ἀλλ' ἔχω κατὰ σοῦ ὀλίγα, ὅτι ἔχεις ἐκεῖ κρατοῦντας τὴν διδαχὴν Βαλαάμ, ὃς ἐδίδασκεν τῷ Βαλακ βαλεῖν σκάνδαλον ἐνώπιον τῶν υἱῶν Ἰσραὴλ, φαγεῖν εἰδωλόθυτα καὶ πορνεῦσαι. Οὕτως ἔχεις καὶ σὺ κρατοῦντας τὴν διδαχὴν τῶν Νικολαιτῶν ὁμοίως. Μετανόησον.....

¹Cfr. O.Böcher, *Johanneisches in der Apokalypse des Johannes*, art.cit., p.313. L'autore tratteggia però una ricca messe di paralleli, cristologici, ecclesiologici, pneumatologici ed escatologici: spiega inoltre le differenze tra le due opere come se l'*Apocalisse* rendesse per immagini ciò che il Vangelo presenta in maniera teologica e speculativa.

²Cfr. C.K.Barrett, *Gnosis and the Apocalypse of John*, in *Jesus and the Word and Other Essays*, Pennsylvania, Pickwick Publ.-Edinburgh, Clark, 1995, pp.135-48 = C.K.Barrett, *Gnosis and the Apocalypse of John*, in A.H.B.Logan-A.J.M.Wedderburn edd., *The New Testament and Gnosis. Essays in Honor of R.McL.Wilson*, Edinburgh, Clark, 1983, pp.125-37.

³Cfr. R.Penna, *Le tre lettere di Paolo, Giovanni e Ignazio, agli Efesini*, in R.Penna ed., *Il giovannismo alle origini cristiane: atti del III convegno di studi neotestamentari (Prato 14-16 settembre 1989)*, Ricerche storico-bibliche 3 (1991), pp.143-54.

⁴Cfr. R.Penna, *Le tre lettere di Paolo...*, art.cit., p.145.

⁵Per il testo, cfr. C.Tischendorf, *Novum Testamentum Graece*, photomechanischer Nachdruck, Graz, Akademische Druck- u. Verlagsanstalt, 1965, dell'edizione originale Leipzig, Giesecke & Devrient, 1869⁸, pp.912-21.

“...So dove risiedi, dove si trova il trono di satana; veneri il mio nome e non hai disprezzato la fede in me, anche ai giorni di Antipa, mio martire e fedele, che fu ucciso presso di voi, dove abita satana. Tuttavia ho pochi rimproveri contro di te, cioè che hai là alcuni che osservano l'insegnamento di Balaam, il quale ha insegnato a Balak a gettare lo scandalo in faccia ai figli di Israele, a mangiare le carni degli idoli e a fornicare. Così pure hai anche tu di quelli che osservano l'insegnamento dei Nicolaiti. Convertiti...”.

Ap. 2,20-24 (alla chiesa di Tiatira):

Ἄλλ' ἔχω κατὰ σοῦ ὅτι ἄφεις τὴν γυναῖκα Ἰεζάβελ, ἣ λέγουσα αὐτὴν προφήτιν καὶ διδάσκει καὶ πλανᾷ τοὺς ἑμούς, δούλους πορνεύσαι καὶ φαγεῖν εἰδωλόθυτα. Καὶ ἔδωκα αὐτῇ χρόνον ἵνα μετανοήσῃ, καὶ οὐ θέλει μετανοῆσαι ἐκ τῆς πορνείας αὐτῆς. Ἴδου βάλλω αὐτὴν εἰς κλίνην, καὶ τοὺς μοιχεύοντας μετ' αὐτῆς εἰς θλίψιν μεγάλην, ἔαν μὴ μετανοήσουσιν ἐκ τῶν ἔργων αὐτῆς. Καὶ τὰ τέκνα αὐτῆς ἀποκτενῶ ἐν θανάτῳ...

Υμῖν δὲ λέγω τοῖς λοιποῖς τοῖς ἐν Θυατείροις, ὅσοι οὐκ ἔχουσιν τὴν διδαχὴν ταύτην, οἵτινες οὐκ ἔγνωσαν τὰ βαθέα τοῦ σατανᾶ, ὡς λέγουσιν· οὐ βάλλω ἐφ' ὑμᾶς ἄλλο βάρος...

“...Ma ho questo contro di te, che lasci fare Jezabel, la quale si dice una profetessa e, col suo insegnamento, induce nell'errore i miei servi, a fornicare e mangiare le carni degli idoli. Le ho dato del tempo, affinché si converta, ma non vuole convertirsi dalla sua fornicazione. Ecco, getto lei sul suo giaciglio e quelli che commettono adulterio con lei in una grande tribolazione, a meno che non si convertano dalle opere di lei. Ne ucciderò i figli.....

.....E a voi altri che restano di Tiatira dico, quanti non osservano questo insegnamento e che ignorano le profondità di satana, come loro dicono: a voi non impongo alcun altro aggravio....”

Nelle altre lettere, attirano l'attenzione anche le accuse contro i “giudei della sinagoga di satana” (λουδαίους.... συναγωγὴ τοῦ σατανᾶ), al centro delle epistole indirizzate a Smirne e Filadelfia (2,9 e 3,9-10). Non si tratterebbe però di Nicolaiti, anche perché questi “giudei”, a differenza degli altri, sono degli esterni rispetto alla comunità¹. In genere, i tre passi sono connessi tra loro e presupposti concernere un medesimo problema².

¹Cfr. H.Räsänen, *The Nicolaitans : Apoc.2; Acta 6*, in ANRW II,26,2, pp.1602-44 (1606). I rimproveri generici rivolti a Sardi e Laodicea potrebbero teoricamente essere in relazione con la questione dei Nicolaiti, ma le frasi restano molto vaghe e lontane dalla veemenza di quelle esplicitamente rivolte contro questo gruppo; inoltre, anche l'epistola ad Efeso contiene un richiamo analogo, ma del tutto svincolato dalla problematica dei Nicolaiti (cfr.p.1607).

²Cfr. G.K.Beale, *The Book of Revelation. A Commentary on the Greek Text*, Carlisle, The Paternoster Press-Grand Rapids, Michigan-Cambridge, U.K., W.B.Eerdsman, 1999, p.261; E.Schüssler-Fiorenza, *Das Buch der Offenbarung. Vision einer gerechten Welt* (trad.ted.), Stuttgart, Kohlhammer, 1994 (ed.orig. Augsburg, Minneapolis, 1991), p.77; D.F.Watson, *Nicolaitans*, in D.N.Freedman et alii edd., *The Anchor Bible Dictionary*, vol. IV, New York-London-Toronto, Doubleday, 1992, pp.1106-7; H.J.Klauck, *Das Sendschreiben nach Pergamon und der Kaiserkult in der Johannesoffenbarung*, *Biblica* 73 (1992), pp.153-82; C.H.Giblin, *The Book of Revelation. The Open Book of Prophecy* (Good News Studies 34), Collegeville, Minnesota, Liturgical Press, 1991, p.59; P.E.Hughes, *The Book of the Revelation. A Commentary*, Leicester, Inter-Varsity Press-W.B.Eerdmans, Grand Rapids, Michigan, 1990, pp.37 e 48; H.Ritt, *Offenbarung des Johannes* (Die neue Echter Bibel 21), Würzburg, Echter Verlag, 1986, p.29; S.E.Johnson, *Asia Minor and Early Christianity*, in J.Neusner ed., *Christianity, Judaism and Other Greco-Roman Cults. II., Early Christianity*, (Studies in Judaism in Late Antiquity 12), Leiden, Brill, 1975, pp.77-145 (107); E.Lohse, *Die Offenbarung des Johannes* (Das Neue Testament Deutsch 11), Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1971, p.28; G.R.Beasley-Murray, *The Book of Revelation* (The New Century Bible Commentary), Grand Rapids, Michigan, W.B.Eerdsman-London, Marshall, Morgan & Scott, 1974 (repr. 1983), p.74; H.Kraft, *Die Offenbarung des Johannes*, Tübingen, Möhr (Siebeck), 1974, p.74; E.Schüssler Fiorenza, *Apocalyptic and Gnosis in the Book of revelation and Paul*, *Journal of Biblical Literature* 92 (1973), pp.565-81 (568); A.Wikenhauser, *Offenbarung des Johannes* (Das Neue Testament übersetzt und kurz erklärt 9), Regensburg, Verlag F.Puszet, 1949, p.39; R.H.Charles, *A Critical and Exegetical Commentary on the Revelation of St.John* (The International Critical Commentary), vol. I, Edinburgh, Clark, 1920, pp.52-53 e 70. Ma, contro questa prospettiva, cfr. W.M.Mackay, *Another Look at the Nicolaitans*, *Evangelical Quarterly* 45 (1973), pp.111-15, che offre tuttavia accanto un po' vaghi ai tre gruppi; inoltre, per quanto riguarda i Nicolaiti, con spirito del tutto protestante, egli attribuisce loro (ignoro su quali basi) derive ritualistiche. Si oppone a tale prospettiva parzialmente anche H.Löhr, *Die „Lehre der Nikolaiten“*. Exegetische und theologische Bemerkungen zu

Epistola ad Efeso

Gli Efesini sono accusati di avere tralasciato “l’amore di prima”, ma il Cristo, rivelatosi al Veggente, segna un punto a loro favore: essi odiano (letterale) i Nicolaiti. Fiumi d’inchiostro sono scorsi a loro proposito, a partire dal problema del loro nome. Ireneo è il primo a imporre loro il povero proselite Nicola di Antiochia come eresiarca¹, il che non può essere provato: è molto probabile che il nome Nicolaiti derivi in effetti dal nome proprio Nicola², anche se non possiamo sapere quale Nicola. Ignoriamo inoltre se tale denominazione fosse una creazione del gruppo stesso oppure dei loro avversari; non sembra però che esso sia stato inventato dal Veggente³, da cui se ne arguisce che fosse di impiego abbastanza comune⁴.

Epistola di Pergamo

L’allusione a Balaam rimanda ai brani biblici di Num.25,1-2 e 31,16, che avevano al loro centro la manducazione di cibi offerti agl’idoli. Balaam non può essere un nome autentico, bensì polemico, frutto dell’immaginario biblico del Veggente: alla stessa maniera, Roma non si chiama Babilonia,

einer neustamentlichen Häresie, in *Kaum zu glauben. Von der Häresie und dem Umgang mit ihr. FS Heiner Faulenbach*, Gelsenkirchen, 1999, pp.34-55, nota 26, che solleva delle distinzioni per Jezabel: almeno nel suo caso, le “profondità di Satana” non potrebbero essere attribuite agli altri gruppi.

¹Cfr. *infra*, p.446. Secondo alcuni studiosi, sarebbero i Nicolaiti stessi ad essersi richiamati a Nicola: cfr. H.Ritt, *Offenbarung des Johannes*, op.cit., p.26; H.B.Swete, *The Apocalypse of St.John*, London, Macmillan, 1917, p.28. Hilgenfeld osserva che, sulla base di questa cattiva fama, il povero diacono non è venerato come santo né dalla chiesa orientale, né da quella occidentale: cfr. A.Hilgenfeld, *Die Ketzergeschichte des Urchristentums urkundlich dargestellt*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1966 (Nachdruck der Ausgabe Leipzig, 1884), p.410. Secondo Harnack, la lista bizantina degli apostoli e discepoli situa Nicola (non a caso) come vescovo di Samaria: cfr. A.Von Harnack, *The Sect of Nicolaitans and Nicolaus, the Deacon in Jerusalem*, *Journal of Religion* 3 (1923), pp.413-22, in questo caso p.413, nota 1.

²Cfr. J.Michl, *Nicolaiten*, in *LTZ*, vol. VII, p.976; H.Räisänen, *The Nicolaitans...*, art.cit., p.1608.

³Cfr. H.Räisänen, *The Nicolaitans...*, art.cit., p.1608.

⁴È stato proposto che Nicola sia la traduzione greca della parola Balaam, in quanto composto della radice *bl'* (“vincere”) e ‘*am*, “popolo”, così come *nikan* + *laos*: cfr. D.F.Watson, *Nicolaitans*, art.cit.; H.Kraft, *Die Offenbarung des Johannes*, op.cit., p.65; H.Räisänen, *The Nicolaitans...*, art.cit., p.1608; G.B.Caird, *A Commentary on the Revelation of St.John the Divine*, London, Adam & Charles Black, 1966, p.31; R.H.Charles, *A Critical and Exegetical Commentary...*, op.cit., p.52; G.K.Beale, *The Book of Revelation...*, op.cit., p.251; E.Lohmeyer, *Die Offenbarung des Johannes* (Handbuch zum Neuen Testament 16), Tübingen, Mohr & Siebeck, 1926, p.24; E.Schlusser Fiorenza, *Apocalyptic and Gnosis...*, art.cit., pp.567-68, nota 13. L’ipotesi risale a C.A.Heumann, 1712: cfr. P.Prigent, *L’Apocalypse de saint Jean* (Commentaire du Nouveau Testament 14), Genève, Labor et fides, 2000, p.122, nota 16; M.Goguel, *Les Nicolaïtes*, *Revue de l’Histoire des Religions* 115 (1937), pp.5-36(10-11); H.B.Swete, *The Apocalypse of St.John*, op.cit., p.28; H.Löhr, *Die „Lehre der Nikolaiten“...*, art.cit., specie pp.38-39. Un gioco di parole simile si trova in *Sanh.* 105a (ma cfr. anche Filone, *cher.* 32); in tal caso, Nicolaiti sarebbe un nome in codice impiegato dalla setta stessa: cfr. D.F.Watson, *Nicolaitans*, art.cit. Harnack però ribatte che l’autore non poteva costruire un’allegoria su di un’allegoria, cioè inventare il nome allegorico “Nicolaiti”, dopo aver già allegorizzato sulla setta mediante il riferimento a Balaam: cfr. A.Von Harnack, *The Sect of Nicolaitans and Nicolaus...*, op.cit., p.413. Räisänen giudica inoltre tale spiegazione come *far-fetched*, e nota la differenza di fondo tra *nikan* e *bl'*: cfr. P.Prigent, *L’Apocalypse de saint Jean*, op.cit., loc.cit.; H.Räisänen, *The Nicolaitans...*, art.cit., p.1608; cfr. anche H.B.Swete, *The Apocalypse of St.John*, op.cit., p.28, M.Goguel, *Les Nicolaïtes*, art.cit., p.11. Charles aggiunge inoltre che la lingua ebraica non ha un vero e proprio corrispondente per *nikan*, cfr. R.H.Charles, *A Critical and Exegetical Commentary...*, op.cit., p.53. Infine, Löhr osserva che questa etimologia di Balaam non è mai attestata in opere di lingua greca: cfr. H.Löhr, *Die „Lehre der Nikolaiten“...*, art.cit., p.39. In tal caso potremmo piuttosto imputare il gioco di parole alla fantasia linguistica e polemica del Veggente, ma sono d’accordo con Räisänen sul carattere artificioso della proposta: anche Löhr declina la possibilità che il nome sia un’invenzione di Giovanni, cfr. H.Löhr, *Die „Lehre der Nikolaiten“...*, art.cit., p.42. Analogamente artificiosa mi pare la recente proposta di Bordreuil, di rinvenire l’etimologia dell’appellativo nel nome mesopotamico della dea della Luna, *nikkal*, dalla radice semitica *NKL*: cfr. P.Bordreuil, *Qui étaient les Nicolaïtes de l’« Apocalypse de Jean » ?*, *Semitica* (47) 1997, pp.105-109.

bensì trae il proprio nome da un *topos*¹. Balaam, citato prima dei Nicolaiti, può essere assimilato a questi ultimi? Vari commentatori non si fanno problemi al riguardo². Secondo Räisänen, la frase comparativa che introduce la menzione dei Nicolaiti, *outos...omoios*, ci autorizza ad una risposta positiva³. Tuttavia, è meglio fare attenzione: l'analogia tra il caso di Balaam e quello dei Nicolaiti potrebbe fermarsi al fatto che la comunità di Pergamo autorizza gli uni e gli altri a diffondere il loro insegnamento, magari diverso, tra i fedeli. Se ciò fosse esatto, perderemmo anche l'unica informazione concreta che possediamo sul gruppo! Tuttavia, l'identità di orizzonte e di situazione induce a pensare che Balaam costituisca un caso analogo di sincretismo, paragonabile, anche se non identico, a quello dei Nicolaiti.

In ogni caso, l'insegnamento di Balaam a Pergamo induce a ricordare gli episodi che lo riguardano nella Bibbia, specie nel libro dei *Numeri*: qui, nei capitoli 22-24, Israele, di ritorno dall'Egitto, viene respinto da Edom sulla via per Canaan, quindi si volge contro Sihon, Og e gli Amorrei. Balak, re di Moab, preoccupato dal dilagare di Israele, chiama allora Balaam, un veggente che abita nei pressi dell'Eufrate, affinché maledica Israele: ma Dio risponde che Israele non può essere che benedetto, perché è il Suo popolo. Balaam resta allora sull'Eufrate. In un secondo episodio, chiamato un'altra volta, Balaam parte con il permesso di Dio, ma il permesso viene evidentemente ritirato poiché, sulla strada per la Palestina, l'angelo del Signore blocca l'asina del profeta (che, a differenza del suo padrone, lo riconosce e recalcitra): quando Balaam arriva a condividere la medesima visione, l'angelo gli ingiunge di fare e dire solo quanto il Signore gli dirà. Così, giunto presso Balak, Balaam benedice Israele con quattro, complesse benedizioni. Uno strano ritorno del profeta è però osservabile nel cap. 31, dove si dice che egli è stato ucciso perché fonte del peccato di Baal Peor: egli avrebbe indotto le donne di Madian ad irretire gl'Israeliti in matrimoni misti, allo scopo di attirarli verso il culto pagano (ma il cap. 25 spiega che si trattava di Moabite e che Balaam era già sparito di scena). Questa tendenza alla trasformazione di tale figura da positiva a quella di responsabile del traviamiento di Israele si ritrova nel resto della letteratura biblica ed ebraica (con l'eccezione di *Mic.* 6,5, che classifica ancora Balaam tra i profeti)⁴; ciò corrisponde ad una duplice tendenza osservabile nella Bibbia, l'una positiva, secondo cui YHWH può servirsi anche di uno straniero per i suoi fini, l'altra negativa, per cui in ogni caso l'essere straniero è sinonimo di idolatria e peccato. La linea negativa prosegue, ad es., in Filone, ma anche negli scritti di Qumran e, di seguito, nel Nuovo Testamento. Perciò Rösel vede a ragione in Balaam una figura emblematica a proposito della quale si sviluppò il dibattito tra particolarismo ed universalismo⁵. Balaam era quindi forse la figura più adatta per trattare il problema, acuto nella Chiesa cristiana delle origini, dell'inculturazione nel mondo pagano. Sarei quindi più cauta di Rösel ad affermare che

¹Cfr. P.Trebilco, *The Early Christians in Ephesus...*, op.cit., pp.315-16; H.Räisänen, *The Nicolaitans...*, art.cit., p.1608. *Contra*, J.Roloff, *Die Offenbarung des Johannes* (Zürcher Bibelkommentare), Zürich, Theologischer Verlag, 1987, p.54, che pensa all'uso gnostico di rifarsi a figure bibliche.

²Cfr. P.Prigent, *L'Apocalypse de saint Jean*, op.cit., p.133; U.B.Müller, *Die Offenbarung des Johannes* (Oekumenischer Taschenbuchkommentar zum Neuen Testament 19), Gütersloh, G.Mohn- Würzburg, Echter Verlag, 1984, p.112; J.Roloff, *Die Offenbarung des Johannes*, op.cit., p.54; E.Lohse, *Die Offenbarung des Johannes*, op.cit., p.28; C.H.Giblin, *The Book of Revelation...*, op.cit., p.57; M.Rist ed., *The Revelation*, in *The Interpreter's Bible*, vol.XII, New York-Nashville, Abingdon Press, 1957, p.386 (che si fonda sulla somiglianza etimologica tra Balaam e Nicola); G.B.Caird, *A Commentary on the Revelation...*, op.cit., pp.38-39; R.H.Charles, *A Critical and Exegetical Commentary...*, op.cit., p.64 (identità fondata però sul presunto gioco di parole Balaam=Nicola); G.K.Beale, *The Book of Revelation...*, op.cit., p.251.

³Cfr. H.Räisänen, *The Nicolaitans...*, art.cit., p.1606, nota 20, ma anche P.E.Hughes, *The Book of the Revelation...*, op.cit., p.45. Non capisco come mai Swete e Löhr attribuiscono la comparativa all'episodio biblico di Balaam e non allo pseudo-profeta rivale del Veggente: cfr. H.B.Swete, *The Apocalypse of St. John*, op.cit., p.37 e cfr. H.Löhr, *Die „Lehre der Nikolaiten“*..., art.cit., pp.40-41; invece R.H.Charles, *A Critical and Exegetical Commentary...*, op.cit., pp.64 e H.B.Müller, *Die Offenbarung des Johannes*, op.cit., p.112 (criticato da Löhr, loc.cit.), riferiscono la comparativa, inspiegabilmente, alla chiesa di Efeso.

⁴Ampia documentazione e bibliografia relativa in M.Rösel, *Wie einer vom Propheten zum Verführer wurde. Tradition und Rezeption der Bileamgestalt*, *Biblica* 80 (1999), pp.506-24.

⁵Cfr. M.Rösel, *Wie einer vom Propheten zum Verführer wurde...*, art.cit., p.518.

Seine Herkunft spielt nun keine Rolle mehr (sc. nel Nuovo Testamento).¹

Infatti, non è vero che l'origine nazionale non aveva peso nella Chiesa delle origini: nel I sec., quindi all'epoca di 2Pt. 2,15, Gd. 11 e Ap. 2,14, i passi neotestamentari che citano il profeta, essa ne possedeva ancora, perché si poneva lo scottante problema del rapporto con il paganesimo e la sua idolatria. L'etnia possedeva infatti ancora un peso religioso. È quindi possibile (anzi probabile) che, almeno nel caso di Ap. 2,15, il Veggente avesse in mente un cristiano deviato, di origine pagana. Il motivo della fornicazione invece rimane una mera possibilità sullo sfondo di quello ben più grave dell'idolatria.

Epistola di Tiatira

La più lunga tra le sette epistole espone una situazione ecclesiale complessa, in cui la comunità è praticamente tagliata in due: seguaci della pseudo-profetessa Jezabel e suoi oppositori². Jezabel è stata correntemente associata ai Nicolaiti dato che, come Balaam, viene accusata d'indurre a mangiare gl'idolotiti³: il suo deve essere però un nome simbolico⁴. Sicuramente è una cristiana (o che si presenta tale) dato che il Cristo della rivelazione le ha accordato del tempo per pentirsi; non è impossibile (come suggerisce Trebilco) che questioni di genere incidano sulla sua condanna, dato che una donna difficilmente poteva vedersi attribuire all'epoca un ruolo di potere quale è quello, evidentemente, di questa profetessa a Tiatira⁵.

Il vero problema è dato dal comportamento da tenere nei confronti delle carni sacrificate dai pagani ai loro dei, il che non può che richiamare il Decreto Apostolico di At. 15,28-29 (si noti anche la somiglianza del linguaggio: in entrambi i testi, cfr. Ap. 2,24, si parla di βάρος, così come di πορνεία e di εἰδωλόθυτα, cfr. Ap. 2,14 e 20)⁶. Räisänen ricorda a ragione che la coincidenza riguarda però non direttamente il vero Decreto Apostolico, bensì la redazione lucana: quindi, o ci troviamo di fronte ad una coincidenza, oppure ad una frase divenuta ormai corrente nella cerchia delle comunità cristiane di origine pagana. È più saggio pensare a un'identità di tradizione, anche perché l'esegesi del passo di *Apocalisse* viene enormemente facilitata se si tiene conto del Decreto

¹Cfr. M.Rösel, *Wie einer vom Propheten zum Verführer wurde...*, art.cit., cit. p.522.

²Scobie indica giustamente nella scissione della comunità la causa per un messaggio così lungo, praticamente doppio: cfr. C.H.H.Scobie, *Local References in the Letters to the Seven Churches*, *New Testament Studies* 39 (1993), pp.606-24, specie p.613.

³Cfr. R.P.Boismard, *L'Apocalypse*, Paris, CERF, 1950, p.33, nota d.

⁴Cfr. P.Trebilco, *The Early Christians in Ephesus...*, op.cit., pp.315-16; H.Räisänen, *The Nicolaitans...*, art.cit., p.1614; H.J.Klauck, *Das Sendschreiben nach Pergamon...*, art.cit., specie p.166; J.Michl, *Nikolaiten*, art.cit., p.976; R.P.Boismard, *L'Apocalypse*, op.cit., p.33, nota d; P.E.Hughes, *The Book of the Revelation...*, op.cit., p.48; A.Wikenhauser, *Offenbarung des Johannes*, op.cit., p.39; G.R.Beasley-Murray, *The Book of Revelation*, op.cit., p.90; H.Kraft, *Die Offenbarung des Johannes*, op.cit., p.74; H.B.Swete, *The Apocalypse of St.John*, op.cit., p.42; R.H.Charles, *A Critical and Exegetical Commentary...*, op.cit., p.70; H.B.Müller, *Die Offenbarung des Johannes*, op.cit., p.118; cfr. H.Löhr, *Die „Lehre der Nikolaiten“*..., art.cit., p.43; M.Goguel, *Les Nicolaïtes*, art.cit., p.10; A.Von Harnack, *The Sect of Nicolaitans and Nicolaus...*, art.cit., p.415, nota 2.

⁵Cfr. P.Trebilco, *The Early Christians in Ephesus...*, op.cit., pp.549-50.

⁶Cfr. P.Prigent, *L'Apocalypse de saint Jean*, op.cit., pp.133 e 142; H.Räisänen, *The Nicolaitans...*, art.cit., pp.1610-12; H.J.Klauck, *Das Sendschreiben nach Pergamon...*, art.cit., specie p.167; D.F.Watson, *Nicolaitans*, art.cit.; S.E.Johnson, *Asia Minor and Early Christianity*, art.cit., p.107; P.E.Hughes, *The Book of the Revelation...*, op.cit., pp.45 e 51; H.Ritt, *Offenbarung des Johannes*, op.cit., p.30; H.B.Swete, *The Apocalypse of St.John*, op.cit., pp.37 e 46; C.K.Barrett, *Gnosis and the Apocalypse of John*, art.cit., pp.138-39; R.H.Charles, *A Critical and Exegetical Commentary...*, op.cit., pp.53 e 74; G.K.Beale, *The Book of Revelation...*, art.cit., pp.250 e 266; H.B.Müller, *Die Offenbarung des Johannes*, op.cit., p.120; P.Prigent, *L'hérésie asiatic et l'Eglise confessante de l'Apocalypse à Ignace*, *Vigiliae Christianae* 31 (1977), pp.1-22; M.Goguel, *Les Nicolaïtes*, *passim*; A.Von Harnack, *The Sect of Nicolaitans and Nicolaus...*, art.cit., p.414. Non capisco i dubbi di cfr. H.Löhr, *Die „Lehre der Nikolaiten“*..., op.cit., p.43, nota 23, che ritiene la coincidenza casuale: non solo la convergenza lessicale è forte, ma egli stesso, nelle pagine seguenti, dimostra quanti pochi brani neotestamentari contengano il termine tecnico *eidolothuta*.

Apostolico¹. Quest'ultimo, lo si ricordi, proibiva ogni tipo di carne sacrificata agl'idoli, anche quella acquistata al mercato. Che il problema al centro di queste lettere fosse quello della contaminazione con carne offerta agli dei del paganesimo è sottolineato abilmente da Caird²: buona parte della vita sociale ruotava intorno ad associazioni di carattere religioso e parareligioso (specie quelle commerciali e lavorative, che formavano, tra l'altro, l'ossatura sociale di Tiatira), per cui l'astensione completa era di fatto molto problematica.

Vari autori hanno visto in questo gruppo una possibile tendenza gnostica, specie sulla base della frase "profondità di satana"³. Cosa significa? Partecipazione ai banchetti ed alla vita sociale pagana⁴? È una definizione polemica del Veggente⁵? Oppure significa che i Nicolaiti si lasciavano andare al male senza temerlo, a causa di un credo antinomistico (di solito gnostico) o paradossale, per cui era necessario conoscerlo e praticarlo per divenirne immuni⁶? Gnosi esoterica⁷? Gnosi libertina⁸? Prigent arriva al punto di proporre a confronto sette gnostiche del tipo dei Cainiti, che, praticando la *Protestexegese* potevano apparire così perverse nel loro ribaltamento dell'Antico Testamento da sembrare veramente "sataniche"⁹. Di solito vengono inoltre proposti paralleli con frasi del tipo di

¹Cfr. H.Räisänen, *The Nicolaitans...*, art.cit., pp.1610-12; d'accordo E.Schüssler-Fiorenza, *Das Buch der Offenbarung...*, op.cit., p.77. Alcuni commentatori hanno ipotizzato che il rifiuto di nutrirsi di idoli potesse provocare l'astio e la persecuzione da parte dei pagani: *contra* H.Räisänen, *The Nicolaitans...*, art.cit., p.1612. Pure nell'epistola a Pergamo il soggetto del martirio è ben distinto dall'approccio della questione concernente i Nicolaiti, anche se, come argomenteremo sotto, una maggiore accettazione della vita sociale pagana poteva alleviare la tensione esistente tra quest'ultima e i cristiani, con l'ovvio risultato di un maggiore lassismo nei fedeli anche nei confronti di altri soggetti, come il martirio.

²Cfr. G.B.Caird, *A Commentary on the Revelation...*, op.cit., pp.39-41.

³Cfr. ad es. D.F.Watson, *Nicolaitans*, art.cit. che inferisce la possibilità di un dualismo libertino e di una conoscenza che neutralizza il peccato.

⁴Cfr. R.P.Boismard, *L'Apocalypse*, op.cit., p.34, nota b (un'espressione che risalirebbe ai Nicolaiti stessi!); M.Rist ed., *The Revelation*, op.cit., p.389 (culto imperiale); G.B.Caird, *A Commentary on the Revelation...*, op.cit., pp.44-45 (Jezabel predicherebbe la piena partecipazione alla vita sociale pagana, fidando nella protezione fornita dal battesimo); G.K.Beale, *The Book of Revelation...*, op.cit., p.265.

⁵Cfr. J.Roloff, *Die Offenbarung des Johannes*, op.cit., p.58 (parodia della pretesa degli gnostici di giungere all'unità con Dio); E.Lohse, *Die Offenbarung des Johannes*, op.cit., p.30; H.Kraft, *Die Offenbarung des Johannes*, op.cit., p.70 (il veggente avrebbe sostituito la parola "Dio" per parodiare la gnosi dei Nicolaiti); G.B.Caird, *A Commentary on the Revelation...*, op.cit., p.45 (il Veggente parodia la pretesa dei Nicolaiti di conoscere i misteri divini). Di solito, vari altri studiosi ritengono polemico il genitivo "di satana", in quanto aggiunto dal Veggente: cfr. ad es., P.Prigent, *L'Apocalypse de saint Jean*, op.cit., p.142 (in tal caso, ὡς λέγουσι sarebbe riferito a τῶ βασιλεῖ); C.K.Barrett, *Gnosis and the Apocalypse of John*, art.cit., pp.138-39; R.H.Charles, *A Critical and Exegetical Commentary...*, op.cit., p.73 (parodia di pretese quali quelle riportate in Ireneo, *Haer.* 2,22,1 e Hipp.*Haer.* 5,6); G.K.Beale, *The Book of Revelation...*, op.cit., p.265 (che avanza l'ipotesi che la frase polemica possa derivare dai fedeli stessi di Tiatira); E.Lohmeyer, *Die Offenbarung des Johannes*, op.cit., p.27; E.Schüssler Fiorenza, *Apocalyptic and Gnosis...*, art.cit., p.569; H.Räisänen, *The Nicolaitans...*, art.cit., p.1622. Secondo quest'ultimo autore, le "profondità" sono da spiegare come una qualsiasi forma di mistero divino la cui conoscenza era reclamata dagli adepti.

⁶Cfr. P.Trebilco, *The Early Christians in Ephesus...*, op.cit., pp.323 e 329-31; E.Schüssler Fiorenza, *Apocalyptic and Gnosis...*, art.cit., pp.569-70; D.F.Watson, *Nicolaitans*, art.cit.; E.Lohse, *Die Offenbarung des Johannes*, op.cit., p.30; C.H.Giblin, *The Book of Revelation...*, op.cit., pp.59-60 (che però intende come "male" la partecipazione alle feste delle associazioni pagane locali); C.K.Barrett, *Gnosis and the Apocalypse of John*, art.cit., pp.138-39 (Barrett pensa ad una derivazione dalla scuola paolina); R.H.Charles, *A Critical and Exegetical Commentary...*, op.cit., pp.73-74; G.K.Beale, *The Book of Revelation...*, op.cit., p.266; P.Prigent, *L'Apocalypse de saint Jean*, op.cit., p.142 (proposta alternativa: in tal caso, la frase citerebbe gli eretici); E.Lohmeyer, *Die Offenbarung des Johannes*, op.cit., p.27 (che li paragona ai Cainiti); M.Goguel, *Les Nicolaïtes*, art.cit., pp.8 e 22.

⁷Cfr. P.E.Hughes, *The Book of the Revelation...*, op.cit., p.50 (che richiama la possibilità di una citazione, da parte di questi eretici, di *1Cor.* 2,10); H.Kraft, *Die Offenbarung des Johannes*, op.cit., p.70 (la lascia come possibilità aperta); H.B.Swete, *The Apocalypse of St. John*, op.cit., pp.45-46 (che richiama pure *1Cor.* 2,10); P.Prigent, *L'Apocalypse de saint Jean*, op.cit., pp.142; H.B.Müller, *Die Offenbarung des Johannes*, op.cit., p.119.

⁸Cfr. cfr. A.Von Harnack, *The Sect of Nicolaitans and Nicolaus...*, art.cit., p.414 (che crede che i Nicolaiti venerassero davvero il diavolo e che la citazione includa anche il genitivo "di satana"); A.Wikenhauser, *Offenbarung des Johannes*, op.cit., p.40; G.R.Beasley-Murray, *The Book of Revelation*, op.cit., pp.86 e 92.

⁹Cfr. P.Prigent, *L'Apocalypse de saint Jean*, op.cit., p.142.

Ireneo, *haer.* 2,28,9 e Ps.Hipp.*elench.* 5,6, che alludono alla profondità della dottrina gnostica e possiedono un tono simile. Di certo, l'inciso ὡς λέγουσι rimanda ad una dottrina almeno rivendicata da parte dei Nicolaiti¹; questa espressione ha fatto pensare al parallelo con *Gd.* 11 e *2Pt.* 2,15, altri passi neotestamentari in cui si affacciano gruppi che si nutrono di credenze angelologiche o comunque blasfeme e, forse, licenziose². Secondo Beale, il veggente sottolinea maggiormente l'aspetto della falsa dottrina in questa lettera, rispetto alle pratiche oggetto dei suoi attacchi altrove³. In ogni caso, ha ragione Trebilco a vedere qui un'allusione ad una dottrina ben specifica difesa da Jezabel ed i suoi accoliti. È possibile anche, come egli stesso suggerisce, che Jezabel sia da considerare una profetessa rivale del Veggente apocalittico⁴.

Vari commentatori pensano infine anche al libertinismo e ad eccessi sessuali come risultato della πορνεία⁵. In realtà, πορνεία, nell'uso veterotestamentario, è una metafora per l'idolatria, per cui Israele si prostituisce con altre divinità e rinuncia allo spotalizio con YHWH⁶. Tuttavia, non è impossibile che l'indulgenza verso forme sincretistiche o idolatriche potesse condurre pure ad eccessi sessuali. Come nota acutamente Klauck, il fatto che dei cristiani non mantenessero le dovute distanze nei confronti del paganesimo poteva far pensare ad un possibile rialssamento dei costumi: in fin dei conti, Roma è ritratta, nel cap. 17, come "grande prostituta"⁷.

¹Cfr. ad es. C.K.Barrett, *Gnosis and the Apocalypse of John*, art.cit., pp.138-39; H.Räisänen, *The Nicolaitans...*, art.cit., art.cit., p.1619.

²A.Von Harnack, *The Sect of Nicolaitans and Nicolaus...*, art.cit., p.414, è l'autore che approfitta di più del parallelo con *Gd.* 11, perché ritiene che l'epistola sia stata scritta in Asia Minore e alla stessa epoca dell'*Apocalisse*; inoltre egli insiste sul riferimento parallelo a Balaam. Cfr. pure C.K.Barrett, *Gnosis and the Apocalypse of John*, art.cit., pp.138-39; ma contra G.B.Caird, *A Commentary on the Revelation...*, op.cit., p.39.

³Cfr. G.K.Beale, *The Book of Revelation...*, op.cit., p.261.

⁴Cfr.P.Trebilco, *The Early Christians in Ephesus...*, op.cit., pp.323 e 329-31. Secondo l'autore, tale dottrina avrebbe impedito ai seguaci di essere sopraffatti dal demonio.

⁵Cfr. H.J.Klauck, *Das Sendschreiben nach Pergamon...*, art.cit., specie p.167; J.Michl, *Nikolaiten*, art.cit.; D.F.Watson, *Nicolaitans*, art.cit., che lega tale comportamento alle feste pagane e giunge ad ipotizzare un antinomianismo frutto del fraintendimento della dottrina paolina; J.Roloff, *Die Offenbarung des Johannes*, op.cit., p.55; E.Lohse, *Die Offenbarung des Johannes*, op.cit., p.30; P.E.Hughes, *The Book of the Revelation...*, op.cit., pp.44 e 49; C.H.Giblin, *The Book of Revelation...*, op.cit., p.57; A.Wikenhauser, *Offenbarung des Johannes*, op.cit., pp.38-40; H.Ritt, *Offenbarung des Johannes*, op.cit., p.25; C.K.Barrett, *Gnosis and the Apocalypse of John*, art.cit., pp.138-39 (nonostante che abbia interpretato la *porneia* in senso biblico); R.H.Charles, *A Critical and Exegetical Commentary...*, op.cit., pp.70-71; E.Schlüsser Fiorenza, *Apocalyptic and Gnosis...*, art.cit., *passim*. Una posizione particolare è quella di H.Löhr, *Die „Lehre der Nikolaiten“*..., op.cit., pp.51-52, comunque del tutto ipotetica, che accetta le critiche di solito sollevate contro la prospettiva libertina e non solo rigetta il valore biblico del verbo *porneuein*, ma addirittura suggerisce che i Nicolaiti insegnassero non tanto il libertinismo, quanto a contravvenire alle limitazioni imposte dalla *Torah* contro i matrimoni tra particolari gradi di parentela. Tuttavia, bisogna ammettere che un buon indizio di rigetto di comportamenti sessualmente fuorvianti nell'*Apocalisse* è, come ricorda Löhr alla nota 55, p.52, l'esaltazione dei vergini a 14,4: preferisco quindi pensare alle occasioni di fornicazione che un credo sincretista poteva offrire, piuttosto che ad una casistica così particolareggiata e limitata come quella proposta dall'autore.

⁶Così P.Trebilco, *The Early Christians in Ephesus...*, op.cit., pp.311-12; P.Prigent, *L'Apocalypse de saint Jean*, op.cit., pp.133 e 140; H.Räisänen, *The Nicolaitans...*, art.cit., p.1616 (che osserva come la famiglia lessicale cui appartiene *porneia* sia usata in maniera figurata nei capitoli finali dell'opera); E.Cothenet, *Les communautés johanniques*, art.cit., p.439; R.P.Boismard, *L'Apocalypse*, op.cit., p.32, nota g; M.Rist ed., *The Revelation*, op.cit., pp.386 e 388; E.Amann, *Nicolaites*, in *DTC*, to. 11/1, coll.499-506, qui col.505; G.R.Beasley-Murray, *The Book of Revelation*, op.cit., p.86 (che, tuttavia, ammette la possibilità che dei cristiani di origine pagana si lasciassero andare anche all'immoralità); H.Kraft, *Die Offenbarung des Johannes*, op.cit., pp.65 e 74 (*porneia* sarebbe sinonimo di idolatria); H.B.Swete, *The Apocalypse of St.John*, op.cit., p.44; C.K.Barrett, *Gnosis and the Apocalypse of John*, art.cit., pp.138-39; G.B.Caird, *A Commentary on the Revelation...*, op.cit., pp.39 e 44 (si chiede a ragione se una chiesa bene avviata come quella di Tiatira avrebbe potuto tollerare eccessi talmente evidenti al suo interno); G.K.Beale, *The Book of Revelation...*, op.cit., p.250; R.Penna, *Le tre lettere di Paolo...*, art.cit., p.149; H.B.Müller, *Die Offenbarung des Johannes*, op.cit., p.113 (che mantiene tuttavia la possibilità della fornicazione reale); P.Prigent, *L'hérésie asiatic et l'Eglise confessante...*, art.cit.; M.Goguel, *Les Nicolaïtes*, art.cit., *passim* (che propone pure - cfr.pp.7-8 - che la *porneia* indichi i legami proibiti dal Pentateuco); E.Trocme, *La Jézabel de Thyatire (Apoc. 2/20-24)*, *Revue de l'Histoire et de Philosophie Religieuses* 79 (1999), pp.51-55, specialmente p.53.

⁷Cfr. H.J.Klauck, *Das Sendschreiben nach Pergamon* ..., art.cit., specie p.167.

Un'ultima osservazione: Kraft e Prigent ricordano che Tiatira fu in seguito un centro montanista, ma non dimentichiamo che le profetesse erano in grande onore nella setta di Montano¹. Non a caso, il Veggente dell'*Apocalisse* dona notevole risalto al proprio ruolo di profeta, mediatore tra Dio e le comunità, onde assicurare la recezione del suo messaggio tra i suoi interlocutori: Giovanni deterrebbe quindi un'autorità sopralocale e s'iscriverebbe nel movimento profetico itinerante caratteristico della fine del I sec., movimento nel cui quadro è verosimilmente da comprendere anche l'attività di Jezabel e Balaam, che avranno forse cercato una legittimazione per il loro comportamento proprio in oracoli profetici².

Fonti eresologiche

Il materiale è abbastanza ampio, ma ammonta in fin dei conti a ben poco.

Ireneo, haer. 1,26,3 = a parte la citazione di *Ap.* 2,6 e l'esegesi del passo, da cui Ireneo ricava che *indiscrete vivunt*, troviamo qui per la prima volta che l'eresiarca del gruppo è Nicola, il diacono di *At.* 6,5-6³. Impossibile dire su che basi Ireneo lo affermi: egli sembra sicuro di sé, ma potrebbe trattarsi anche di un'induzione⁴.

Ireneo, haer. 3,11,1 = Ripercorrendo la teologia giovannea, Ireneo attribuisce a Giovanni evangelista l'intento di combattere Cerinto e i Nicolaiti (ancora precedenti), considerati un ramo "di quella che falsamente viene detta gnosi" (il greco contiene l'aggettivo *ψευδώνυμος* come attributo di quest'ultima). Quindi riferisce le seguenti caratteristiche:

1. Sdoppiamento di Dio: oltre al Padre, detto Principio e Monogene, esiste il Demiurgo. La creazione non è attribuita al Padre, bensì ad una potenza (ovviamente il Demiurgo) sita nella zona inferiore al Pleroma e senza comunicazione con quest'ultimo.
2. Il Padre ha un Figlio pneumatico, il *Logos*.
3. Esiste quindi un secondo Figlio, questa volta del Demiurgo (verosimilmente psichico): il *Logos*, impassibile, si incarna in lui, poi torna nel Pleroma.

Abbiamo quindi la sintesi di due concetti base gnostici: la duplicazione Padre-Demiurgo e quella del Figlio in almeno due nature, quella pneumatica impassibile e quella psichica. Si noti anche che la terminologia dell'originale greco presenta alcune coincidenze con la parte filosofica dei Perati. Secondo Harnack, Ireneo avrebbe desunto le sue informazioni sull'appartenenza dei Nicolaiti alla gnosi, specie a quella precedente Cerinto, dalla tradizione⁵. Non è impossibile, dato che Ireneo si era formato in Asia Minore. Secondo Amann, invece, la testimonianza d'Ireneo è del tutto dipendente dal Nuovo Testamento e da ipotesi fondate su quest'ultimo; anche le dottrine

¹Cfr. H.Kraft, *Die Offenbarung des Johannes*, op.cit., p.74; P.Prigent, *L'Apocalypse de saint Jean*, op.cit., p.140.

²Su questo aspetto, cfr. in particolare D.E.Aune, *The Social Matrix of the Apocalypse of John*, *Biblical Research* 26 (1981), pp.16-32. Di qui discende il problema del rapporto tra la struttura ecclesiastica testimoniata dallo scritto e quella, molto più complessa e pur sempre riferibile all'Asia Minore, attestata dalle Pastoral e da Ignazio: secondo l'autore, ragionevolmente, la menzione degli uffici ecclesiastici non è necessaria in un'opera a carattere profetico, anzi, Giovanni ne fa astrazione per rivolgere a tutti il proprio messaggio, che va al di là delle strutture di governo. Il ruolo stesso del profeta oltrepassa i limiti della comunità locale. È la spiegazione adottata pure da Trebilco, *cfr. supra*.

³Il testo è conservato nella sola versione latina in A.Rousseau- L.Doutreleau edd, *Ironée. Contre les hérésies* (SC 264), to. ½, Paris, CERF, 1979, p.348. Non sarei tanto sicura, come sostiene Harnack, che il verbo al presente induca a credere al fatto che i Nicolaiti erano ancora attivi all'epoca di Ireneo: cfr. A.Von Harnack, *The Sect of Nicolaitans and Nicolaus...*, art.cit., p.415.

⁴Cfr. H.Koester, *Ephesos in Early Christian Literature*, in H.Koester ed., *Ephesos. Metropolis of Asia. An Interdisciplinary Approach to its Archaeology, Religion, and Culture* (Harvard Theological Studies 41), Valley Forge, Pennsylvania, Trinity Press International, 1995, pp.119-40, specie p.132, osserva che Giustino non dice niente a proposito di questo gruppo e che Ireneo probabilmente non ha ricavato le sue informazioni dal perduto *Syntagma* giustiniano; rifiuta quindi tutte le notizie eresologiche come illatorie.

⁵Cfr. A.Von Harnack, *The Sect of Nicolaitans and Nicolaus...*, art.cit., p.415.

cosmologiche non deriverebbero da fonti di prima mano, dato che già all'epoca del vescovo di Lione i Nicolaiti erano scomparsi¹.

Clemente Alessandrino *strom.* 2,20,118,3 e 3,4,25,5-26,2 = Dopo una breve allusione in 2,20,118,3 alla setta che pretende discendere da Nicola e ispirarsi al detto *δεῖ παραχρῆσθαι τῇ σαρκί*, per cui Clemente li paragona ai Cirenaici di Aristippo, il brano principale consacrato alla questione è 3,4,25,5-26,2. Quivi l'Alessandrino narra che il diacono, sposato ad una gran bella donna e tormentato dalla gelosia per lei, ne fu rimproverato dagli apostoli; si decise quindi a portarla nel mezzo dell'assemblea e a concederla in matrimonio (il testo è esplicito a questo proposito) a chi la volesse. Quindi i Nicolaiti pretenderebbero di conformare il loro comportamento a questo esempio e al detto di cui sopra, fattori che li spingerebbero pertanto alla fornicazione. Certo, l'esempio offerto da Nicola nell'aneddoto non ha molto a che fare con la fornicazione, bensì piuttosto con il distacco spirituale dalle passioni. Clemente si affretta quindi ad aggiungere di essersi informato al riguardo e di avere appreso che non solo il diacono non sposò mai alcun'altra donna, ma che anche per quanto riguarda i suoi figli, le figlie invecchiavano vergini, mentre il maschio rimase incorrotto. Ne ricava dunque che il detto di cui sopra è da intendersi in senso ascetico. Anche se la storicità dell'aneddoto è inverificabile, il racconto è almeno coerente e i dati sulla famiglia di Nicola sembrano plausibili (ricordano però il caso di Filippo).

Secondo Amann, esso potrebbe anche risalire ad una fonte precedente Clemente (che amava questo genere di narrazioni), ed essere stato inventato per giustificare il contrasto tra la fama dei Nicolaiti e quella di Nicola². Prigent ha studiato diffusamente il detto attribuito a Nicola da Clemente Alessandrino: *δεῖ παραχρῆσθαι τῇ σαρκί*. La costruzione al dativo implica il significato «abusare di»; nel caso della valenza «disprezzare», il verbo abbisogna del caso genitivo o accusativo. Clemente (*strom.* 2,20,118 e 3,4,25,5-26,2) interpreta quindi il verbo nel secondo senso, ma la costruzione è quella del primo. Prigent conclude che la storia doveva circolare tra gli eresiologi in varie versioni (tra cui quella di Epifanio), di solito con il proposito di squalificare il povero Nicola; d'altronde, l'accusa di licenza sembra apparire poco per volta a partire dalle parole dell'*Apocalisse* sulla fornicazione e in un contesto polemico. In ogni caso, viene spesso citata l'intenzione ascetica (presunta come più probabile anche per l'interpretazione della massima), che potrebbe radicarsi in un dualismo gnostico ed antisomatico ed essere originaria³. Forse è tuttavia più sensato pensare, con Goguel, ad un'invenzione apologetica a un'epoca in cui il termine *porneia* era ormai compreso in maniera equivoca⁴. Anche Räisänen pensa ad un frutto della fantasia, volto a giustificare i dati neotestamentari⁵.

Tertulliano, *Marc.* 1,29,2 = Descrive i Nicolaiti come *adsertores libidinis atque luxuriae*, ovviamente sulla base del Nuovo Testamento⁶. Inoltre, dato che li definisce *aliqui Nicolaitae*, ciò implica che Tertulliano non li conosce direttamente. La setta non ha quindi mai raggiunto l'Africa.

Tertulliano, *pud.* 19,1-6 = parla solo di Jezabel e commenta quanto scritto nell'epistola di Tiatira.

Tertulliano, *praescr haer.* 33,10 = Identifica i Nicolaiti del suo tempo con i Cainiti⁷. A differenza di quanto asserito da Harnack¹, ritengo, come affermato sopra, che Tertulliano non avesse una

¹Cfr. E. Amann, *Nicolaites*, art.cit., p.504.

²Cfr. E. Amann, *Nicolaites*, art.cit., p.504.

³Cfr. P. Prigent, *L'hérésie asiatic et l'église confessante...*, art.cit., pp.14-16.

⁴Cfr. M. Goguel, *Les Nicolaites*, art.cit., p.14.

⁵Cfr. H. Räisänen, *The Nicolaitans...*, art.cit., p.1625.

⁶Cfr. R. Braun ed., *Tertullien. Contre Marcion. Livre I* (SC 365), Paris, CERF, 1990, p.240.

⁷La lezione *Caina* è proposta da Harnack, dato che una parte dei mss. ha *Gaiana*, un'altra *Cainana*; cfr. R.F. Refoulé-P. De Labriolle ed., *Tertullien. Traité de la Prescription contre les hérétiques* (SC 46), Paris, CERF, 1957, p.134.

conoscenza diretta dei Nicolaiti: quindi, la sua identificazione di essi con i Cainiti può semplicemente provenire dall'analogia fondata sull'antinomismo che era attribuito ad entrambi i gruppi: senza dimenticare che i Nicolaiti del tempo di Tertulliano sono altra cosa da quelli dell'*Apocalisse*. Anche Prigent dà un'importanza notevole al legame coi Cainiti, ma ammette che Tertulliano non conosce i Nicolaiti personalmente².

Ps.Ippolito, elench. 7,36,3 = Anche qui Nicola il diacono è ritenuto alla base di gran parte dell'insegnamento gnostico: il resto della breve notizia ripete quanto asserito nell'*Apocalisse* e, quindi, in Ireneo. Quivi Nicola è situato tra Teodoto e Cerdone.

Ps.Tertulliano, haer. 1,6 = La notizia dipende dal *Syntagma* di Ippolito. Essa crede alla colpevolezza del diacono Nicola; quindi aggiunge che l'insegnamento della setta è in gran parte osceno e relativo al desiderio provato dalle tenebre per la luce. Da queste oscenità sarebbero nati vari eoni, demoni, dei e sette spiriti, ma lo Ps.Tertulliano si lascia purtroppo prendere dal pudore per cui non aggiunge niente a queste vaghe allusioni, se non la citazione dall'*Apocalisse*. Difficile costruire qualcosa su notizie tanto vaghe e che non sembrano assolutamente di prima mano³. Precede Basilide, seguono gli Ofiti (che poi sarebbero i Perati)⁴. Secondo Hilgenfeld, le notizie derivanti dal *Syntagma* di Ippolito alludono ad una dottrina affine a quella barbelo-gnostica e appartenente a quella divenuta poi ofitica⁵.

Vittorino di Pettau, Ap. 2,1 = I Nicolaiti sarebbero una setta che deriva il suo nome dal diacono Nicola: gl'idolotiti venivano esorcizzati per essere mangiati, quindi a chi aveva praticato la fornicazione veniva accordato il perdono l'ottavo giorno. Secondo Harnack, Vittorino adegua la situazione dei Nicolaiti alle condizioni della Chiesa e della penitenza nel III sec., quindi alla sua epoca⁶.

Epifanio, haer. 25 = È la versione, in senso peggiorativo, dell'aneddoto riportato da Clemente Alessandrino: questa volta il geloso Nicola non solo non è in grado di mantenere la castità a contatto di una moglie molto bella, ma, addirittura, comincia a predicare che le relazioni sessuali sono necessarie per la vita eterna, a propagare errori dottrinali e a maltrattare la donna per via della sua patologica gelosia. Tuttavia, il resto della notizia indulge ad una vera e propria fabulazione: Epifanio attribuisce a Nicola le origini di una valanga di sette, Gnostici, Fibioniti, Borboriti ecc., riportando quindi, senza alcun rigore metodologico e autentico collegamento, alcuni punti della loro dottrina (tra di esse si trova, a 25,5,1, qualcosa di analogo a quanto reperito nello Ps.Tertulliano, che ha sfumature gnostiche, ma è troppo generico per poter essere analizzato). In tal senso, l'eresiologo sembra essersi concesso, come spesso avviene, l'accumulo di più fonti.

Amann distingue le fonti patristiche in due rami: quello occidentale, capitanato da Ireneo e Ippolito, secondo cui Nicola sarebbe l'eresiarca della setta che, a sua volta, sarebbe scivolata non solo in pratiche licenziose e idolatriche, ma anche in dottrine dualistiche e cosmologiche protognostiche; l'altro, orientale, che cerca di scagionare Nicola e in cui Amann assembla Clemente, Eusebio, Teodoreto e le *Costituzioni apostoliche*; al suo interno, non si riportano notizie di carattere dottrinario, bensì solo relative ad una licenza morale che sarebbe nata equivocando sulle reali

¹Cfr. A.Von Harnack, *The Sect of Nicolaitans and Nicolaus...*, art.cit., p.415. L'autore costruisce troppo sui passi tertulliani e dimentica, o ignora, che l'assimilazione degli eretici di Gd. 11 a Caino deriva dalla tradizione post-biblica e targumica su Caino come proto-eretico.

²Cfr. P.Prigent, *L'hérésie asiatic et l'église confessante...*, art.cit., p.13.

³Con buona pace di A.Von Harnack, *The Sect of Nicolaitans and Nicolaus...*, art.cit., p.416, che forse non ha tutti i torti ad intravedere qui del dualismo, ma esagera quando pensa al dualismo di origine iranica.

⁴Cfr. capitolo sugli Ofiti, pp.384-409.

⁵Cfr. A.Hilgenfeld, *Die Ketzergeschichte...*, op.cit., p.408.

⁶Cfr. A.Von Harnack, *The Sect of Nicolaitans and Nicolaus...*, art.cit., pp.416-17.

intenzioni del diacono. Epifanio ha solo fuso le due linee, ma volgendo l'aneddoto al biasimo, tanto più che la sua prospettiva dell'intera faccenda era quella di un monaco, interessato prevalentemente alla questione dell'ascetismo: dall'orrore suscitato dall'abbandono dei voti, Epifanio ne deduce anche il collegamento con dottrine gnostiche disperate e, ai suoi occhi, analogamente orripilanti¹. L'unica notizia di valore che possiamo dedurre da Epifanio è forse che, in qualche modo, egli si rifà ad una tradizione secondo cui Nicola si porrebbe alle origini di un percorso terminato poi con la nascita di una vera e propria nebulosa gnostica.

Eusebio, *hist.eccl.* 3,29,1-4 = A parte la citazione da Clemente Alessandrino, Eusebio ricorda che i Nicolaiti sono durati poco, che risalgono all'epoca apostolica (al termine della vita dell'apostolo Giovanni, di cui si ricorda poco sopra l'episodio con Cerinto) e che la loro pretesa di discendere da Nicola è falsa. Credo che la notizia sulla loro breve durata sia degna di tutto rispetto: vari studiosi argomentano che la setta si estinse presto². Come osserva pertinentemente Walter, né Ignazio, né Giustino fanno allusione ai Nicolaiti³: ma ciò potrebbe pure essere dovuto ad un partito preso, oppure ad una scarsa disponibilità di notizie in merito.

Girolamo, *epist.* 14,9 = In una lista di cattivi esempi, quali Giuda, troviamo Nicola, l'iniziatore, stando a Girolamo, degli Ofiti.

Girolamo, *epist.* 133,4 = breve menzione di Nicola in un rapido catalogo di eresie: è detto *omnium immunditiarum repertor, choros duxit femineos*. Si noti che l'enfasi è tipica di Gerolamo, mentre che il contesto mostra ben poca stima per quelle "donnette" che si lasciano trasportare da ogni vento di dottrina: perciò il catalogo menziona i rapporti sussistenti tra donne ed eresiarchi con tendenza alla misoginia.

Girolamo, *epist.* 147,4 = Ancora in una lista di discepoli pervertiti, come Giuda, troviamo Nicola, qui detto iniziatore degli Ofiti. È evidente che la notizia viene ripetuta da Gerolamo in maniera *standard*: è difficile dire da dove essa provenga, tuttavia l'autore ne sembra sicuro. Secondo Amann, Girolamo potrebbe dipendere da Epifanio⁴; secondo Hilgenfeld, Gerolamo segue Ippolito ed Ireneo⁵.

***Const.Ap.* 6,8,2** = Questa breve allusione è un poco più sostanziosa di quanto sia stato osservato dagli studiosi: infatti, essa afferma:

...Altri si danno alla fornicazione senza pudore, come quelli che oggi sono chiamati erroneamente Nicolaiti.

La testimonianza stabilisce quindi una netta distinzione tra i Nicolaiti di *oggi* e quelli del passato (evidentemente, quelli menzionati nel Nuovo Testamento); implicitamente, ciò potrebbe anche sconfiggere il legame con Nicola e rimandare ad un gruppo residuo del IV sec.

Ps.Ignazio, *Tr.* 11,2 = La redazione lunga delle epistole dello Ps.Ignazio dovrebbe risalire al IV sec. In un elenco di eretici da evitare, dopo gli Ebioniti e prima di Teodoto, lo Ps.Ignazio consiglia di fuggire *quoque et illos immundissimos falsi nominis Nicolaitas, amatores libidinis, malos*

¹Cfr. E.Amann, *Nicolaites*, art.cit., p.504.

²Cfr. ad es. H.Räisänen, *The Nicolaitans...*, art.cit., p.1632.

³Cfr. N.Walter, *Nikolaos, Proselyt aus Antiochien, und die Nikolaiten in Ephesus und Pergamon. Ein Beitrag auch zum Thema: Paulus und Ephesus, Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft* 93(2002), pp.200-26, in questo caso, p.201, nota 4. A dire il vero, Ignazio ignora anche Giovanni, il che ha lasciato perplessi vari studiosi: cfr. C.Trevett, *The Other Letters to the Churches of Asia: Apocalypse and Ignatius of Antioch, Journal for the Study of the New Testament* 37 (1989), pp.117-35 (124).

⁴Cfr. E.Amann, *Nicolaites*, art.cit., p.505.

⁵Cfr. A.Hilgenfeld, *Die Ketzergeschichte...*, op.cit., p.410.

calumniatores; un'aggiunta spuria al testo afferma: *non enim talis fuit Apostolorum minister Nicolaus*¹. Quindi viene smentita la notizia che Nicola sia l'eresiarca della setta, cui è attribuito un comportamento libertino e calunniatore (ovviamente, in riferimento alla verità di fede).

Teodoreto, *haer.* 3,1 = Riprende l'aneddoto di Clemente su Nicola, nonché le notizie sulla famiglia di lui e l'idea che i Nicolaiti avrebbero avvocato a sé la comunanza delle donne fraintendendo le intenzioni del diacono. Secondo Hilgenfeld, l'eresiologo dipende dalla linea comprendente Ireneo, Clemente ed Ippolito (*Syntagma* ed *Elenchos*)².

Giovanni Cassiano, *conl.* 18,16,6 = menziona Nicola, assieme a Giuda, come esempio di discepolo la cui fede si è pervertita. Afferma che alcuni negano si tratti del diacono, ma l'autore sembra più incline a credere il contrario. Cassiano sembra recuperare una notizia simile a quella di cui disponeva Girolamo.

Filastrio, *haer.* 33 = la notizia, è noto, discende dal *Syntagma* di Ippolito. A parte la menzione del povero Nicola e l'accusa a lui rivolta di essersi allontanato dall'insegnamento apostolico, Filastrio afferma che da Nicola hanno tratto origine gli gnostici: alcuni venerano Barbelo e Norea, altri Jaldabaoth, altri un certo Calacaun. Poi Filastrio introduce una versione abbreviata del racconto genesiaco, con lo spirito che divide le tenebre, l'abisso e l'acqua tipici del caos primordiale, per riportare la dottrina secondo cui da queste tenebre sarebbero derivati quattro eoni, quindi da questi ultimi altri quattro. A destra è la luce, a sinistra le tenebre (un tratto questo tipicamente gnostico e dualistico); quindi, da due individui non ben specificati (ma *illa mulier* potrebbe essere Eva) nascono dei, uomini, angeli e sette demoni (si ricordi che sette sono solitamente i figli di Jaldabaoth). Segue la menzione di profeti e di visioni, non meglio specificati. La notizia di Filastrio è quanto mai confusa e vaga, tuttavia riporta lacerti di sapere gnostico che paiono essere pervenuti all'autore in modo molto incerto. Si noti che la notizia si trova tra Basilide e i seguaci di Giuda (Cainiti).

Ps.Agostino, *haer.* 5³ = La notizia, stando ad Amann, dipenderebbe da Epifanio. Infatti troviamo le solite allusioni vaghe: Nicola era uno dei sette diaconi e, afflitto dalla gelosia per la moglie, la lasciò a chi voleva; di qui sarebbe nata una setta che praticava la comunione delle donne. Essa pratica il paganesimo e accetta di consumare gl'idolotiti; ha una cosmologia fantasiosa, piena di nomi barbari (evidentemente degli eoni); la creazione, infine, non è attribuita a Dio, bensì a degli angeli (*potestates*).

Giovanni Damasceno, *haer.* 25⁴ = Ripete la derivazione dal diacono Nicola, la notizia di Epifanio secondo cui quest'ultimo avrebbe indulto alla lascivia per gelosia di sua moglie, quindi accenna al fatto che egli avrebbe insegnato storie su Prounikos, Caulacauch e altri nomi di eoni del genere. La setta è situata dopo i Basilidiani e prima degli Gnostici.

Nicola sì o Nicola no?

Come si è visto, le notizie eresiologiche ammontano a ben poco: il nucleo principale risale all'esegesi neotestamentaria, mentre altre vaghe notizie sembrano connettere incerte tracce di credenze arcontiche agli sviluppi della setta. Tali fioriture però, così come l'aneddoto su Nicola risultano però di ben poco aiuto e inaffidabili.

¹Cfr. W.Cureton, *Corpus Ignatianum: A Complete Collection of the Ignatian Epistles, genuine, interpolated, and spurious*, London, Rivington, 1849, p.84.

²Cfr. A.Hilgenfeld, *Die Ketzergeschichte...*, op.cit., p.410.

³Cfr. PL 42,26.

⁴Cfr. PG 94,692.

Innanzitutto: i Nicolaiti derivano da Nicola oppure no? Ovviamente, non abbiamo molti punti d'appoggio per offrire una risposta al quesito, per cui quest'ultima può essere indifferentemente o sì o no. Dopo l'ingenuità evidente di Von Harnack, che credeva indiscriminatamente alla testimonianza di Ireneo e Clemente, per cui i Nicolaiti discenderebbero irrefutabilmente da Nicola¹, è necessario fare alcune considerazioni. Innanzitutto, Nicola deve avere toccato il suo *floruit* più o meno all'epoca della morte di Stefano, quindi intorno al 36 d.C.: la sua attività si sarà dunque estesa cronologicamente non oltre la caduta di Gerusalemme. Ritengo pertanto difficile sostenere che egli sia il fondatore di un gruppo attestato alla fine del I sec., in una situazione ecclesiale ormai abbastanza differente (anche se discendente da quella precedente). Anche nel caso che qualche legame fosse esistito, dubito fortemente che Nicola possa avere inteso il rapporto con il paganesimo nella maniera dei Nicolaiti, che corrispondono ad una problematica più tardiva². Non bisogna inoltre dimenticare che, nonostante l'intensa mobilità cui indulgevano i cristiani del I sec.³, Nicola, dopo Gerusalemme, deve essere stato ad Antiochia, che non è esattamente dietro l'angolo per dei cristiani residenti in Asia Minore.

In secondo luogo, Nicola era un proselito, probabilmente l'unico nel gruppo dei diaconi⁴. Ora, anche se è vero che Nicola risulta attivo nelle celebre cerchia degli Ellenisti e che questo, oltre al suo stesso essere proselita, può averlo invitato ad un atteggiamento più liberale nei confronti dei non Israeliti, non si può dimenticare tuttavia che il fatto di essere proselito implicava necessariamente l'appartenenza formale al popolo eletto. Quindi, un conto è assumere un atteggiamento liberale che, all'epoca, poteva possedere pure un Filone, un conto è far risalire ad un proselito pratiche sincretistiche che, oltre alla manducazione degli idoli, scivolavano praticamente nell'idolatria. Perché, ricordiamolo, credo che esista una differenza d'intensità tra la problematica esposta in *1Cor.* 8 e quella dell'*Apocalisse*: l'insistere del veggente sulla *porneia* induce a vedere nel rischio rappresentato dalle carni offerte agli idoli qualcosa di ben più profondo e pericoloso che non la scissione tra "deboli" e "forti" (per quanto preoccupante essa fosse) in una comunità paolina come Corinto⁵. Inoltre, l'epistola di Tiatira invita a prendere in considerazione il pericolo di deviazioni dottrinali vere e proprie. Il rischio dietro l'angolo è quello del sincretismo e dubito che ciò possa essere ascritto ad un proselito. Tuttavia, proprio la posizione di proselito di Nicola potrebbe avere suscitato della diffidenza intorno a lui, una diffidenza amplificatasi nella tradizione negativa poi sorta a sue spese.

A questo punto, rimangono poche alternative: se Nicola non ha avuto un influsso diretto sui Nicolaiti della fine del secolo (il che sembra probabile), il problema della sua relazione con essi risulta secondario. O ci troviamo davanti ad un omonimo (cosa possibile e pericolo corrente nella letteratura cristiana antica)⁶, oppure, ammettendo che Ireneo avesse accesso a delle tradizioni, specie orali, non completamente campate in aria, Nicola può essere stato alle origini di una chiesa più "liberale", magari vicina a quella paolina, ma la cui problematica, all'epoca del diacono, si limitava a quanto possiamo osservare in *1Cor.* 8; di seguito, una parte di essa avrebbe deviato verso un vero e proprio sincretismo, un pericolo però nell'aria⁷. Da questo punto di vista resta più

¹Cfr. A.Von Harnack, *The Sect of Nicolaitans and Nicolaus...*, art.cit., p.418. Contra M.Goguel, *Les Nicolaïtes*, art.cit., p.13.

²Cfr. M.Goguel, *Les Nicolaïtes*, art.cit., p.15, che rileva pure la frequenza del nome Nicola.

³Cfr. la parte sociale, pp.486-96.

⁴Così, ad es., A.Von Harnack, *The Sect of Nicolaitans and Nicolaus...*, art.cit., p.417. Alcuni studiosi sottolineano che Nicola è un nome greco, ma, così facendo, dimenticano che anche Filippo, Andrea, Stefano ecc., sono nomi ellenici, portati da apostoli oppure diaconi di indubbia ascendenza semitica.

⁵H.J.Klauck, *Das Sendschreiben nach Pergamon...* art.cit., pp.169-70 è tra coloro che ritengono i Nicolaiti appartenere alla scia dell'insegnamento paolino, sulla via che conduce allo gnosticismo.

⁶Cfr. H.Räisänen, *The Nicolaitans...*, art.cit., p.1625.

⁷Su queste basi, H.Räisänen, *The Nicolaitans...*, art.cit., p.1632 ritiene *not implausible* la relazione eventuale tra Nicola e i Nicolaiti: Nicola avrebbe potuto farsi portatore di una visione più liberale delle carni consacrate agli idoli, analogamente a quanto gli Ellenisti possono aver fatto nella sua nativa Antiochia riguardo alle restrizioni alimentari giudaiche.

convincente e non del tutto gratuito Brox che, già qualche decennio fa, tentava di giustificare il nome della setta richiamandosi all'abitudine gnostica di appoggiarsi a tradizioni parallele a quelle apostoliche, per cui sarebbero stati i settari stessi, come lo studioso desumeva dalle fonti eresologiche, a farsi chiamare Nicolaiti per connettersi al nome di un personaggio della Chiesa primitiva e prossimo agli apostoli¹.

Il nocciolo del problema

Apparentemente, i Padri che hanno discusso sui Nicolaiti non li conoscevano direttamente: di solito, le loro (breve) esposizioni paiono illazioni desunte dalle parole dell' *Apocalisse*²; a ciò si aggiungono dati probabilmente desunti da altre sette gnostiche (argomentazioni cosmologiche oppure riguardanti la resurrezione)³.

Sicuramente si trattava di cristiani che vivevano all'interno della loro comunità, altrimenti non si comprende come mai Balaam e Jezabel vengano tollerati in esse senza suscitare lo scandalo che il Veggente si aspetterebbe⁴. Si ha pure l'impressione che la loro colpa fosse ben più sottile e capace di passare inosservata di una semplice licenza morale: altrimenti, come qualcuno ha osservato, essi non sarebbero stati così ben tollerati in comunità come Pergamo e Tiatira⁵. È tuttavia interessante la proposta di Müller e di E.Schlusser Fiorenza di vedere nei Nicolaiti un legame con gli apostoli itineranti di Ap. 2,26: in effetti, la pratica ecclesiale dell'epoca contemplava questo tipo di predicazione, che doveva rappresentare anche il vettore principale delle idee, per quanto eterodosse esse fossero.

È stato ripetuto di continuo che la manducazione di carni sacrificate agl'idoli era un pericolo ricorrente per i cristiani convertiti dal paganesimo nelle grandi città dell'Impero Romano: non solo era possibile trovare tali carni mischiate alle altre al mercato, il che, come osserva Löhr, avrebbe costituito forse un rischio minore, almeno per i poveri che non potevano permettersi sovente tali cibi; ma, soprattutto, come già ricordato, il corso della vita sociale imponeva la partecipazione a feste e cerimonie, specie nelle associazioni di categoria e lavorative, cerimonie in cui sacrifici agli dei e partecipazione ai banchetti connessi erano pressoché d'obbligo⁷. Un problema del genere, per esempio, era assai vivo a Tiatira, città che si distingueva solo per il proprio artigianato e per il gran

¹Cfr. N.Brox, *Nikolaus und die Nikolaiten, Vigiliae Christianae* 19 (1965), pp.23-30. L'idea è sostanzialmente la stessa di A.Hilgenfeld, *Die Ketzer Geschichte...*, op.cit., pp.410-11 e di A.Von Harnack, *The Sect of Nicolaitans and Nikolaus...*, art.cit., che si appoggia alla testimonianza di Ireneo. È da rifiutare, tuttavia, come inverificabile, l'affermazione di quest'ultimo studioso secondo cui i Nicolaiti avrebbero fatto riferimento all'aneddoto narrato da Clemente per reclamare la loro falsa derivazione da Nicola. H.Räisänen, *The Nicolaitans...*, art.cit., pp.1625-26 ammette questa possibilità, ma considera la figura di Nicola piuttosto insignificante.

²Cfr. E.Amann, *Nicolaïtes* art.cit., p.505; H.Räisänen, *The Nicolaitans...*, art.cit., pp.1623-24; H.Kraft, *Die Offenbarung des Johannes*, op.cit., p.74 (che mette addirittura in dubbio la loro esistenza); C.K.Barrett, *Gnosis and the Apocalypse of John*, art.cit., pp.138-39; G.B.Caird, *A Commentary on the Revelation...*, op.cit., p.31.

³Cfr. H.Räisänen, *The Nicolaitans...*, art.cit., p.1623.

⁴ Cfr. E.Schlusser Fiorenza, *Apocalyptic and Gnosis...*, art.cit., p.568; H.Räisänen, *The Nicolaitans...*, art.cit., pp.1614-17. Di certo, una profetessa apprezzata in una comunità non poteva darsi alle orgie apertamente. Si tratterebbe in questo caso di *hiding vice beneath a cloak of respectability...John may not intend to assert that concrete sexual transgression had taken place, but the ambiguous nature of his insinuating language suits his polemical purpose well...* (cit.p.1615).

⁵A Efeso i Nicolaiti continuano ad essere una minaccia, ma sono stati respinti: forse essi appartenevano ad una chiesa domestica ben definita; cfr. P.Trebilco, *The Early Christians in Ephesus...*, op.cit., pp.308-9.

⁶Cfr. U.B.Müller, *Die Offenbarung des Johannes*, op.cit., p.102; E.Schlusser Fiorenza, *Apocalyptic and Gnosis...*, art.cit., p.567. Una posizione analoga in D.E.Aune, *The Social Matrix of the Apocalypse of John*, art.cit. Trebilco scinde i due gruppi in quanto i Nicolaiti appartengono al presente, i falsi apostoli al passato e anche sulla base della grammatica dei versetti in merito: cfr. P.Trebilco, *The Early Christians in Ephesus...*, op.cit., p.302. Tuttavia, la pratica itinerante era ovviamente (come ripete più volte l'autore stesso nel suo libro) tipica del cristianesimo delle origini.

⁷Cfr. H.Löhr, *Die „Lehre der Nikolaiten“*..., art.cit., pp.46-47, che offre un buon trattamento della questione.

numero di associazioni professionali; come afferma Räisänen, i membri della comunità soggiogati da Jezabel devono avere goduto di una vita abbastanza prospera¹.

Non è quindi arduo comprendere che la prima preoccupazione nell'animo del Veggente è il pericolo del sincretismo, un rischio d'altronde ovvio in comunità nate in terra pagana e da convertiti del luogo. Se la parola *porneia* è da intendere, come osservato da più parti, soprattutto in senso biblico come metafora dell'idolatria, l'aspetto del libertinismo sessuale ne risulta grandemente ridimensionato, se non del tutto eliminato (preferisco comunque mantenere la possibilità di eccessi del tutto occasionali, data la compromissione del gruppo Nicolaita con il mondo pagano). Al tempo stesso, il riferimento alla *porneia* aiuta a situare meglio il rischio rappresentato dalla manducazione degli'idolotiti, un problema che superava ormai gli orizzonti immediati della questione già sollevata dalla comunità paolina di Corinto. D'altronde, dato che in 2,14 e 2,20 l'ordine di enunciazione di fornicazione e idolotiti differisce, Trebilco ne deduce una leggera differenza di significato tra i due termini e, sottinteso al vocabolo *porneia*, un più netto coinvolgimento nel culto pagano che la semplice manducazione delle carni offerte agli dei². Nelle parole di Aune:

*The conflict is not really over immorality and the eating of sacrificial meat alone, but over the stance toward cultural and religious accommodations which these practices symbolize.*³

L'interrogativo principale era quindi quello dell'inculturazione, per usare un termine contemporaneo, cioè di come e quanto aprire la Chiesa all'ambiente circostante. Afferma Trebilco:

*Christians, particularly gentile Christians, clearly grappled with the question of which pagan customs they could be involved in for the sake of economic survival or simple sociability. Pagan religions pervaded virtually all spheres of city life.*⁴

I Nicolaiti avranno senz'altro premuto per un grado di apertura maggiore di quello accettato dal Veggente. Sempre secondo Trebilco, dato che la religione pagana constava più di riti che di formule di fede, costoro possono avere sostenuto che, essendo gli dei inesistenti, la partecipazione a tali rituali non comportava un'apostasia. Tale possibilità avrebbe migliorato i rapporti della comunità con l'esterno, evitato eventuali persecuzioni e persino incoraggiato l'evangelizzazione⁵. Sostiene Prigent:

*La grave question que les Nicolaites posent aux chrétiens semble décidément être celle de la possibilité d'un compromis, d'un modus vivendi avec le monde païen. En réponse à cette tentation de relativiser toute fidélité et d'affirmer l'indifférence ou la futilité de tous les courages incarnés, l'auteur des Lettres aux Eglises réagit avec une netteté tranchante: le monde idolâtre, qui prétend faire de tous les hommes ses sujets, est animé par satan.*⁶

Giovanni rifiuta ogni compromesso con la società pagana: in effetti, tutta la sua opera è una lunga requisitoria contro di essa, in continuità con la polemica antinicolaita⁷. Il Veggente difatti non è tanto preoccupato dalle ripercussioni dottrinali dell'insegnamento nicolaita, quanto dalle sue conseguenze pratiche e morali: tra di esse, il possibile rifiuto del martirio, della testimonianza con la

¹Vari dei commentari citati sopra riportano delle notizie in merito: cfr. in particolare H.Räisänen, *The Nicolaitans...*, art.cit., pp.1610-19.

²Cfr. P.Trebilco, *The Early Christians in Ephesus...*, op.cit., p.313.

³Cfr. D.E.Aune, *The Social Matrix of the Apocalypse of John*, art.cit., cit.p.28.

⁴Cfr.P.Trebilco, *The Early Christians in Ephesus...*, op.cit., cit. p.319.

⁵Cfr.P.Trebilco, *The Early Christians in Ephesus...*, op.cit., pp.321-22.

⁶Cfr. P.Prigent, *L'hérésie asiatic et l'Eglise confessante...*, art.cit., cit. pp.20-21.

⁷Cfr. P.Trebilco, *The Early Christians in Ephesus...*, op.cit., p.325.

propria vita¹. Uno degli studiosi che più ha sottolineato il problema rappresentato, per i cristiani cui si rivolge il Veggente, dal contatto con la società pagana è H.J.Klauck². Cedevolezza nei confronti di quest'ultima, infatti, non significava soltanto manducazione degli idoli e compromissione con l'idolatria, ma anche accettazione di una logica del tutto aliena da quella cristiana e connessa con il culto della ricchezza, del denaro (come nel caso di quei mercanti che accettavano le cerimonie religiose delle corporazioni) e, ovviamente, di quel blasfemo potere imperiale che Giovanni ritrae con i tratti della Bestia.

Non escluderei come assurdo in una comunità cristiana, alla maniera di Löhr, il pericolo della "ripaganizzazione" (*Repaganisierung*)³. Certi pagani possono avere aderito al cristianesimo senza abbandonare del tutto la loro *forma mentis*, un problema che continua a ripresentarsi ancor oggi in paesi come il Brasile o l'Africa. Anche in una comunità prettamente cristiana, esistevano vari modi di far coesistere gli dei pagani con il Cristo: il capitolo sul rapporto tra Perati e culti pagani ha dimostrato che collocare delle divinità greco-romane nella fascia dei demoni e degli arconti era una maniera di mantenerle nel quadro di un insegnamento "cristiano", il che non era del resto molto lontano dalla posizione di Giustino⁴. Inoltre, esisteva la possibilità di considerare personaggi e dei pagani (si pensi ad Ercole) come delle incarnazioni, o, più finemente, delle allegorie, del Cristo: la distinzione tra incarnazione *ante litteram* e allegoria deve essere sfuggita a menti non troppo sottili. Su questa scia, vari autori hanno pensato ai Nicolaiti come a gnostici⁵, o, più verosimilmente, a pregnostici⁶; nello stesso quadro, il parallelo con Corinto è stato suggerito a più riprese. Secondo le opinioni espresse recentemente da Prigent, se è inaccettabile attribuire ai Nicolaiti i tratti sistematici dello gnosticismo così come è correntemente inteso e che può essere solo più tardo, è tuttavia sensato paragonare la problematica qui esposta a quella cui si era trovato confrontato già Paolo a Corinto (cfr. *1Cor.* 8). Tuttavia, rispetto all'epoca di Paolo, Prigent individua nelle vicende della Chiesa microasiatica della fine del I sec.

une aggravation significative. Les "forts" sont décidément rangés dans le camp de Satan et leur religion est proprement assimilée à l'idolâtrie.

Analogamente, osserva Räisänen:

¹Cfr. E.Cothenet, *Les communautés johanniques*, art.cit., p.439.

²Cfr. H.J.Klauck, *Das Sendschreiben nach Pergamon...*, art.cit.

³Cfr. H.Löhr, *Die „Lehre der Nikolaiten“*..., art.cit., pp.48-49.

⁴Cfr. il capitolo relativo, pp.319-49.

⁵L'argomentazione più ampia è quella di E.Schüssler Fiorenza, *Apocalyptic and Gnosis...*, art.cit., ma cfr. anche P.Prigent, *L'Apocalypse de saint Jean*, op.cit., p.142; J.Roloff, *Die Offenbarung des Johannes*, op.cit., pp.50 e 54-55 (definizione allargata a Jezabel a p.57); E.Lohse, *Die Offenbarung des Johannes*, op.cit., pp.25 e 28 e 30; C.H.Giblin, *The Book of Revelation...*, op.cit., pp.53-54; E.Lohmeyer, *Die Offenbarung des Johannes*, op.cit., p.29; M.Rist ed., *The Revelation*, op.cit., p.389 (ammessa come possibilità); G.R.Beasley-Murray, *The Book of Revelation*, op.cit., pp.74 e 86; H.Ritt, *Offenbarung des Johannes*, op.cit., pp.28 e 30; R.H.Charles, *A Critical and Exegetical Commentary...*, op.cit., pp.63-70 (la lascia aperta come possibilità). Von Harnack esagera quando considera i Nicolaiti una setta gnostica libertina, esistita fino al 200 d.C., perfettamente organizzata (!), dotata di un insegnamento molto sviluppato sugli eoni e anche di una dottrina che negava la resurrezione dei corpi: egli appare avere chiaramente indulto al "sincretismo" delle fonti patristiche in merito, senza averle vagliate nella dovuta maniera. Cfr. A.Von Harnack, *The Sect of Nicolaitans and Nicolaus...*, art.cit., p.417.

⁶Cfr. R.P.Boismard, *L'Apocalypse*, op.cit., p.32, nota h (che li avvicina agli oppositori di certe lettere deutero-paoline, come *Colossesi*); H.Kraft, *Die Offenbarung des Johannes*, op.cit., p.74, che la lascia come vaga possibilità; H.B.Swete, *The Apocalypse of St.John*, op.cit., p.38; G.K.Beale, *The Book of Revelation...*, op.cit., p.266; D.E.Aune, *The Social Matrix of the Apocalypse of John*, art.cit., p.29, che rifiuta come anacronistica l'equiparazione dei Nicolaiti a gnostici, e preferisce orientarsi, come già affermato, verso il profetismo.

*...The Corinthians seem to stand at the beginning of the road, some branches of which later led into Gnosticism, and the Nicolaitans may have to be located somewhere along the way. But neither group should be seen as anything like full-blown Gnostics.*¹

Infatti, Paolo e il Veggente sono testimoni di due momenti diversi dello sviluppo della Chiesa: laddove Paolo si trova di fronte a una situazione, per così dire, “immediata”, tipica degli inizi della vita di una comunità di origine pagana, per cui la questione era il comportamento da tenere per i neo-convertiti in circostanze ben circoscritte, il Veggente è confrontato ad un problema di vecchia data, verosimilmente incancrenito e dalle ramificazioni più ampie. Se è vero che la problematica è *comparable*, come afferma Prigent, è vero anche che

*la controverse ne s'est pas seulement aigrie, elle a changé de nature.*²

Penna rincara e pensa alla *tentazione delle soluzioni facili e il rifiuto di rischiare la propria vita per la confessione di fede. In ogni caso, la polemica contro gli idolotiti dice con sufficiente chiarezza che la chiesa di Efeso (di fondazione paolina!) o almeno l'autore del brano ad essa indirizzato si trova ormai su posizioni lontane da quelle dell'apostolo Paolo circa la libertà cristiana in questa materia.*³

Che difatti i Nicolaiti potessero derivare dall'insegnamento paolino è stato già proposto dalla scuola di Tübingen, ma in maniera esagerata e senza sfumature: non solo il cristianesimo asiatico d'impronta giovannea (con cui l'*Apocalisse*, come affermato sopra, ha varie consonanze) si poneva spesso in continuità con quello paolino, per cui sarebbe eccessivo pensare ad un contrapporsi netto dei due orizzonti, ma, soprattutto, lo scarto generazionale autorizza a ritenere che il veggente fosse confrontato non a Paolo, quanto a dei paolini estremisti⁴. Inoltre, la prospettiva che la tesi del

¹Cfr. H.Räisänen, *The Nicolaitans...*, art.cit., cit.p.1628. L'autore studia la questione a fondo assieme a quella della recezione del Decreto Apostolico e realizza che i Corinti possono aver tratto da Paolo un insegnamento più coerente di quello dell'apostolo stesso, sovente incerto e bloccato su di una posizione compromissoria.

²Cfr. P.Prigent, *L'Apocalypse de saint Jean*, op.cit., p.116, da cui provengono le citazioni. Il confronto più estensivo tra la situazione di Paolo a Corinto e quella del Veggente Giovanni è tratteggiato in E.Schlüsser Fiorenza, *Apocalyptic and Gnosis...*, art.cit., che sottolinea pure le somiglianze di pensiero tra i due autori e secondo cui i Nicolaiti sarebbero paragonabili agli “entusiasti” di Corinto. Prigent sembra aver fatto tesoro qui delle critiche di Scobie (C.H.H.Scobie, *Local References in the Letters...*, art.cit., specie p.617) che rifiutava, a giusto titolo, di considerare i Nicolaiti allo stesso livello degli gnostici posteriori, come l'autore francese faceva in P.Prigent, *L'hérésie asiatic et l'Eglise confessante...*, art.cit., p.21. In questo saggio, sulla scia del “sincretismo delle fonti” applicato alle lettere di Ignazio e per cui egli ne fondeva tutte le testimonianze relative a oppositori in un unico gruppo gnostico-giudaizzante, Prigent arrivava a ipotizzare per il gruppo nicolaista una lettura giudaizzante dell'Antico Testamento, ma avversa al Demiurgo e dualista! L'articolo di Scobie contiene altre, importanti correzioni alla prospettiva di Prigent, piuttosto scettico al riguardo dei riferimenti concreti reperibili nelle lettere alla vita locale dell'epoca e spesso troppo indulgente nell'allargare il pericolo “gnostico” a tutte le chiese destinatarie, tuttavia senza sostegni testuali. Perciò è esagerato pensare, come hanno fatto alcuni autori, che il Veggente nutrisse delle ansie di carattere “paranoideo” o anche semplicemente bigotto e intransigente, lungi dalla “sottigliezza paolina”: cfr. ad es., H.Räisänen, *The Nicolaitans...*, art.cit., pp.1634-39. Lo scarto cronologico autorizza a intravedere nell'*Apocalisse*, in rapporto alle epistole paoline, un aggravarsi della situazione. Inoltre, piuttosto che il modello “rigido” che vede nelle diverse scuole dell'antichità cristiana altrettante posizioni esclusive l'una dell'altra e in lotta tra loro, è molto più tentante seguire l'avviso di E.Schlüsser Fiorenza, *The Quest for the Johannine School...*, art.cit., p.426, che pensa alla coesistenza di più gruppi e “scuole”, che vivevano fianco a fianco condividendo un patrimonio di tradizioni, ma declinandolo in modi sempre nuovi. Si ricordi anche l'ampia prospettiva ecclesiologica di tono universalista e cosmico tipica delle pagine dell'*Apocalisse*, prospettiva avulsa da ogni ristrettezza fanatica o settaria: su di essa attira l'attenzione E.Cothenet, *Les communautés johanniques*, art.cit., p.437.

³Cfr. R.Penna, *Le tre lettere di Paolo...*, art.cit., cit. p.149. Si noti però che Efeso non è una comunità fondata da Paolo, per cui cfr. il capitolo *ad hoc*.

⁴Cfr. P.Prigent, *L'Apocalypse de saint Jean*, op.cit., p.133; E.Trocmé, *La Jézabel de Thyatire...*, art.cit., vede nella Jezabel di Tiatira una discepolo radicale di Paolo, per cui le “profondità di satana” sarebbero da interpretare alla luce di *1Cor. 2,10*. Cfr. pure P.Trebilco, *The Early Christians in Ephesus...*, op.cit., pp.333-34, che conferma le somiglianze tra

Veggente fosse fanatica ed irrimediabilmente opposta al paolinismo si urta contro la ripresa letterale delle parole del Decreto Apostolico: se esse risalgono ad una tradizione ecclesiale è in questa tradizione ecclesiale, seppure con le particolarità del proprio carattere acceso, che si situa l'estensore dell'*Apocalisse*.

Concludendo :

*Il faut donc admettre au moins la possibilité que l'auteur des Lettres aux Eglises ait fait une réinterprétation du Décret Apostolique et voulu par là-même marquer que l'exigence dernière, sur laquelle il n'est absolument pas possible de transiger quand on se veut chrétien, consiste à rompre d'une manière radicale avec le paganisme idolâtre. Or c'est justement ce que les Nicolaïtes se refusent de faire.*¹

Il pericolo del sincretismo ci porta allora in direzione dello gnosticismo. Già E.Schlüsser Fiorenza ha ricordato che era proprio di questo movimento adattarsi agli usi pagani, per cui ella accorda un forte accento all'opposizione di Giovanni contro l'Impero Romano². I Padri accusano correntemente gli gnostici di accettare gl'idolotiti (cfr. Ireneo, *haer.* 1,6,3; ib. 1,24,5 e 1,28,2) e il paganesimo; inoltre, come osservato sopra, Jezabel alimentava una dottrina le cui "profondità" sono state più volte paragonate a quelle gnostiche. Secondo Trebilco, nessun testo gnostico sopravvissuto riporta il nome "Nicolaiti", ma ciò non sarebbe determinante: se tale denominazione era stata loro attribuita dall'esterno, sarebbe allora logico che essa non venisse riferita nelle opere di riferimento del gruppo. Più fondamentale la seconda obiezione, secondo cui è difficile rinvenire uno gnosticismo formato alla fine del II sec., senza contare l'estrema scarsità dei dati che possediamo in proposito³. Ritengo tuttavia possibile considerare i Nicolaiti come un primo abbozzo embrionale, successivamente sorpassato ed esauritosi, dello gnosticismo fiorito qualche decennio dopo.

È possibile individuare un terreno più preciso per il sincretismo nicolaita? Alcuni hanno tentato varie ipotesi di spiegazione. Heiligenthal ha sostenuto di recente che si tratti di oppositori della prospettiva giudeo-cristiana (fedele al mantenimento dei divieti alimentari), inclini a mantenere una posizione razionalistica ed ellenistica non lontana dal liberalismo di cui diede prova Paolo, una forma di « scetticismo illuminato », che tacciava ogni restrizione di ritualismo⁴. La posizione è interessante, ma troppo generica.

Una proposta più concreta è quella di Bordreuil, che ha pensato ad una setta di carattere sincretistico, nutrita dal paganesimo locale. Per questo ha additato il culto di Artemide e ipotizzato che la parola Nicolaiti derivi dalla radice semitica *NKL*, con cui veniva designata la dea mesopotamica della Luna (*Nikkal*)⁵. Credo che l'autore sia su di una buona strada quando pensa al paganesimo locale; tuttavia, per quanto sia pienamente giustificabile il suo richiamo alla « Artemide degli Efesini », la genesi del termine « Nicolaiti » da lui proposta mi sembra un po' troppo peregrina e fondata su fonti insufficienti e lontane, geograficamente e culturalmente, dall'ambiente microasiatico. Inoltre, bisognerebbe forse cercare la fonte del sincretismo a Pergamo più che ad Efeso, dato che i Nicolaiti furono rigettati nella seconda città (il che potrebbe essere dovuto anche alla forte tradizione cristiana della comunità locale, già sviluppata all'epoca di Paolo), ma erano tollerati a Pergamo ed addirittura bene accettati a Tiatira, la città, tra le sette dell'*Apocalisse*, geograficamente più prossima alla capitale attalide.

“forti” di Corinto e Nicolaiti. D'altro lato, Trebilco (cfr. p.335) osserva la netta distinzione tra Nicolaiti e oppositori delle *Pastorali*.

¹Cfr. P.Prigent, *L'hérésie asiatic et l'église confessante...*, art.cit., cit.p.12.

²Cfr. E.Schlüsser Fiorenza, *Apocalyptic and Gnosis...*, art.cit.

³P.Trebilco, *The Early Christians in Ephesus...*, op.cit., pp.331-32. In ogni caso, non sono da identificare (cfr.p.333) con i falsi giudei di Ap. 2,9.

⁴Cfr. R.Heiligenthal, *Wer waren die Nikolaiten ? Ein Beitrag zur Theologiegeschichte des frühen Christentums, Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft* 82 (1991), pp.133-37.

⁵Cfr. P. Bordreuil, *Qui étaient les Nicolaïtes...*, art.cit.

Ora, se ricerchiamo la fonte del culto sincretista nicolaïta a Pergamo, il miglior candidato non può essere che Asclepio, identificato con il serpente, il che ci porterebbe nella direzione dei Perati, che di questo sincretismo furono verosimilmente portatori. Prima però di parlare di questi ultimi, è necessario analizzare la famosa espressione “trono di satana” di Ap. 2,13. Cosa significa questa frase e il fatto che satana (nientemeno) “risiede” a Pergamo? Le ipotesi si sono moltiplicate, ma rientrano di solito in due o tre filoni principali. Riferimento vago al culto politeistico, ivi fiorente¹, oppure al magnifico altare di Zeus che dominava l’acropoli della città²? Allusione al tempio di Augusto e della dea Roma³, o comunque al culto imperiale che tale tempio rappresentava⁴? Qualcuno ha comunque ipotizzato che satana sia da indentificare con Asclepio, il cui simbolo era il serpente e che poteva apparire ai cristiani come una scimmiettatura di Cristo⁵. Esso era indubbiamente il culto più popolare a Pergamo, tanto che Charles arriva a parlare della città come di una sorta di “ Lourdes dell’Asia”⁶. Swete si è opposto a questa ipotesi, affermando che un culto terapeutico non poteva attirare il biasimo dei cristiani: credo di aver dimostrato ampiamente il contrario⁷. Soprattutto, il fatto che in Ap. 12,9 e 20,2 il diavolo sia identificato con il serpente, fa pensare a Barrett ad un possibile legame della polemica del Veggente con gli Ofiti o Naasseni; sulla scorta dell’epistola di *Giuda*, l’autore pensa anche ai Cainiti. L’ipotesi non viene sviluppata, ma è degna di grande attenzione (anche se, come si è visto più volte, tali sette corrispondono ad una fase più sviluppata dello gnosticismo)⁸. Essa non è incompatibile con quella suggestiva proposta da Wood che, dopo aver visitato i luoghi, si era reso conto come il teatro sovrastante il tempio di Dioniso scavasse la collina della città in maniera tale che, per chi ne giungeva in vista da Smirne,

¹Cfr. J. Roloff, *Die Offenbarung des Johannes*, op.cit., p.54; E. Lohse, *Die Offenbarung des Johannes*, op.cit., p.28; P.E. Hughes, *The Book of the Revelation*..., op.cit., p.43; H. Ritt, *Offenbarung des Johannes*, op.cit., p.27 ;

²Cfr. C.H. Giblin, *The Book of Revelation*..., op.cit., p.57. La sostenitrice principale di questa tesi è però A.Y. Collins, *Pergamon in Early Christian Literature*, in H. Koester ed., *Pergamon. Citadel of the Gods. Archaeological Record, Literary Description, and Religious Development* (Harvard Theological Studies 46), Harrisburg, Trinity Press International, 1998, pp.163-84. L’analisi dell’autrice è molto interessante perché ella parte dal dato di fatto che, nell’antichità, il trono delle divinità, specie in Asia Minore, era consuetamente associato alle alture; inoltre, data l’antipatia nutrita da Giovanni per il potere romano, il “trono di satana” doveva recare le vestigia anche di quest’ultimo. Se il tempio della dea Roma, eretto nel 29 a.C., non è stato ancora localizzato, il Grande Altare, che formava un tutt’uno architettonico con il tempio di Zeus e quello di Atena, era collocato nella zona prominente dell’acropoli, sulle pendici meridionali della collina pergamenica, ed esaltava Zeus che, in età domiziana, era strettamente associato al culto imperiale.

³Cfr. E. Schüssler-Fiorenza, *Das Buch der Offenbarung*..., op.cit., p.75; G.R. Beasley-Murray, *The Book of Revelation*, op.cit., p.84; H. Kraft, *Die Offenbarung des Johannes*, op.cit., p.64; G.B. Caird, *A Commentary on the Revelation*..., op.cit., p.37; H.J. Klauck, *Das Sendschreiben nach Pergamon*..., art.cit., pp.160-61.

⁴Cfr. M. Rist ed., *The Revelation*, op.cit., p.385; H.B. Swete, *The Apocalypse of St. John*, op.cit., pp.34-35 (che però cita anche l’altare di Zeus Soter); P. Prigent, *L’Apocalypse de saint Jean*, op.cit., p.132 (che vede una relazione tra il dominio satanico della città ed il fatto che la chiesa vi abbia resistito anche all’epoca del martirio di Antipa: tale dominio si esplicherebbe quindi mediante la persecuzione); R.H. Charles, *A Critical and Exegetical Commentary*..., op.cit., p.61; H.B. Müller, *Die Offenbarung des Johannes*, op.cit., p.110 (assieme al tempio di Augusto e della dea Roma);

⁵Cfr. T. Zahn, *Die Offenbarung des Johannes*, vol. I, Leipzig, A. Deichertsche Verlagsbuchhandlung Dr. Werner Scholl, 1924, pp.253-63 (Zahn riduce tuttavia l’importanza del culto imperiale, dimenticando che proprio Pergamo, e non Efeso, la capitale della provincia, ricevette per prima il permesso, nel 29, di erigere un santuario alla *Dea Roma*); S.E. Johnson, *Asia Minor and Early Christianity*, in J. Neusner ed., *Christianity, Judaism and Other Greco-Roman Cults. II. Early Christianity* (Studies in Judaism in Late Antiquity 12), Leiden, Brill, 1975, pp.77-145 (144); A. Wikenhauser, *Offenbarung des Johannes*, op.cit., p.38; anche G.B. Caird, *A Commentary on the Revelation*..., op.cit., p.37 ammette che la presenza del tempio di Asclepio a Pergamo può avere avuto un influsso sulla genesi di tale espressione, dato che il serpente è identificato col diavolo nell’*Apocalisse*.

⁶Cfr. R.H. Charles, *A Critical and Exegetical Commentary*..., op.cit., p.60;

⁷Cfr. H.B. Swete, *The Apocalypse of St. John*, op.cit., p.36 e il capitolo sul culto pagano del serpente, pp.247-92.

⁸Cfr. C.K. Barrett, *Gnosis and the Apocalypse of John*, art.cit. Alla luce di quanto esposto in seguito, ritengo che Räisänen non sia giustificato nel ritenere vuota speculazione questa ipotesi: cfr. H. Räisänen, *The Nicolaitans*..., art.cit., p.1621, nota 112.

essa assumeva la forma di un trono, un trono che domina la pianura¹. In tal caso, se la città assume le fattezze di un trono, potrebbe costituire l'ideale "trono di satana", quest'ultimo da intendere come serpente divino. Per quanto riguarda il tempio della *Dea Roma*, di solito considerato l'obiettivo degli strali di Giovanni, non bisogna dimenticare che una tale identificazione con il "trono di satana" non resta priva di difficoltà: infatti, il sito di questo tempio non è stato ancora rinvenuto in maniera inequivoca e solo con qualche dubbio possiamo supporre che esso abbia costituito una sorta di piedistallo per il successivo tempio di Traiano che, questo sì, prese a dominare l'acropoli cittadina a partire dagli inizi del II sec.². Manca quindi la sicurezza che il cuore del culto imperiale troneggiasse effettivamente da una posizione dominante al tempo del Veggente.

Innanzitutto, per approfondire la questione, è necessario controllare le altre menzioni di satana nello scritto. L'*Apocalisse* è di gran lunga il libro neotestamentario in cui questo nome compare di più: ben otto occorrenze contro le quattro di *Matteo*, sei di *Marco*, cinque di *Luca*, una sola di *Giovanni* e due degli *Atti*³. Quella principale è la celebre frase di *Ap.* 12,9, che identifica il grande drago con il "serpente antico", il diavolo e satana e da cui è giocoforza partire; la medesima identificazione viene ripetuta in *Ap.* 20,2, quasi che l'estensore avesse paura che ci si dimentichi dell'equivalenza tra serpente e diavolo. In entrambi i versetti la sequenza è la stessa: il serpente antico, quello genesiaco, è il diavolo e satana, quasi che l'immagine terrena e culturale del demonio non potesse essere altro che il rettile e che sotto le fattezze di questo animale, portato alla ribalta ovviamente dal peccato edenico, si celi l'essere spirituale del nemico. L'ipostasi centrale del diavolo è quindi, per il Veggente, il "serpente antico", il responsabile del peccato originale che ha richiesto la redenzione: e ciò non stupisce, date le conseguenze rovinose della caduta dei progenitori e considerata la centralità della narrazione genesiaca nel pensiero teologico dell'autore.

A parte *Ap.* 20,7, che parla dell'uscita di satana dal suo carcere alla fine dei mille anni, tutti gli altri riferimenti ad esso si trovano nelle sette epistole, ben cinque menzioni in poco meno di due capitoli. Sembra quasi che satana sia una sorta di "ossessione" per il Veggente, che egli non tralasci alcuna occasione per additarne il pericolo imminente ai propri fratelli di fede e che, nel far questo, si eriga, profeta solitario, a proclamare a gran voce una minaccia che egli solo percepisce. Oltre ai due riferimenti dell'epistola di Pergamo (*Ap.* 2,13) che insistono sul fatto che satana in persona abita nella città, anzi, vi ha il suo trono, ed oltre ad *Ap.* 2,24, sulle "profondità di satana", abbiamo un altro celebre riferimento in *Ap.* 2,9, all'inizio dell'epistola a Smirne:

Conosco la tua tribolazione e povertà, ma sei ricco; conosco anche la blasfemia di coloro che affermano di essere giudei, e non sono altro che la sinagoga di satana...

Chi sono questi falsi giudei? Gran parte dei commentatori vi ha visto dei veri giudei, che l'autore dello scritto ritiene ormai indegni dell'appartenenza ad Israele a causa del loro comportamento persecutorio contro il Cristo prima, a danno dei cristiani poi (cfr. il legame tra 2,9 e 2,10), per cui quella di "giudei" era, per usare l'espressione di Trebilco, *a contested label*; costoro perseguitano le chiese dall'esterno, mentre i Nicolaiti sono attivi al loro interno⁴. Bisogna anche ricordare che la

¹Cfr. P.Wood, *Local knowledge in the letters of the Apocalypse*, *Expository Times* 73 (1961-62), pp.263-64.

²Cfr. H.J.Klauck, *Das Sendschreiben nach Pergamon...*, art.cit., pp.158-59.

³Cfr. Institut für neutestamentliche Textforschung und vom Rechenzentrum der Universität Münster, *Computer-Konkordanz zum Novum Testamentum Graece*, Berlin-New York, W.De Gruyter, 1980, p.1690.

⁴Cfr. P.Trebilco, *The Early Christians in Ephesus from Paul to Ignatius* (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 166), Tübingen, Mohr-Siebeck, 2004, cit.p.584 e cfr. anche p.333 (che li distingue dai Nicolaiti); E.Cothenet, *Les communautés johanniques*, art.cit., 438; S.G.Wilson, *Gentile Judaizers*, *New Testament Studies* 38 (1992), pp.605-16, che pensa a dei pagani convertiti al giudaismo; E.Schlüsser Fiorenza, *Apocalyptic and Gnosis...*, art.cit., pp.569 e 572; l'autrice ne ricava ragionevolmente che non è possibile considerare i Nicolaiti come eretici giudaizzanti (un'idea scaturita senza dubbio dalla discussione, spesso confusa metodologicamente, sulle epistole ignaziane). Non a caso, H.Räsänen, *The Nicolaitans...*, art.cit., p.1627 si schiera non solo contro l'identificazione dei Nicolaiti con i falsi giudei, ma anche con gli oppositori di Ignazio; le polemiche nei due ambienti sono completamente

comunità giudaica di Smirne era piuttosto forte e il giudaismo prospero e molto presente nel contesto microasiatico. Cothenet sottolinea anzi che la posizione del Veggente dell'*Apocalisse* è identica, sotto questo aspetto, a quella del Quarto Vangelo:

*L'opposition entre christianisme et judaïsme apparaît comme la lutte entre frères ennemis; elle n'en est que plus implacable!*¹

Ora, se i Perati si autoproclamavano i « veri Ebrei », si fa forte la tentazione di vedere in questa «sinagoga di satana» un gruppo analogo a quello peratico che, per motivi antiggiudaici, avvocava a sé l'appartenenza al vero Israele, ma, al tempo stesso, venerava il Cristo sotto le spoglie del serpente, identico, per Giovanni, al diavolo. In tal caso, ci troveremmo di fronte alla «sinagoga di satana». Tuttavia, esistono alcuni elementi che sconsigliano una tale interpretazione:

1. I Perati sono attestati solo intorno alla metà o poco più del II sec., per cui si rischierebbe l'anacronismo.
2. Questi falsi giudei non sono cristiani, bensì esterni alla comunità².
3. Il Veggente non rimprovera alcuna devianza dottrinale a questi antagonisti, bensì allude alla persecuzione, il che fa pensare piuttosto ai rapporti conflittuali intercorrenti tra cristiani e giudei a cavallo tra I e II sec.
4. I Perati sembrano addirittura presupporre il testo apocalittico in un punto³.
5. I falsi giudei evocati nell'*Apocalisse* sembrano costituire un fenomeno più ampio e meglio attestato di un piccolo gruppo quale quello peratico, abbastanza ristretto: in tal senso, è meglio pensare a dei veri giudei.

È quindi preferibile ribaltare l'argomento: i Perati, più tardi dell'*Apocalisse*, hanno maturato il proprio antiggiudaismo nell'ambiente giovanneo ed apocalittico efesino. Studiosi come Corsini e Lupieri hanno infatti attirato già da tempo l'attenzione sulle tendenze antiggiudaiche dello scritto⁴. L'*Apocalisse* sarebbe pertanto un'opera maturata in un ambiente radicato nella cultura giudaica, ma antiggiudaica ed avverso anche ad una certa forma di paolinismo, comprensivo di « profeti itineranti » e spesso fonte di problemi⁵. La frase di cui sopra (2,13) e che tanto inchiostro ha fatto colare, sarebbe allora da intendere meglio sulla scia di altre analoghe ed altrettanto dure, come Gv. 8,44, oppure *Acta Ioannis* 94. L'antigiudaismo giovanneo può pertanto avere suscitato l'idea di assumere il nome di « veri Ebrei » e dato vita a derivate comparabili a quella della setta peratica. Mi sembra la soluzione più convincente, che quindi permette di confermare, una volta di più, come i Perati facciano parte del solco giovanneo.

Questo implica che, ancora una volta, la menzione di satana rimanda al «serpente antico», responsabile del peccato dell'Eden e dell'omicidio di Caino; è noto, ad esempio, come allusioni a questi due eventi primordiali siano implicite in passi antiggiudaici come Gv. 8,44⁶. Nei versetti sopra ricordati infatti, il motivo del serpente antico= diavolo è intrecciato indissolubilmente a quello del

diverse. Tuttavia, il confronto tra le epistole ignaziane e quelle apocalittiche rimane un soggetto interessante e non ancora sufficientemente studiato: cfr. il tentativo di C.Trevett, *The Other Letters to the Churches of Asia...*, art.cit.

¹Cfr. E.Cothenet, *Les communautés johanniques*, art.cit., cit. p.439.

²Cfr.H.Räsänen, *The Nicolaitans...*, art.cit., p.1606.

³Cfr. la sezione astrologica, pp.294-312.

⁴L'osservazione rimane valida anche se nutro dei dubbi sull'ipotesi, già proposta una ventina di anni fa da E.Corsini e ripresa di recente da Lupieri, secondo cui la « grande prostituta » del cap. 17 non sarebbe Roma, bensì la Gerusalemme di un potere, politico e religioso, corrotto, responsabile della morte del Messia e contrapposta alla Gerusalemme celeste: cfr. E.Lupieri-P.Sacchi-E.Corsini-C.Doglio, *L'Apocalisse di Giovanni...*, art.cit. Al limite, tale simbologia, comunque accattivante, dovrebbe essere compresa in una più ampia, che ricapitoli varie città simbolo del potere terreno, Roma inclusa.

⁵Cfr. E. Lupieri, P.Sacchi, E.Corsini, C.Doglio, *L'Apocalisse di Giovanni...*, art.cit., p.361 (Doglio). L'antipaolinismo è diretto non contro Paolo, ma contro *posizioni cristiane di tradizione paolina, caratterizzate da un'apertura ritenuta eccessiva verso il mondo pagano ellenistico*, cit.p.327.

⁶Cfr. la parte su Caino ed i versetti giovannei, 91-120 e 197-214.

deicidio, ma anche a quello del fratricidio (Caino) e del rifiuto di Dio (Eden): non per nulla, questi “falsi giudei” sono detti perseguitare i cristiani. Pertanto, la menzione della “sinagoga di satana” presuppone ancora una volta il serpente antico; l’identificazione di quest’ultimo con il diavolo rimane pertanto dominante nello scritto apocalittico.

Come abbiamo visto, l’opinione prevalente tra gli studiosi è che Pergamo sia il “trono di satana” per via del culto imperiale provinciale che qui era stato autorizzato per la prima volta. Sotto Domiziano, Efeso ricevette un nuovo culto imperiale provinciale, grazie alla fondazione del tempio degli dei σεβαστοί: S.Friesen, analizzato il valore del neocorato per la società microasiatica coeva, ne conclude che la critica del Veggente non si appunta tanto contro l’imperatore, quanto contro le città microasiatiche ed il loro *milieu*, che impiegavano il culto imperiale come nuovo mezzo di espressione delle proprie rivendicazioni e di coesione sociale, nonché di rappresentatività a livello regionale ed interregionale¹. Giovanni disturba quindi una società intera.

Però, i commentatori non si sono resi conto del fatto che è arduo identificare satana, un agente (stando al profeta) personale ben preciso, con una città come Roma (che difatti è detta Babilonia) o con uno degl’imperatori, dato che, di solito, essi equivalgono a degli agenti in dipendenza da satana (si pensi alla Bestia). Ma non è neanche del tutto coerente identificarlo con un culto, come quello pagano, o con un’istituzione, come quella imperiale². Oltretutto, nelle spiegazioni offerte dagli studiosi in proposito, il termine di confronto del serpente antico rimane vago: si tratta del culto idolatrico, di Roma, dell’istituzione pagana o di che altro? Manca un personaggio che possa fare da vero *pendant* al serpente ed abitare personalmente a Pergamo. A.Y.Collins, pur pensando al Grande Altare di Zeus, afferma giustamente che satana κατοικεῖ a Pergamo, che vi “abita”: il verbo era impiegato consuetamente per la residenza degli dei nel loro santuario³. Appare quindi più ragionevole ripiegare sulla spiegazione che il “trono di satana” non sia altro che il tempio di Asclepio che dominava la città, una delle divinità pagane più ostiche per i cristiani, che la consideravano come una vera e propria scimmiettatura del Cristo e che s’incarnava, per l’appunto, nel rettile.

Nicolaiti e Perati

Nasce allora l’interrogativo sul possibile rapporto tra Nicolaiti e Perati: esiste un legame tra i due gruppi?

1. I Nicolaiti sono evidentemente dei cristiani. I Perati sono, analogamente, dei cristiani, che, nonostante alcune dottrine aberranti, traggono un’ispirazione fondante dalla teologia giovannea del *Logos*.
2. Se la fornicazione è metafora dell’idolatria, l’accusa di libertinismo lanciata da alcune fonti patristiche contro i Nicolaiti, come già osservato, cade automaticamente. Abbiamo altresì analizzato la complessità della questione per quanto riguarda i Perati⁴. Da un lato, le accuse di licenza, specie sessuale, erano *standard* nelle polemiche filosofiche e religiose; d’altro lato, abbiamo visto come l’atto sessuale sia scomponibile in vari elementi, ciascuno dei quali può essere dissociato dagli altri ed assumere un significato religioso diverso. In ogni

¹Cfr. S.Friesen, *The Cult of the Roman Emperors in Ephesos. Temple Wardens, City Titles, and the Interpretation of the Revelation of John*, in H.Koester ed., *Ephesos. Metropolis of Asia. An Interdisciplinary Approach to its Archaeology, Religion, and Culture* (Harvard Theological Studies 41), Valley Forge, Pennsylvania, Trinity Press International, 1995, pp.229-50. L’articolo contiene anche un breve *status* della discussione sul rapporto tra *Apocalisse* e culto imperiale.

²Stranamente, Caird si è reso conto di questa difficoltà, affermando che Roma o gl’imperatori non possono essere che uno strumento di satana: tuttavia, afferma che, servendosi di questi ultimi, satana avrebbe il suo trono a Pergamo e non accetta come primaria la spiegazione centrata su Asclepio. Cfr. G.B.Caird, *A Commentary on the Revelation...*, op.cit., p.37.

³A.Y.Collins, *Pergamon in Early Christian Literature*, p.171. La parte più debole dell’argomentazione della Collins sta forse nel forte peso che essa conferisce all’identificazione tra imperatore e Zeus, equiparato a satana: l’imperatore, non è che la Bestia.

⁴Cfr. il capitolo sull’*enkrateia*, pp.350-83.

caso, l'analisi del testo peratico lascia preferire l'alternativa enkratita. Dobbiamo comunque ricordare che i due gruppi condividevano un atteggiamento di maggiore apertura verso il mondo pagano, il che poteva anche scivolare occasionalmente verso forme di comportamento morale più "tollerante"¹. Ricordiamo inoltre che il Veggente, le autorità cristiane, gli eresiologi, possono avere percepito questo pericolo soggiacente all'attitudine accomodante assunta dai due gruppi nei confronti della vita sociale pagana.

3. La lettera alla comunità di Efeso promette nella chiusa al vincitore di nutrirsi dell'albero della vita, piantato nel Paradiso. Il tema dell'albero della vita, prossimo a quello della croce, era in stretta relazione, nel cristianesimo antico, con i *testimonia crucis*, ed apparteneva quindi ad una serie di immagini cristologiche molto in voga nel II sec., soprattutto in ambito asiatico, come evidenzia l'esempio di Giustino². È ovvio che tali *testimonia* circolavano pure in altri ambienti; tuttavia la loro popolarità in ambito asiatico è indizio di una possibile appartenenza dei Perati (che le hanno impiegate) al medesimo sfondo culturale.
4. I Perati indulgono ad una forma di sincretismo che fonde il cristianesimo al culto di Asclepio, il dio più importante di Pergamo. Giovanni si scaglia contro un gruppo di cristiani che si mostra troppo accomodante con la società pagana circostante, per cui il pericolo del sincretismo si presenta come ben più imminente della semplice manducazione degli idolotiti.

I Nicolaiti, quindi, erano a rischio di sincretismo in una zona, quella di Pergamo ed Efeso, dominata dal culto di Asclepio, quel medesimo che verosimilmente fa dire al Veggente che Pergamo è il "trono di satana". Le comunità summenzionate sono quindi messe direttamente a repentaglio da una realtà religiosa diabolica che trova a Pergamo la propria apoteosi e che il Veggente vede dominata dal "serpente antico". Ora, come dimostrato più sopra, l'ofitismo si lega al culto di Asclepio ed alla generale venerazione di cui il rettile era oggetto, soprattutto in Asia Minore, durante il II sec. Sul versante cristiano, questa venerazione ha prodotto quella che J.Charlesworth ha definito *ophidian christology*. Se è estremamente arduo, anzi avventato, il tentativo di individuare nei Perati dei discendenti diretti dei Nicolaiti (che sembrano inoltre avere costituito un gruppo esclusivamente locale, dalle dimensioni così ristrette, da non sopravvivere sostanzialmente nella memoria degli eresiologi), tuttavia, il sincretismo e la cristologia ofita possono rappresentare un *trait d'union* tra i due ambiti. Ciò significa che i Nicolaiti hanno sviluppato un sincretismo che, localizzato nella zona di venerazione di Asclepio, può avere dato vita al motivo della cristologia ofita (d'altronde scaturito dal Quarto Vangelo), la cristologia raccolta poi dai Perati. Se inoltre ricordiamo come gli gnostici fossero accusati di mangiare idolotiti in Ireneo, *haer.* 1,6,3, possiamo indurne la natura sincretistica di molto gnosticismo; mentre le celebri "profondità di satana" non possono che richiamare Ireneo, *haer.* 2,22,1 e, soprattutto, l'insegnamento naasseno (connesso a quello peratico) di Ps.Hipp.*elench.* 5,6,4. Postulo quindi l'esistenza di una "nebulosa gnostica", all'origine di alcuni motivi quali, in questo caso, la cristologia ofita, localizzata in zona microasiatica (e giovannea) ed all'origine di sette come quella Peratica e quella Naassena. I Nicolaiti si porrebbero quindi alle origini di tale traiettoria, entro un movimento di carattere sincretista.

¹Cfr. G.K.Beale, *The Book of Revelation*....., op.cit., p.250.

²Cfr. pp.32-69.

Ignazio e i suoi oppositori

Le epistole ignaziane, scritte nel corso del viaggio del martire verso Roma, fanno più volte velato riferimento a degli oppositori non ben specificati. Inutile dire che gli studiosi hanno fatto colare fiumi d'inchiostro sulla questione della loro identificazione¹. Essa è rilevante anche per questa ricerca perché sarebbe bene appurare se possa sussistere qualche legame tra di essi, localizzati in Asia Minore, e la corrente gnostica da cui provengono i Perati.

La prospettiva classica: un solo gruppo

La posizione classica è quella rappresentata da Prigent, secondo cui Ignazio si trovò confrontato, per tutto il corso delle vicende richiamate nelle sue lettere, ad un unico gruppo di giudeo-gnosticizzanti². Lo studioso li ritiene cristiani, ancora sottoposti al vescovo, ma doceti, infatuati di angelologia (cfr. *Tr.* 5,2 e *Sm.* 6,1, forse anche il celebre *Mg.* 8,1, avvicinabile a *1Tim.* 4,7 e *Ti.* 1,14), immorali e poco caritatevoli, responsabili di avere introdotto nella comunità delle celebrazioni separate; inoltre, la negazione della Passione li portava a negare ogni valore al martirio. Prigent conclude:

*Même si l'on doit admettre qu'il ne s'agit pas d'une secte organisée, mais plutôt de tendances dont les adeptes ne respectent pas des frontières très nettes, il n'en demeure pas moins qu'il faut accepter comme évidence historique l'existence d'un mouvement d'assez grande ampleur dans le christianisme asiate au début du 2^{ème} siècle. Ce mouvement peut être caractérisé comme une gnose dont le dualisme entraîne une christologie docète, et comme une tendance judaïsante en raison des fondements scripturaires invoqués à l'appui de cette christologie.*³

¹Cfr. C.K.Barrett, *Jews and Judaizers in the Epistles of Ignatius*, in R. Hamerton-Kelly ed.: *Jews, Greeks and Christians: Religious Cultures in Late Antiquity. Essays in Honor of William David Davies*, Leiden: E.J. Brill, pp.220-244, soprattutto pp.220-30 per la storia della questione.

²Cfr. P.Prigent, *L'hérésie asiate et l'Eglise confessante de l'Apocalypse à Ignace*, *Vigiliae Christianae* 31 (1977), pp.1-22. La medesima opinione è ribadita da R.M.Grant, *Jesus after the Gospel. The Christ of the Second Century. The Hale memorial Lectures of Seabury-Western Theological Seminary 1989*, Westminster-Louisville, Kentucky, John Knox Press, 1990, pp.56-58. L'accorpamento degli avversari di Ignazio in un solo gruppo sembra presupposto pure da F.W.Norris, *Ignatius, Polycarp and I Clement: Walter Bauer Reconsidered*, *Vigiliae Christianae* 30 (1976), pp.23-44.

³Cfr. P.Prigent, *L'hérésie asiate et l'Eglise confessante...*, cit.p.7.

Su di una linea analoga si sono posti anche altri studiosi che, di solito, privilegiano nel loro approccio l'associazione tra *Filadelfi* e *Magnesi*. Barnard ritiene che Ignazio rappresenti Antiochia più che l'Asia Minore, una Siria in cui era presente un filone giovanneo (per quanto Ignazio non citi, stando allo studioso, il Quarto Vangelo). L'epistola ai *Filadelfi* e quella indirizzata agli abitanti di Magnesia denunciavano quindi gruppi giudaizzanti, cui *Filadelfi* aggiunge l'accusa di docetismo: ma il linguaggio uniforme farebbe pensare ad un fronte unico e ad una forma di giudeo-docetismo dovuto alla progressiva ellenizzazione del giudaismo. Barnard menziona soprattutto *Phld.* 6,1 e *Mg.* 8,1, che richiamerebbero il confronto con *1Tim.* 1,4 e 4,7; *2Tim.* 4,4; *Ti.* 1,14); *Phld.* 8,2 chiarisce invece che essi si appoggiano all'esegesi veterotestamentaria¹.

Robinson inclina pure verso la tesi del gruppo unico, innanzitutto perché ogni cristiano possedeva all'epoca tendenze giudaizzanti, secondariamente perché intravede negli avversari del vescovo antiocheno tratti gnosticizzanti. Sembra inoltre che questi eretici siano giunti ad una piena separazione solo a Magnesia e Filadelfia: altrove essi sono rimasti nell'alveo della chiesa locale, anche perché solo un nutrito gruppo di persone avrebbe potuto permettere una separazione definitiva. Il cuore del problema deve essere inoltre rappresentato da una cristologia doceta, che minava alla base i presupposti del martirio².

Anche secondo Molland ci troviamo davanti un fronte unico, testimoniato da *Filadelfi* e *Magnesi*. Non si tratta di giudei circoncisi (cfr. *Phld.* 6,1), ma di giudaizzanti molto diversi dagli oppositori di Paolo nel dibattito sulla validità della Legge, come dimostra il linguaggio differente delle due diatribe: in *Mg.* 9,1, il verbo σαββατίζω potrebbe avere un significato generico del tipo "vivere alla giudaica"; inoltre, il fatto che gli avversari facciano riferimento ai profeti esplicita che usano la Sacra Scrittura: in *Phld.* 8,2, i famosi archivi non sarebbero altro che l'Antico Testamento. Non si tratta di giudaizzanti nelle pratiche, bensì di persone che cercano sostegno nella Bibbia alla loro cristologia doceta, forse dei giudei (non cristiani) scettici, alla maniera di quelli con cui aveva a che fare Giustino³.

Johnson, sulla base della forte presenza giudaica nella regione, spiega *Mg.* 9,1 con la pratica del sabato e gli archivi con la Sacra scrittura (cfr. *Phld.* 8,2): a suo avviso, gli oppositori erano forse giudaizzanti gentili (per cui richiama *Ap.* 3,9), magari di tendenza doceta, come Marcione e Cerinto⁴.

Wilson sembra optare per un gruppo di giudaizzanti *God-fearers*, oppure per dei cristiani rifugiatisi sotto l'ala della Sinagoga per opportunismo in tempo di persecuzione: la loro composizione era quanto mai varia e disseminata su vari gradi di adesione al culto ebraico. Quindi, stando a *Phld.* 6,1, esistevano dei non circoncisi (cioè dei pagani) che si richiamavano al giudaismo; il tono delle lettere dimostrerebbe pure che si trattava di fedeli cristiani che annullavano le distinzioni tra i campi. Perciò, lo studioso impiega l'*Epistola di Barnaba*, notoriamente antiggiudaica, per mostrare l'esistenza di un settore del cristianesimo di origine gentile troppo conciliante verso il giudaismo, nonché i capitoli 46-47 del *Dialogo* di Giustino, da cui appare una distinzione tra cristiani che mantenevano usi giudaici e altri che abbandonavano addirittura la Chiesa per la Sinagoga. Più accattivante è il collegamento tra gli oppositori ignaziani e *Ap.* 2,9 e 3,9, dove egli propone la possibilità che coloro che si fanno chiamare giudei e non lo sono siano piuttosto dei giudaizzanti, in

¹Cfr. L.W.Barnard, *The Background of St. Ignatius of Antioch, Vigiliae Christianae* 17 (1963), pp.193-206, specie pp.198-201. Che gli "archivi" di *Phld.* 8,2 siano l'Antico Testamento, viene dimostrato da W.R.Schoedel, *Ignatius and the Archives, Harvard Theological Review* 71 (1978), pp.97-106. La celebre risposta di Ignazio verte sulla crocifissione, morte e resurrezione di Gesù, come testimonianza dirimente, al di sopra dell'Antico Testamento. Schoedel invoca passi di Flavio Giuseppe che sostengono l'interpretazione "archivi = Sacra Scrittura".

²Cfr. T.A.Robinson, *The Bauer Thesis Examined: the Geography of Heresy in Early Christian Church*, Lewiston, Queenston, Edwin Mellen Press, 1988, pp.207-19. Si noti che alla pagina 219 l'autore ricorda come la scarsità di iniziative persecutorie da parte del governo romano potrebbe non coincidere con la percezione dei cristiani, che continuavano comunque a sentirsi minacciati.

³Cfr. E.Molland, *The Heretics Combated by Ignatius of Antioch, Journal of Ecclesiastical History* 5 (1954), pp.1-6.

⁴Cfr. S.E.Johnson, *Unsolved Questions about Early Christianity in Anatolia*, in D.E.Aune ed., *Studies in New Testament and Early Christian Literature* (Suppl.NT 33), Leiden, Brill, 1972, pp.181-93 (185-86).

quanto anche i proseliti al giudaismo erano detti giudei¹. L'avvicinamento tra il quadro ignaziano e quello dell'*Apocalisse*, entrambi situati in Asia Minore e in un'epoca quasi contemporanea, merita in ogni caso attenzione.

Idee simili ha espresso M. Edwards che, sulla base di *Mg.* 8-9 e *Phld.* 6,1 e del confronto di questi passi con *Did.* 14,1, pensa ad un unico fronte giudaizzante che osservava il sabato (ma non la circoncisione), riconosceva l'Antico Testamento, ma non il Vangelo, e, in generale, si faceva scudo del nome giudaico per evitare noie in quanto cristiano: per questo motivo, anche Edwards si appoggia al confronto con *Ap.* 2,9-10 e 3,9. Soprattutto Smirne e Filadelfia ricevono attenzione da parte dello studioso, in quanto l'accusa giudaizzante pronunciata dal Veggente apocalittico viene ripresa per entrambe le comunità da Ignazio: ma Edwards introduce pure altri paralleli, come quello con *Col.* 2,16-18, *Gal.* 4,10 e 6,22, il che gli permette di accomunare questi oppositori ai doceti, pure essi alieni al martirio. La polemica antidocetica appare infatti con forza in *Magnesi*². L'argomentazione dell'autore dà però adito a varie perplessità allorché egli giustifica tale docetismo affermando che i giudaizzanti dovevano adottarlo per potersi stringere alla comunità giudaica: il docetismo infatti non ha di solito granché a che fare con la cristologia angelica o con l'angelologia ebraica, come presupposto da Edwards.

Recentemente, Goulder ha proposto invece una soluzione originale: gli eretici stigmatizzati dal vescovo antiocheno sarebbero degli Ebioniti. Egli allarga lo spettro di osservazione anche ad altre lettere oltreché a *Magnesi* e *Filippesi*, specie a *Trallesi*. I par. 4-6 di quest'ultima, che fanno riferimento a visioni estatiche da parte di Ignazio stesso, potrebbero convogliare nozioni di un giudaismo apocalittico e angelologico, prossimo a *Mg.* 8 e *Col.* 1,15-17. Di qui, Goulder arguisce la diffusione in Asia di un gruppo giudaizzante e doceta che conduceva riunioni separate rispetto al resto della Chiesa, così come testimoniato pure da *Gal.* 2,11-14 (ove però si accenna al separatismo da parte di giudeo-cristiani preoccupati dalle norme di purità). Secondo Goulder, i soli gnostici antichi cui possa essere davvero attribuito un pensiero doceta sono Cerdone, Saturnino, Marcione, nonché gli autori degli *Acta Ioannis*. Lo studioso preferisce allora optare per gli Ebioniti, che distaccavano Gesù dal Cristo, ritenendo che il secondo fosse disceso sul primo, un uomo comune e molto buono, solo al momento del Battesimo, per abbandonarlo nell'ora della crocifissione; essi inoltre osservavano pratiche giudaiche, come la circoncisione ed il sabato. Non per nulla, Ignazio insisterebbe sulla nascita verginale di Gesù e sulla sua passione, morte e resurrezione, i periodi che rimangono al di fuori del credo ebionita, nonché sull'espressione completa Gesù-Cristo³.

Queste teorie rimangono tuttavia piuttosto insoddisfacenti. Non solo, esse evitano la distinzione prudenziale tra le diverse lettere, ma fanno un blocco unico degli avversari del vescovo antiocheno, avversari localizzati nei pressi di località diverse e, quindi, connessi a problematiche ecclesiali verosimilmente diverse. Lo dimostra il fatto che Prigent sia spinto a supporre l'esistenza, inverosimile, di un movimento "di notevole ampiezza", il che contraddice l'esiguità dei dati rimastici e l'evanescenza dei contorni prestatigli da Ignazio. Parlare inoltre di "gnosi", come fa lo studioso francofono, è decisamente anacronistico⁴. Sospetto infatti che la convinzione relativa al gruppo "giudaico-doceta" si sia formata non solo a causa delle teorie fallaci di Cumont a proposito dell'esistenza di un giudaismo sincretistico⁵, ma anche sulla scia del dibattito, poco meno che secolare, sulle origini dello gnosticismo. Soprattutto l'idea di potere individuare un protognosticismo dai contorni vagamente giudaici e già in età apostolica ha verosimilmente spinto a ricercarlo tra le carte di Ignazio. Ora, per quanto il ritratto ignaziano degli antagonisti sia sfumato, è

¹Cfr. S.G. Wilson, *Gentile Judaizers*, *New Testament Studies* 38 (1992), pp.605-16.

²Cfr. M. Edwards, *Ignatius, Judaism and Judaizing*, *Eranos* 93 (1995), pp.69-77. Si noti che lo stesso Edwards ammette come il suo argomento risulterebbe fallace se si potesse dimostrare che Ignazio contrastò una forma embrionale di gnosticismo, poi sviluppatasi in quello classico a noi noto durante il II sec.

³Cfr. M.D. Goulder, *Ignatius' "Docetists"*, *Vigiliae Christianae* 53 (1999), pp.16-30.

⁴Si vedano le critiche indirizzategli in proposito nel capitolo sui Nicolaiti, pp.439-62.

⁵Si veda *supra* la parte su Sabazio nel *Culto pagano del serpente*, pp.284-86, e, soprattutto, la critica di S.E. Johnson a F. Cumont.

piuttosto azzardato creare una sorta di “mostro” eresilogico, che aduni in sé tutte le accuse scagliate dal vescovo contro i suoi oppositori. Molland, per esempio, cade in contraddizione con se stesso, ipotizzando una cristologia doceta nutrita da non cristiani(!) e di cui non si capisce bene l'origine; quanto all'idea di Goulder che possa trattarsi di Ebioniti, nutro dei dubbi, innanzitutto perché questi ultimi sono consuetamente attestati in Siria, in secondo luogo perché sembrano più adatti ad un contesto non urbano ed arcaizzante, lontano dalla vivacità della Ionia d'Asia e dai suoi intensi traffici, pure culturali. I richiami alle epistole deuterio-paoline, per quanto legittimi, rimangono così forzatamente privi di appoggio. Più interessante appare l'ipotesi che ci troviamo di fronte a dei pagani convertiti al giudaismo: questa è una strada migliore anche per argomentare a proposito di un possibile sincretismo, non alieno da interessi apocalittici ed angelologici.

Due gruppi

Nel corso degli ultimi decenni si è formato tra gli studiosi uno schieramento opposto, che preferisce suddividere gli avversari del vescovo antiocheno in due gruppi, di solito uno giudaizzante e l'altro doceta: il principale esponente di tale indirizzo è Donahue. Sulla base di *Mg.* 8-11 (forse anche 9,1), *Phld.* 8,2 e 9, Donahue pensa al mantenimento di osservanze giudaiche; per gli gnostici, si veda invece *Sm.* 4,1. L'autore si concentra quindi sulle divisioni che i giudeo-cristiani possono avere causato per via delle leggi alimentari e sulla preoccupazione di Ignazio per l'unità, per cui frequente è l'impiego di un lessico che richiama lo scisma. Quanto a *Phld.* 6,1, Donahue ritiene che si tratti di pagani convertiti ed indulgenti verso usi giudaici, quali i giusti, che osservavano la pratica sinagogale¹. Pure Johnson, per quanto riconosca l'ipotesi classica su di un solo gruppo gnostico-giudaizzante, si pronuncia per l'esistenza di doceti a Smirne e Tralle e per dei giudaizzanti a Magnesia e Filadelfia: su quest'ultimo fronte egli farebbe riferimento sia alla pratica del sabato (*Mg.* 9,1), sia alla sudditanza per gli “archivi” (*Phld.* 8,2). Molto interessante è il paragone proposto dallo studioso con *Ap.* 3,9, alla luce della possibilità che questi giudaizzanti non fossero veri giudei, bensì pagani eterodossi².

Un altro sostenitore della distinzione in due gruppi è Schoedel³. Se *Filadelfi* non si rivolge a dei doceti, ciò può essere affermato allora anche per *Magnesi*, ma solo perché i giudaizzanti negano la realtà della redenzione, per cui Ignazio lega in maniera sottile la sua polemica a quella antidocetica. In ogni caso, non è corretto presupporre una situazione identica nelle due differenti comunità. Il famoso passo di *Phld.* 6,1 contrapporrebbe quindi retoricamente due casi limite: la possibilità di un giudaizzante che passa al cristianesimo e la situazione di un pagano che torna indietro al giudaismo; il giudaismo è imperfetto, ma se si converte al cristianesimo è molto meglio del contrario (qui la circoncisione è vista sotto una luce paolina, in quanto segno di appartenenza al giudaismo). Al contrario, *Mg.* 9,1 potrebbe fare riferimento all'osservanza del sabato. Schoedel pensa quindi che il problema fosse il fuoco eccessivo sull'Antico Testamento e sulla cultura giudaico-ellenistica, più che sulla pratica ebraizzante vera e propria:

*People more attracted to the idea of Judaism than to the practice of it.*⁴

Degna di nota è la posizione di Cohen, che si è invece concentrato sui giudaizzanti a suo avviso reperibili nell'epistola ai *Filadelfi*, che egli preferisce distinguere da *Magnesi*. L'epistola ai *Filadelfi* occupa infatti un posto particolare nel *dossier* ignaziano perché Ignazio fu rifiutato da alcuni membri di questa comunità. In *Phld.* 8,1, il santo vescovo si scaglia contro coloro la cui interpretazione dell'Antico Testamento non è orientata al Cristo, donde la centralità

¹Cfr. P.J.Donahue, *Jewish Christianity in the Letters of Ignatius of Antioch*, *Vigiliae Christianae* 32 (1978), pp.81-93. Si noti che l'autore non crede ad un protognosticismo influenzato dal giudaismo.

²Cfr. S.E.Johnson, *Asia Minor and Early Christianity*, art.cit., p.111.

³Cfr. W.R.Schoedel, *Ignatius and the Archives*, art.cit.

⁴Cfr. W.R.Schoedel, *Ignatius and the Archives*, art.cit., cit.p.105.

dell'incarnazione e dell'Eucarestia, nonché del martirio, che permette di partecipare alle sofferenze di Gesù. Questi "giudaizzanti" perdono di vista il Vangelo, per cui possono essere considerati anche doceti; inoltre, la loro ripresa di "vecchie favole" li colloca lontano dall'ortoprassi fondata sulla *Torah* e combattuta da Paolo. Battendosi quindi contro le eucaristie domestiche, egli cerca di richiamare all'unità che può rimediare ad ogni divisione. Gli oppositori del vescovo antiocheno sarebbero quindi cristiani, membri della Chiesa, che adottano usi giudaizzanti (infatti Ignazio non si interessa agli ebrei), conferiscono un peso eccessivo all'Antico Testamento, ma sono ben diversi dagli avversari di Paolo nei *Galati*, avversari che propugnavano la circoncisione (laddove *Phld.* 6,1 accennerebbe esplicitamente al contrario): circoncisione significa qui metaforicamente l'appartenenza o meno al giudaismo, inteso in quanto deviazione dal cristianesimo vero, mentre il vero giudeo è colui che crede nel Cristo. Il senso della celebre *Phld.* 6,1, un'antitesi paradossale che mette verosimilmente in scena due personaggi fittizi, sarebbe dunque: è meglio udire il cristianesimo da una persona che appartiene al giudaismo che il giudaismo da una persona ad esso estranea. Data quindi la natura retorica di gran parte del materiale ignaziano, l'autore si rassegna perciò a non approfondire gli sfuggenti dati della realtà sociale sottostanti il quadro delle epistole¹. Se la distinzione degli antagonisti in due gruppi è già più realistica, essa non giunge ancora a discernere tra lettera e lettera: interessante, a questo proposito, il tentativo di Cohen, che si focalizza su *Filadelfi*. Quest'ultimo condivide con Schoedel anche l'interesse per la formulazione retorica delle accuse, formulazione che ha un peso non indifferente per l'interpretazione e la collocazione storica delle stesse.

Christine Trevett ed il terzo gruppo

Di recente, Christine Trevett ha proposto una terza possibilità di interpretazione del tradizionale conflitto riflesso nelle epistole ignaziane: che cioè il vescovo antiocheno metta in guardia contro le divisioni che lacerano la comunità cristiana e, pertanto, contro cristiani microasiatici, esponenti dell'indirizzo profetico poi esploso con il montanismo, i quali recalcitrerebbero dinanzi all'imposizione dell'episcopato monarchico da lui tratteggiato².

Secondo la Trevett, gli oppositori di Ignazio sono *in nuce* dei montanisti, la cui predilezione per una Chiesa profetica li portava ad opporsi alla progressiva installazione di un episcopato monarchico. La materia della disputa in *Phld.* 8,2 sarebbe l'Antico Testamento, ma gli oppositori sarebbero cristiani, non giudei, con una grande attrazione per la tradizione profetica (cfr. *Phld.* 5,2 e 9,1; *Mg.* 8-9), attrazione confermata in zona da uno scritto quale l'*Apocalisse*. L'autrice incoraggia quindi ad approfondire i paralleli tra Ignazio e le lettere dell'*Apocalisse*, alla ricerca di una linea comune premontanista. Ignazio, a sua volta, appartenerrebbe alla tradizione profetica siriana che include pure la *Didaché* e *Matteo*, tradizione influenzata dal carisma dei profeti itineranti: tuttavia, egli evolve verso una struttura episcopale monarchica, non molto gradita a cristiani della linea arcaizzante, secondo i quali il vescovo si limitava ad un ruolo profetico. Ciò sarebbe alla base dell'opposizione ricevuta da Ignazio in *Phld.* 11,1 e delle riunioni separate cui si allude in *Phld.* 4 e 7,2 e *Sm.* 8, nonché delle iniziative prese senza il suo permesso in *Mg.* 3-4 e *Sm.* 8. D'altro lato, i giudaizzanti sarebbero riconoscibili nei *Magnesi* e *Filadelfi*, mentre il docetismo comparirebbe in *Sm.* 5,1 e 7,2.

La prospettiva della Trevett, per quanto allettante se si pensa al ruolo del profetismo nell'*Apocalisse* e in Asia Minore, è azzardata, in quanto non opera distinzioni metodologicamente solide tra i vari

¹Cfr. S.D.Cohen, *Judaism without circumcision and « Judaism » without « circumcision » in Ignatius*. *Harvard Theological Review* 95 (2002), pp.395-415.

²Cfr. C.Trevett, *Prophecy and anti-episcopal activity. A third error combatted by Ignatius?*, *Journal of Ecclesiastical History* 34 (1983), pp.1-18; della stessa, *The Other Letters to the Churches of Asia: Apocalypse and Ignatius of Antioch*, *Journal of the Studies of the New Testament* 37 (1989), pp.117-35; *Apocalypse, Ignatius, montanism, Vigilae Christianae* 43 (1989), pp.313-338, ma anche *Ignatius and the «monstrous regiment of women»*, *Studia patristica* 21 (1989), pp.202-214, che rifiuta di scorgere un'opposizione "femminista" contro l'incipiente episcopato monarchico.

gruppi, non distingue a sufficienza tra le diverse lettere e presuppone una traiettoria ad indirizzo montanista di cui, in gran parte, mancano le tracce.

La svolta metodologica di J.L.Sumney

Prima di esaminare uno degli studi metodologicamente più importanti pubblicati di recente a proposito della questione ignaziana, vorrei richiamare un altro articolo, precedente, ma che già si avviava nella medesima direzione, cioè quella di prendere in considerazione gli oppositori di ogni lettera singolarmente. Lo studio, opera di Barrett¹, accenna ai paralleli con brani simili della letteratura neotestamentaria e subapostolica: le *Pastorali*, *Apocalisse*, *Colossesi*, il Quarto Vangelo, le *Odi di Salomone*; un riferimento piuttosto importante è quello ad *Ap.* 2,9 e 3,9, nonché a *Gv.* 8,44. In specie le *Pastorali* già rivelano, secondo l'avviso dello studioso, contatti tra giudaismo e gnosticismo: l'autore sottolinea, in questo quadro, l'importanza degli influssi dovuti ad apocalittica da un lato e filosofia greca dall'altro, allo scopo di creare una sintesi sincretistica. *Filadelfi* farebbe allora riferimento (cfr. 8,2) a dei separatisti giudaizzanti, mentre *Phld.* 6,1, celebre antitesi di oscuro significato, alluderebbe o ad una forma di giudaismo sincretistico o a dei proseliti, per quanto la frase si possa intendere pure come formulazione retoricamente artificiosa; in ogni caso, la protasi condanna il giudaismo come ormai inadeguato in confronto al cristianesimo. Le riunioni separate di *Phld.* 7,1 completano quindi il possibile quadro di un giudaismo settario ed eterodosso, in relazione equivoca con il cristianesimo e mirante a rendere più accetto il giudaismo ai gentili, svuotandolo di formalità come la circoncisione:

*...It is wise to remember that all sorts of fringe groups must have existed round the first and second century Jewish and Christian circles.*²

Magnesi non è lungi da questo quadro: Barrett richiama soprattutto le “vecchie favole” (cfr. 8,1), che sembrano porsi in parallelo con *Ti.* 1,14; *1Tim.* 1,4 e 4,7; *2Tim.* 4,4 in senso giudeo-gnostico³. Il versetto 9,1 (σαββατίζοντες) farebbe allusione niente altro che alla pratica giudaica del sabato. Nell'epistola indirizzata alla comunità di Smirne, il vescovo antiocheno segnala il pericolo di eretici da evitare (cfr. 4,1 e 7,2); anche in questo caso, Barrett intravede il pericolo doceta (cfr. 6,2), con tendenze al mito gnosticizzante, nonché un possibile collegamento con i dissidenti giovannei. Lo studioso termina la sua analisi richiamando come l'Asia Minore sia stata la prima vera terra d'incontro tra giudei e pagani, un processo reso più rapido ed incisivo dal diffondersi del cristianesimo.

Uno degli studi più importanti pubblicati di recente sulla questione degli avversari ignaziani è quello di Sumney⁴. Egli ha attirato l'attenzione sull'assenza di un metodo rigoroso nelle precedenti indagini e sulla necessità di considerare ogni lettera singolarmente (e anche a prescindere dall'ambiente antiocheno); in secondo luogo, egli fissa criteri più stabili per valutare il grado di certezza con cui una frase possa riferirsi ad un determinato gruppo di avversari o riflettere l'opinione dell'autore su di essi. Infatti, molte asserzioni ignaziane sono invalidate dall'impiego di artifici retorici; a questo scopo, Sumney distingue tra affermazioni esplicite, allusioni ed affermazioni, queste ultime di taglio generico e di solito usate a torto da vari esegeti per una forma di malsicura « esegesi a specchio ». Quindi, solo le affermazioni esplicite possono apportare elementi utili alla descrizione degli avversari, mentre le allusioni dipendono da queste ultime e le

¹Cfr. C.K.Barrett, *Jews and Judaizers in the Epistles of Ignatius*, pp.220-44.

²Cfr. C.K.Barrett, *Jews and Judaizers in the Epistles of Ignatius*, art.cit., cit.pp.234-35.

³Cfr. C.K.Barrett, *Jews and Judaizers in the Epistles of Ignatius*, art.cit., p.237. Non mi sembra tuttavia centrata l'idea che, in questo caso, Ignazio faccia riferimento all'esegesi letterale giudaica, aliena dalla tipologia cristiana. Penso piuttosto alle costruzioni apocalittiche, preludio di molta mitologia gnostica.

⁴Cfr. J.L.Sumney, *Those Who “Ignorantly Deny Him”: The Opponents of Ignatius of Antioch*, *Journal of Early Christian Studies* 1 (1993), pp.345-65.

affermazioni risultano troppo generiche, specie se animate da un'intenzione didattica. L'analisi dello studioso parte pertanto dalle frasi più sicure e procede a ritroso¹. In *Sm.2,1*; *ib. 5,1-2* e *6,2*, Ignazio parla esplicitamente di certuni che non credono alla realtà della Passione, il che ci porta verso il docetismo, la preoccupazione principale dell'epistola. Secondo lo studioso, l'accusa che essi non si prendano cura di orfani e vedove è polemica, così come quella dell'astensione dall'Eucarestia, per quanto *7,1* e *8,1-2* possano far pensare ad Eucarestie separate, adeguate ad una cristologia doceta (oppure al fatto che la loro partecipazione alla normale celebrazione domenicale comunitaria non sia valida). Sumney così conclude:

....*The main issue is christology.*²

Nella fattispecie, questi antagonisti di Ignazio negano l'incarnazione, la realtà fisica del Cristo e la sua passione. In ogni caso, non è ancora possibile definirli gnostici³.

Nell'epistola ai *Filadelfi* Sumney intravede delle divisioni interne alla comunità (si noti il tono conciliatorio di *8,2* e da *11,1*), provocate da non ben specificate divergenze dottrinali (cfr. *2,2*, che tuttavia indulge anche ad accuse generiche di carattere polemico). Il problema principale era provocato dall'interpretazione delle Scritture: gli avversari preferivano l'Antico Testamento, mentre Ignazio si focalizza sul Cristo come chiave ermeneutica anche di quest'ultimo. Non appaiono invece argomenti di carattere doceta, né allusioni ad usi giudaizzanti: evidentemente, il problema fondamentale è quello dei rapporti tra giudaismo e cristianesimo. *Phld.3,3* è invece una frase polemica che non può essere presa come un'allusione ad un presunto docetismo⁴.

Infine, in *Mg. 15,1* apprendiamo che Ignazio conosce la situazione di questa comunità solo attraverso degli inviati, quindi in maniera meno chiara. Il tono didattico delle esortazioni sulla necessità di mantenere l'unità con il vescovo non permette di considerare il tema un soggetto di divisione all'interno della comunità; *Mg. 4,1*, d'altro canto, implica solo che alcuni non accettavano pienamente l'autorità episcopale, ma non v'è traccia di problemi carismatici (con buona pace della Trevett): Ignazio si limita ad esprimere delle generiche preoccupazioni. Anche *Mg. 11,1* mette in guardia genericamente contro un falso insegnamento: l'allusione al docetismo è forse dovuta al fatto che la lettera fu scritta a Smirne, dove la questione era scottante. *Mg. 8,1-10,3* sarebbe solo un avvertimento, *8,1-2* e *10,2* alluderebbero in modo sfumato alla relazione con il giudaismo, mentre la menzione dei miti in *8,1* sarebbe frutto, semplicemente, del contesto retorico-polemico; parallelamente, il riferimento al sabato in *9,1-2* non dovrebbe portarci a dedurne la pratica. Quindi, Ignazio sottolineerebbe il problema della fedeltà al vescovo e, d'altro lato, discuterebbe quello della relazione con il giudaismo, ma senza alludere a pratiche ben precise⁵. Concludendo, Sumney smonta l'idea che possiamo reperire un'eresia giudeo-doceta nelle epistole ignaziane, bensì introduce una sana distinzione metodologica non solo tra lettere diverse, ma anche tra espressioni di tono e stile diverso, a seconda del contesto⁶: il suo contributo allo studio della questione è quindi assai meritorio, ottimo punto di partenza e foriero di buoni risultati, quand'anche possano sussistere dei dubbi riguardo l'interpretazione di frasi singole.

Vorrei concludere infine questa parte con la recentissima, anche se parziale (in quanto centrata su *Efesini*) analisi condotta da P.Trebilco⁷. Egli ammette che Ignazio possa avere avuto informazioni locali sulla comunità e non condizionate dalla situazione di Antiochia; inoltre insiste più volte sul fatto che il vescovo attribuisce ai suoi interlocutori intenzioni ortodosse paragonabili alle sue per

¹Cfr. J.L.Sumney, *Those Who "Ignorantly Deny Him"* ..., art.cit., pp.348-49.

²Cfr. J.L.Sumney, *Those Who "Ignorantly Deny Him"* ..., art.cit., cit.p.351.

³Cfr. J.L.Sumney, *Those Who "Ignorantly Deny Him"* ..., art.cit., p.353.

⁴Cfr. J.L.Sumney, *Those Who "Ignorantly Deny Him"* ..., art.cit., pp.354-59.

⁵Cfr. J.L.Sumney, *Those Who "Ignorantly Deny Him"* ..., art.cit., pp.360-64.

⁶Cfr. J.L.Sumney, *Those Who "Ignorantly Deny Him"* ..., art.cit., pp.364-65.

⁷Cfr. P.Trebilco, *The Early Christians in Ephesus from Paul to Ignatius* (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 166), Tübingen, Mohr-Siebeck, 2004, pp.628-711.

prevenire eventuali pericoli di dissidio, dato che tensioni effettivamente esistevano. Le comunità in cui esse sono ravvisabili sono quelle di Smirne e Tralle, ma anche Magnesia e Filadelfia, dove Trebilco nota maliziosamente che le difficoltà in cui è incorso Ignazio dimostrano come la “depurazione” non sia stata completa¹. Quindi egli individua modi di separazione dalla comunità col vescovo (magari sotto forma di chiese domestiche distinte) a Efeso, Smirne (per via di gruppi doceti), Magnesia, Filadelfia (giudaizzanti in questi due ultimi casi, anche se la situazione sembra più complessa a Magnesia e la divisione rimanere interna alla comunità a Filadelfia): in ogni caso, esistevano forti resistenze all’episcopato monarchico, come l’autore dimostra soprattutto riguardo ad Efeso². Un’altra osservazione assai importante, fondata su *Eph.* 9,1, è che Efeso è stata turbata da predicatori eretici itineranti: secondo lo studioso, potrebbe trattarsi di doceti ancora pericolosi, perché attivi in città³.

Analisi dei testi

Passiamo ora ad una breve analisi delle lettere ignaziane, durante la quale verranno selezionate le frasi sicuramente rivolte a degli avversari eretici. I riscontri daranno dei risultati molto simili a quelli raggiunti da Sumney.

Un’osservazione innanzitutto: l’andamento delle lettere, così come avviene pure nella *I Giovanni*, è talora frammentario, nel senso che Ignazio sembra accumulare esortazioni a modo di sentenza e frasi ad effetto in maniera non sempre organica, con stile omiletico o affine a quello di certi libri sapienziali. In tal senso, è necessario fare grande attenzione ai collegamenti che vari studiosi istituiscono, spesso impropriamente, da una parte all’altra di un’epistola per dimostrare l’esistenza di gruppi compatti di oppositori, così come al reperimento di improbabili sottintesi.

In vari scritti, i riferimenti ad eventuali problemi comunitari e scismi sono occasionali⁴. Così, nell’epistola a *Policarpo*, solo 3,1 fa una rapida allusione a dei maestri cristiani che tradiscono la fiducia in loro riposta: l’insegnamento è generico, non meno dell’esortazione all’unità con il vescovo (“che niente avvenga senza il tuo avviso”) di 4,1.

Efesini è pure molto parca di indicazioni. Il par.7,1 accenna ad alcuni eretici (cristiani, perché “portano in giro il Nome con malvagio inganno”), che Ignazio non esita a paragonare a delle bestie e a dei cani; anche 9,1 accenna a falsi profeti, il cui passaggio non è stato gratificato da alcun successo nella comunità; infine, 16,1 menziona dei “corruttori di famiglie” che, come chiarisce il seguito, potrebbero essere anche degli eretici. Niente però aiuta ad identificare costoro, neanche il richiamo all’insegnamento cristico (Incarnazione, Passione ecc.) a 18,2.

Smirnei è invece innegabilmente dedicata in gran parte (almeno la prima metà) al problema doceta. Già il par. 1 è un grandioso inno alla realtà della carne e della Passione e Resurrezione di Cristo, ma solo il par. 2 accenna esplicitamente ad “alcuni infedeli” che affermano la Passione essere solo un’apparenza. Il par. 3 è consacrato a comprovare che anche la condizione di Gesù successiva alla Resurrezione era fisicamente reale, mentre 4,1 allude ancora agli oppositori, “bestie in forma d’uomo”, da evitare ad ogni costo, anche se Ignazio raccomanda di pregare per la loro conversione; indubbiamente, anche 5 parla dei medesimi individui, che hanno “rinnegato” il Cristo e che non si sono lasciati convincere né da Mosé, né dai profeti, ma neanche dal Vangelo o dal martirio di altri.

¹Cfr. P.Trebilco, *The Early Christians in Ephesus...*, op.cit., pp.634-39.

²Cfr. P.Trebilco, *The Early Christians in Ephesus...*, op.cit., pp.647-63 e 689-99. Si noti che Trebilco non distingue tra i giudaizzanti dell’esordio dell’epistola e le scissioni riferite più oltre. Nel caso di Smirne, invece, egli ritiene che la divisione porti pregiudizio all’obbedienza al vescovo Policarpo e suggerisce che tali resistenze all’episcopato monarchico possano essere dovute anche a fedeli di radice giovannea o carismatici simpatizzanti del Veggente apocalittico (cfr.pp.669-75). In tal caso, si potrebbe comprendere perché Ignazio non menziona Giovanni.

³Cfr. P.Trebilco, *The Early Christians in Ephesus...*, op.cit., pp.691-97. Forse però Trebilco accentua troppo il valore delle confessioni di fede nell’Incarnazione e nella Passione che, nell’epistola a Magnesia, vengono però usate anche dopo i riferimenti ai giudaizzanti.

⁴Per il testo, cfr. P.Th.Camelot ed., *Ignace d'Antioche, Lettres* (SC 10), Paris, CERF, 1969.

Infatti, essi lodano i martiri, ma negano la realtà della carne del Signore, il che rende il loro atteggiamento del tutto vano e letale (νεκροφόρος). Il paragrafo si conclude con un'altra espressione di speranza nella loro conversione e con il proposito di non menzionare i rei di tale eresia (intenzione che sicuramente spiace moltissimo ai filologi odierni).

Successivamente (par. 6) si fa allusione ad altri errori: la negligenza della carità, delle vedove, degli orfani e degli afflitti, dei prigionieri, degli affamati e degli assetati; l'astensione dall'Eucarestia e dalla preghiera, dall'Eucarestia perché, sicuramente per via di credenze docetiche, gli oppositori non credono alla realtà della carne del Cristo; una tendenza eccessiva alla speculazione (συζητοῦντες). Ignazio quindi esorta ancora una volta ad astenersi da ogni contatto con costoro, ad evitare le divisioni e (par. 8,1) all'unità con l'Eucarestia celebrata dal vescovo. Sorge l'interrogativo se questi antagonisti sono i medesimi doceti di cui Ignazio ha parlato sopra. Credo di sì: infatti, essi rifiutano la "grazia di Gesù Cristo che è venuta a noi", il che è un'espressione di diniego dell'Incarnazione. Abbiamo quindi a Smirne un pericolo serio di divisione, provocato da cristiani (indubbiamente, dato che essi "pensano riguardo a noi lo stesso", cfr. 5,2) di tendenza doceta, che di certo si sono separati dall'Eucarestia vescovile e comunitaria, e che vengono pure accusati di trascurare la carità; inoltre, il loro atteggiamento è eccessivamente speculativo. Come abbiamo visto, Sumney ritiene l'accusa di egoismo un *topos* polemico: in effetti, anche senza essere forzatamente d'accordo con lui, bisogna ammettere che l'accusa aggiunge poco al loro ritratto. È invece verosimile che la loro dottrina costituisse una sorta di deriva speculativa. Nel caso di questa lettera, causata sicuramente dal pericolo sopradDETTO, l'argomentazione, così come la descrizione degli oppositori, è piuttosto compatta e coerente.

Analogamente, il pericolo doceta fa capolino, ma in maniera meno minacciosa, in *Trallesi* (forse esso è meno imminente e gli eretici più lontani). Il par.6,1 esorta ad astenersi dalla "cattiva pianta" dell'eresia; perciò, Ignazio invita a mantenere saldamente la comunione col vescovo e coi presbiteri (par.7). Più oltre l'Antiocheno spiega che è da tendenze docete che i fedeli devono guardarsi, in quanto li incoraggia a non credere a quanti negassero la realtà dell'Incarnazione (cfr. par. 9). Egli specifica poi che alcuni negano la realtà della Passione, il che compromette immediatamente il senso del futuro martirio di Ignazio (par.10). Le frasi sono molto simili a quelle pronunciate ai *Smirnioti*, e persino gli oppositori vengono definiti, come là, "mera apparenza": viene quindi il dubbio che gli avversari possano aggirarsi nei paraggi, ma anche che Ignazio si serva di un frasario preconstituito.

Passiamo ora a *Filadelfi*, un'epistola indubbiamente connessa a molteplici problemi. Dopo il saluto, il primo paragrafo contiene un ampio elogio delle virtù del vescovo, quindi un'esortazione all'unità e a fuggire i "lupi", ovvero gli pseudo-profeti: il primo vero riferimento ad una situazione di crisi della comunità si trova però al par. 3,2.

Non ho trovato presso di voi una divisione, bensì una depurazione.

Ciò implica che alcuni membri hanno lasciato la comunità per delle false dottrine: forse non si è verificato propriamente uno scisma, bensì vari casi di apostasia. Già questo ricorda la situazione della *IGiovanni*. Il resto del paragrafo è formulato in tono generale e mediante antitesi: l'appartenenza a Dio è sancita dalla fedeltà al vescovo, mentre colui che segue un insegnamento estraneo si perderà. Il tono gnomico di questa parte (fino al par. 4) non cela le allusioni a coloro che si sono allontanati dalla comunità ed hanno deciso di abbandonare la comunione eucaristica.

Subito dopo però il tono cambia del tutto ed Ignazio prende a parlare dei profondi legami di affetto che lo uniscono alla chiesa di Filadelfia: egli fa anche riferimento a se stesso, alla propria insufficienza dinnanzi all'imminente martirio, per cui invoca l'intercessione orante dei fratelli. Non vedo dunque come possa alludere con certezza agli oppositori il passo successivo (5,2), esortazione all'amore per i profeti: forse un invito del genere era da attendersi in una chiesa d'origine gentile, tuttavia il contesto non porta a legare tale frase (al limite, esclusivamente allusiva) agli eventuali "scismatici", già menzionati sopra.

Viene poi il celebre par. 6,1-2:

Qualora uno vi annunci il giudaismo, non ascoltatelo. È meglio infatti udire il cristianesimo da un uomo circonciso, che il giudaismo da un incirconciso. E qualora l'uno e l'altro non parlino di Gesù Cristo, costoro sono per me delle stele e dei sepolcri, su cui stanno soltanto scritti nomi di persone.

La prima frase enuncia in modo esplicito il rischio che i fedeli di Filadelfia ricadano nel giudaismo che, senza dubbio, per Ignazio è ormai completamente sorpassato. Barrett ha ragione ad affermare che, comunque si voglia intendere il seguito, il rifiuto del giudaismo è chiaro e fondamentale. Ora, la frase successiva è, come rilevato da Sumney, una costruzione eminentemente retorica: essa, non diversamente da quelle già impiegate dall'estensore della prima epistola giovannea, è costruita su di un'antitesi, questa volta paradossale, che contrappone il circonciso al non circonciso, il cristianesimo al giudaismo. La formulazione indicativa della sentenza non lascia però dubbi quanto al fatto che un caso del genere sia possibile: se è verosimile udire l'annuncio evangelico da un ex-giudeo (evidentemente convertito), un pagano poteva anche farsi vindice di un giudaismo carente (magari esoterico), che recava con sé tutti gli equivoci caratteristici di una situazione ambigua. Da questo punto di vista, sussiste la tentazione di accettare l'interpretazione di Barrett, che legge qui la possibile presenza di pagani prossimi al giudaismo.

Il par. 6,2-3 è interessante perché, oltre a delle esortazioni generiche contro le imboscate del maligno, Ignazio rende grazie per il fatto di non essere stato di peso a nessuno nella comunità. Il motivo è già paolino: tuttavia, qui funge da introduzione ad un problema più ampio, cui si fa allusione nei paragrafi 7-8. Nel corso della preghiera dell'assemblea, Ignazio, evidentemente trasportato in modo quasi estatico, ha esortato ad aderire al vescovo: certuni hanno ritenuto che Ignazio fosse stato preavvertito, ma egli protesta di avere pronunciato queste parole grazie allo Spirito (il che è corrente nelle assemblee cristiane carismatiche, anche odierne). Che quindi nella comunità sussistesse un certo grado di divisione è evidente: gli oppositori (questa volta interni) si sono risentiti (la suscettibilità è tipica dei colpevoli), pensando che Ignazio già sapesse, dato che evidentemente essi avevano cercato di celare le dispute interne alla chiesa locale. Dopo un'ulteriore esortazione all'unità (cfr. par. 8,1-2), ricorre la celebre frase sugli "archivi" (cfr. par. 8,2):

Vi esorto a non fare niente per discordia, ma ad agire secondo la dottrina di Cristo. Poiché udii alcuni dire: "Se non lo trovo negli archivi, nel Vangelo non ci credo". E allorché dicevo loro: "Sta scritto", mi risposero: "Questo è il problema". Ma i miei archivi sono Gesù Cristo, gli archivi inviolabili la sua croce, morte e resurrezione e la fede per mezzo di lui in ciò per cui voglio essere giustificato mediante la vostra preghiera.

Evidentemente, i dissidi che travagliano la comunità sono esegetici: sembra quasi che certuni si siano ripiegati sul giudaismo e non accettino la predicazione evangelica fino in fondo, per conferire autorevolezza esclusiva all'Antico Testamento (di certo da identificare con gli "archivi", secondo quanto affermato da Schoedel e da vari studiosi). Credo che il fatto che Ignazio ricordi l'unità dei patriarchi, dei profeti, degli apostoli e della Chiesa in Cristo a 9,1, sottolinei la continuità tra Antica e Nuova Alleanza: ma il Vangelo è superiore perché annuncia la Redenzione (cfr. 9,2). In tal senso potrebbe essere intesa pure l'esortazione ad amare i profeti nel par.5,2, dove anch'essi sono resi annunciatori del Vangelo. È altresì evidente che il breve dialogo diretto introdotto nel par.8 spiega le divisioni di cui è fatto cenno nel par.7: quindi gli antagonismi derivano direttamente da questioni ermeneutiche. Eventualmente, la frase di 6,1 potrebbe così essere spiegata come difficoltà che i convertiti pagani, passati attraverso il giudaismo, provocano in seno alla comunità per via del loro ripiegamento interpretativo; rimane il dubbio che tali problemi possano essere legati alla "purificazione" di 3,2 (che però mi sembra piuttosto alludere a persone *uscite definitivamente* dalla chiesa). Quindi, l'allusione al silenzio del vescovo di contro alle vane chiacchiere di altri potrebbe riguardare il pericolo costituito da cattivi maestri, ma il tutto rimane nel vago. Le controversie

esegetiche e il problema del giudaismo sono un dato abbastanza certo: è però impossibile arguire se i giudaizzanti nutrano anche convinzioni esoteriche o eretiche. Di sicuro, l'epistola non accenna minimamente al docetismo.

Infine, vari interrogativi sono posti da *Magnesi*. Innanzitutto, Ignazio accenna ad assemblee separate dal vescovo nel par.4. In secondo luogo, parla di “vecchie storie inutili” a 8,1, storie che sono però in contraddizione con la “grazia” della venuta di Cristo e col fatto che i cristiani sono sciolti dalla Legge: quindi si tratterà di realtà più o meno giudaizzanti, ma di valore relativo, come pratiche o interpretazioni di carattere haggadico e/o apocalittico (si noti che esse sono distinte dalle dottrine eterodosse, il che depone per una molteplicità di problemi in queste comunità). Del resto, il pericolo giudaizzante è ribadito in 9,1 e 10,2, quindi, in maniera ancora più esplicita, in 10,3. Date queste permesse, la ripetizione della formula di fede nella nascita, Passione, morte e Resurrezione del Cristo assume carattere generale e ci ricorda che essa costituiva il nucleo di qualsiasi forma di insegnamento, sia contro i giudei che contro gli eretici.

Conclusioni

Ignazio è un cristiano di origine gentile, che non si perita d'impiegare un vocabolario misterico per descrivere i riti cristiani e parla senza paura del paganesimo¹. Harland ha recentissimamente richiamato l'attenzione su questa terminologia misterica da parte di Ignazio per definire i cristiani e le chiese cui si rivolge: la frequenza dell'assimilazione delle comunità cristiane alle molteplici associazioni religiose dell'Asia Minore dell'epoca è confortata non solo da analoghi richiami tra gli autori pagani, ma anche da un abbondantissimo materiale archeologico². Esisteva quindi, nell'ambiente ignaziano, il pericolo sincretistico.

La svolta metodologica, che induce ad analizzare ogni lettera singolarmente ha permesso d'individuare due fasci distinti di problematiche: l'uno giudaizzante, a sfondo magari esegetico (si veda *Filadelfi*), l'altro docetico (pur se non saranno mancate forme varie di opposizione interna all'episcopato). Il pericolo docetico collima con le tendenze dei Perati, mentre quella giudaizzante esplicita la presenza di conoscenze giudaiche *in loco*, che anche fedeli cristiani (o sedicenti tali) di origine gentile erano pertanto in grado di conoscere. A proposito della disputa sugli “archivi” del resto, non bisogna dimenticare che all'epoca l'unica vera Scrittura era rappresentata dall'Antico Testamento, mentre il Nuovo versava ancora nella tradizione orale e pareva perciò meno autorevole. Ciò avrà incoraggiato delle diatribe esegetiche di cui Ignazio, ma anche i Perati, recano traccia.

Quindi, concludendo, l'analisi condotta finora conferma che l'Asia Minore alimentava polemiche esegetiche e docetiche, il che è compatibile con la dottrina peratica e con l'insieme gnostico da cui essa potrebbe provenire.

¹Cfr. A.G.Hamman, *Dialogue entre le christianisme et la culture grecque, des origines chrétiennes à Justin: genèse et étapes*, in B.Pouderon- J.Doré edd., *Les Apologistes chrétiens et la culture grecque* (Théologie historique 105), Paris, Beauchesne, 1998, pp.41-50 (47).

²Cfr. P.H.Harland, *Christ-bearers and Fellow-initiates: Local Cultural Life and Christian Identity in Ignatius' Letters*, *Journal of Early Christian Studies* 11 (2003) pp.481-499 = P.H.Harland, *Christ-bearers and Fellow-initiates: Local Cultural Life and Christian Identity in Ignatius' Letters*, <http://www.philipharland.com/articleJECS.html>.

Egitto?

Alcuni elementi della setta peratica spingono l'analisi in direzione dell'Egitto: in particolar modo,

1. Le tracce di esegesi filoniana;
2. La predilezione per il motivo dell'*Esodo*;
3. L'affinità tra la teologia peratica e la corrente sapienziale alessandrina;
4. La condivisione con Filone della preminenza del *Logos*.
5. Infine, bisogna ricordare che ad Alessandria è attestato il *Vangelo degli Ebrei*, di solito considerato dagli studiosi un documento non gnostico e corrispondente alla comunità giudeo-cristiana della città: ora, "Ebrei" era la definizione etnica conferita ai giudei ellenofoni, per quanto non esclusiva di questa regione¹. Sorge quindi il dubbio che la traduzione greca "Perati", del resto scaturita dalla riflessione su di un passo della *Settanta* e su di uno analogo filoniano, abbia avuto origine qui, dove è attestato un gruppo di "Ebrei"².

È inoltre ineludibile il fatto che l'Egitto sia stato residenza di vari gnostici, come Basilide e Valentino e che questo paese sia stato, dopo la zona siriana e asiatica, la seconda patria dello gnosticismo. Si potrebbe anzi osservare un movimento gnostico partito da Oriente e che ha fatto tappa qui, per cui è possibile che i Perati, vi siano passati dopo essersi diffusi a partire dall'Asia Minore.

La celebre tesi di Bauer, oggi per lo più ridimensionata, invitava a scorgere, tra le brume dei primordi della Chiesa alessandrina, l'assenza di un nucleo ortodosso, a vantaggio di gruppi esclusivamente gnostici. Una tale semplificazione ha suscitato, negli anni, varie reazioni tra gli studiosi³. Pearson ha risposto di recente che tale ipotesi è frutto di un'extrapolazione a partire dall'epoca adrianea, allorché Basilide e Valentino risiedevano ad Alessandria, extrapolazione perciò di dubbia validità. Inoltre, sempre secondo Pearson, anche se lo studio di Bauer possiede una parte

¹Cfr. W.Bauer, *Rechtgläubigkeit und Ketzerei im ältesten Christentum* (Beiträge zur historischen Theologie 10), Tübingen, J.C.B.Mohr (P.Siebeck), 1964² (G.Strecker ed.; ed.orig. 1934), p.56.

²Cfr. il capitolo *Il nome dei Perati*, pp.45-63. La stessa *Epistola agli Ebrei* è sovente connessa al medesimo contesto.

³Cfr. W.Bauer, *Rechtgläubigkeit und Ketzerei...*, op.cit. Una critica approfondita delle posizioni di Bauer, che riteneva l'"eresia" prevalente alle origini del cristianesimo, in T.A.Robinson, *The Bauer Thesis Examined: the Geography of Heresy in Early Christian Church*, Lewiston, Queenston, Edwin Mellen Press, 1988 (per l'Egitto, cfr.pp.59-69, con una storia della discussione in merito); F.W.Norris, *Ignatius, Polycarp and I Clement: Walter Bauer Reconsidered*, *Vigiliae Christianae* 30 (1976), pp.23-44 e F.W.Norris, *Asia Minor before Ignatius*, *Studia Evangelica* 7 (1982), pp.365-77. Norris insiste molto sulla molteplicità delle chiese che Paolo trovò ad Efeso al suo arrivo. Per l'Egitto, riassume la discussione e le critiche a Bauer A.Jakab *Gnostiques? Les premiers chrétiens d'Alexandrie*, *Acta Antiquae Academiae Scientiarum Hungaricae* 38 (1998), pp.321-32, ma si veda anche C.H.Roberts, *Early Christianity in Egypt: Three Notes*, *Journal of Egyptian Archaeology* 40 (1954), pp.92-95.

di verità e la realtà cristiana era molto più frastagliata di quanto appaia dagli scritti canonici e subapostolici, tuttavia, il caso dell'Egitto conferma che la pluralità era la nota costante della cristianità di Alessandria, una pluralità da cui l'ortodossia (e lo confermano i papiri) non era esclusa¹. Però, anche se la prospettiva di Bauer era sicuramente esagerata, il problema della presenza di eretici *in loco* si pone senz'altro, soprattutto perché le loro tracce sono relativamente più sicure (per quanto umbratili) di quelle degli ortodossi.

Dato che gli agganci dei Perati con l'Asia Minore sembrano piuttosto solidi, soprattutto il legame con la scuola giovannea, è lecito chiedersi se sia esistita quella che oserei definire una *Asian-Egyptian connection*, cioè una connessione particolarmente cospicua tra le chiese di Asia Minore ed Egitto. Non solo ciò sarebbe possibile per via delle rotte marittime e della celere mobilità dei cristiani antichi², ma anche perché almeno due fatti invitano a supporre un legame tra le due regioni, il che potrebbe avere plasmato, almeno parzialmente, la storia della chiesa egiziana delle origini. Il primo è la presenza di Apollo, noto missionario di età paolina e originario di Alessandria, ad Efeso; il secondo è il papiro Ryland, che testimonia della diffusione del Vangelo giovanneo in Egitto verso la metà del II sec.³. Per quanto riguarda lo gnosticismo invece, alcuni *didaskaloi* gnostici, come il già citato Basilide, passarono dall'Asia all'Egitto, per cui quest'ultimo appare spesso, come già osservato, una sorta di patria gnostica o di tappa intermedia prima di Roma. Cerinto, a sua volta, era alessandrino e attivo non lontano dalla cerchia giovannea. La presenza di una vivace vita culturale deve avere costituito un criterio sicuro di scelta di Alessandria come sede per molti maestri gnostici, il che potrebbe spingere a pensare che anche i Perati, poi noti all'autore dell'*Elenchos* a Roma, possano avere seguito la stessa traiettoria.

Gl'inizi della Chiesa egiziana

Gl'inizi della Chiesa egiziana ed alessandrina sono avvolti nell'oscurità e hanno dato vita a un dibattito tanto acceso quanto incerto sulle proprie conclusioni. Mancano dati non leggendari sull'inizio della predicazione *in loco*, mentre quelli offerti da Eusebio paiono piuttosto inaffidabili⁴. Oggi è genericamente accettata come logica presupposizione che i primi missionari, provenienti da Gerusalemme, si siano rivolti alla locale e numerosa comunità giudaica⁵ e che il cristianesimo abbia avuto dapprincipio ben poco successo tra i contadini egiziani, nativi dell'interno, almeno - stando a Roberts -, fino al III sec. (ancora nel V-VI sec., saranno proprio questi contadini a contrapporre al cristianesimo una cocciuta resistenza pagana)⁶.

¹Cfr. B.A.Pearson, *Christians and Jews in First Century Alexandria*, *Harvard Theological Review* 79 (1986), pp.206-16, specie p.211; B.A.Pearson, *Unity and Diversity in the Early Church as a Social Phenomenon*, in *The Emergence of the Christian Religion. Essays on Early Christianity*, Harrisburg, Pennsylvania, Trinity Press International 1997, pp.169-85.

²Dimostrata ad esempio da A.Di Berardino, *Christianity on the Road*, *Augustinianum* 39 (1999), pp.231-44; ma cfr. anche *infra*, il capitolo storico-sociale, pp.486-96.

³Cfr.T.Nagel, *Die Rezeption des Johannesevangeliums im 2. Jahrhundert. Studien zur vorirenäischen Aneignung und Auslegung des vierten Evangeliums in christlicher und christlich-gnostischer Literatur* (Arbeiten zur Bibel und ihrer Geschichte 2), Leipzig, Evangelische Verlaganstalt, 2000, pp.469-71; C.Wilfred Griggs, *Early Egyptian Christianity from its Origins to 451 CE*, Leiden-Boston-Köln, Brill, 2000, pp.24-25 che si attiene alla data tradizionale proposta da Roberts (primo quarto del II sec.).

⁴Cfr. R.M.Grant, *Early Alexandrian Christianity*, *Church History* 40 (1967), pp.133-144.

⁵Si veda ad es., C.H.Roberts, *Manuscript, Society and Belief in Early Christian Egypt* (The Schweich Lectures of the British Academy 1977), London, Oxford University Press, 1979; A.Jakab *Gnostiques ?...*, art.cit., specie p.322. Critico verso questa ipotesi, che ritiene abbastanza labile, T.A.Robinson, *The Bauer Thesis Examined...*, op.cit., pp.64-69: l'esempio di Efeso ed Antiochia, in cui l'elemento giudeo-cristiano rimase in minoranza nonostante la forte presenza giudaica, spinge lo studioso alla cautela.

⁶Sui giudei di Alessandria, cfr. B.A.Pearson, *Christians and Jews...*, art.cit. e B.A.Pearson, *Earliest Christianity in Egypt: Some Observations*, in B.A.Pearson-J.E.Goehring edd., *The Roots of Egyptian Christianity*, Philadelphia, Fortress Press, 1986, pp.132-59 (145-51). Per i nativi egiziani, cfr. C.H.Roberts, *Manuscript, Society and Belief...*, op.cit., p.65.

Giudei erano installati nella valle del Nilo (si pensi alla celebre colonia di Elefantina) fin dal regno di Psammetico (590 a.C.) e giudaici erano ben due dei cinque quartieri in cui era divisa Alessandria (cfr. Filone, *Flacc.* 55), quartieri che costituivano in tutta probabilità la più popolosa comunità della Diaspora dell'Impero, costituita sotto forma di *πολίτευμα* e ricca di centinaia di migliaia di abitanti. I giudei di Alessandria parlavano greco, leggevano la *Settanta* ed erano meno rigidi di quelli palestinesi; lo studio di Filone evidenzia inoltre l'estrema eterogeneità d'indirizzi teologici ivi presenti. Griggs non ritiene inverosimile che alcuni convertiti del giorno della Pentecoste siano ritornati a casa con l'annuncio di un primo nucleo del messaggio cristiano: l'episodio di *At.* 2 ricorda il nome di popolazioni provenienti da gran parte del Mediterraneo, tra cui Egitto e Cirenaica¹. Inoltre, in *At.* 6,9 alcuni interlocutori di Stefano provengono da Cirene e da Alessandria; forse, alessandrini erano pure alcuni dei Sette (salvo Nicola) o degli Ellenisti. Sicuramente i contatti tra Alessandria e Gerusalemme erano, per forza di cose, continui; tuttavia, è noto come Luca prediliga la direttrice asiatica e in direzione di Roma, per cui non ci offre informazioni su quella africana². Solo la notizia su Apollo fa pensare all'esistenza di una comunità cristiana giudaica ad Alessandria tra 40 e 50, sotto Claudio³.

Tuttavia, i documenti epigrafici e papirologici sono singolarmente muti a proposito delle relazioni tra giudei e cristiani. Ciò è dovuto al fatto che, mentre i cristiani cominciano a distinguersi solo verso il II sec., quando compaiono alcuni papiri relativi, la comunità giudaica scompare del tutto dopo la grande guerra del 115-17 d.C.⁴. Pearson suggerisce che la separazione definitiva della Chiesa locale dal giudaismo sia intervenuta infatti solo a seguito della rivolta sotto Traiano⁵. D'altro lato, i privilegi accordati dai Romani alla popolosa comunità giudaica (come l'assemblea, la *γερουσία*) avevano suscitato l'astio dei Greci, il che deve avere costituito una barriera quasi insormontabile per i primi predicatori cristiani, favoriti all'opposto dalla considerevole apertura del giudaismo locale⁶.

Passi come *Clem.Al.strom.* 1,11 avocano al ruolo del *didaskalos* cristiano, quale Clemente era, la dignità di una vera e propria successione apostolica: secondo Fozio *Biblioteca* Cod. 118, che si ispira a questo passo clementino, Panteno avrebbe udito non solo i discepoli degli Apostoli, ma gli Apostoli stessi. A parte il valore particolare attribuibile al *didaskalos* nella tradizione alessandrina⁷, non è del tutto assurdo pensare a contatti con Gerusalemme, e, magari, con qualche apostolo, ai primordi della vicenda cristiana egiziana⁸. Come chiarirà ben presto il caso di Apollo, è del tutto verosimile ritenere che la prima evangelizzazione in zona sia avvenuta spontaneamente, per diffusione: in maniera simile paiono essere nate altre comunità ben più note, come Efeso, notoriamente non fondata da Paolo, né da Priscilla, né da altre figure note⁹. F.Bird ha sottolineato

¹Cfr. C.Wilfred Griggs, *Early Egyptian Christianity...*, op.cit., pp.14-15.

²Cfr. B.A.Pearson, *Earliest Christianity in Egypt...*, art.cit., p.135; B.A.Pearson, *Christians and Jews...*, art.cit., pp.209-10.

³CB.A.Pearson, *Earliest Christianity in Egypt...*, art.cit., p.137.

⁴Cfr. R.Van den Broek, *Juden und Christen in Alexandrien im 2. und 3. Jahrhundert*, in R.Van den Broek, *Studies in Gnosticism and Alexandrian Christianity* (Nag Hammadi and Manichaean Studies 39), Leiden-Boston-Köln, Brill, 1996, pp.181-96, soprattutto pp.181-83; A.M.Ritter, *De Polycarpe à Clément: aux origines d'Alexandrie chrétienne*, in AA.VV., *Alexandrina. Hellénisme, judaïsme et christianisme à Alexandrie. Mélanges offerts au P.Claude Mondésert*, Paris, CERF, 1987, pp.151-72; A.Martin, *Aux origines du christianisme copte: l'implantation et le développement du christianisme en Egypte*, *Revue des Etudes Anciennes* 83 (1981), pp.35-56 (38-41).

⁵Cfr. C.H.Roberts, *Manuscript, Society and Belief...*, op.cit., pp.57-58; B.A.Pearson, *Earliest Christianity in Egypt...*, art.cit., pp.150-51.

⁶Cfr. C.H.Roberts, *Manuscript, Society and Belief...*, op.cit., pp.49-73.

⁷Cfr. R.Van den Broek, *The Christian „School“ of Alexandria in the second and third century*, in R.Van den Broek, *Studies in Gnosticism and Alexandrian Christianity*, op.cit., pp.197-205.

⁸Pone alle origini della chiesa egiziana Gerusalemme pure A.Grillmeier, *Le Christ dans la tradition chrétienne. De l'âge apostolique au concile de Chalcedoine (451)*, (nuova ed. corretta, fondata sulla 3 ed. tedesca, Freiburg, Herder, 1990), Paris, CERF, 2003, p.209.

⁹E questo a prescindere dell'opinione, infondata, ma diffusa tra gli studiosi, che Luca voglia presentare Paolo quale fondatore della comunità efesina: si veda, ad es., M.Wolter, *Apollos und die ephesinischen Johannesjünger* (Act 18,24-

recentissimamente l'importanza e rapidità dell'attività missionaria dei primi cristiani, non solo di quella, per così dire, istituzionalizzata, alla maniera di Paolo, ma in particolar modo di quella spontanea, dovuta a semplici fedeli: d'altronde, il carattere universalistico del movimento cristiano era insito già nelle parole di Gesù e nello stile di predicazione del Battista (tuttavia solo interno alla Palestina). La diffusione fu così veloce, ma non sempre lineare come troppo spesso immaginiamo e, dappprincipio, non organizzata¹.

Griggs data l'arrivo del cristianesimo in terra nilotica verso il 50 d.C.². La diffusione deve aver proceduto a partire da Gerusalemme almeno in due sensi: se, sul lato siriano, assunse un'importanza preponderante la direttrice antiochena, che poi avrebbe portato fino all'Asia Minore e, di là, alla Grecia e a Roma, è logico ipotizzarne una speculare in direzione di Alessandria e dell'Africa. Da questo punto di vista è quindi perfettamente coerente che i primi cristiani di Alessandria fossero dei giudeo-cristiani.

Come già osservato, il II sec. sembra dominato da personalità gnostiche, donde la controversa tesi di Bauer. Secondo Pearson e Roberts, la lista dei papiri cristiani rinvenuti in Egitto e risalenti al II sec. sconfessa tuttavia questa opinione: infatti, la maggioranza di essi non può assolutamente essere definita come gnostica e difficilmente persino come eretica³. Le testimonianze rimaste fanno invece pensare ad un cristianesimo "indifferenziato", fondato su di una tradizione che va ancora oltre la distinzione tra testi canonici e non e collima con un ambiente piuttosto arcaico: solo la comparsa dell'opera di Ireneo, verso la fine de II sec., spinse forse a introdurre uno stacco netto tra eresia ed ortodossia⁴. Questa lista di papiri conferma anche una buona diffusione della nuova fede nella terra del Nilo, pure nella χώρα. Roberts osserva che l'Antico Testamento veniva letto nel *nomos* dell'Arsinoite, presso Eracleopoli, Ossirinco, ad Antinoopolis⁵. Un documento molto interessante, che farebbe pensare a contatti tra l'Egitto e l'Asia Minore, è il *Papiro Egerton 2*, contenente dei frammenti di un Vangelo sconosciuto, ma prossimo a quelli canonici conservati. Secondo Griggs, l'ignoto autore conosceva Giovanni e ne ha reimpiegato delle pericopi entro una costruzione narrativa diversa e indipendente. Gli studiosi ritengono di solito che esso possa essere stato

19,7), *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft* 78 (1987), pp.49-73. Per l'opinione opposta, cfr. N.Walter, Nikolaos, *Proselyt aus Antiochien, und die Nikolaiten in Ephesus und Pergamon. Ein Beitrag auch zum Thema: Paulus und Ephesus*, *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft* 93(2002), pp.200-26, ma anche G.M.Lee, *Eusebius on St.Mark and the Beginnings of Christianity in Egypt*, *Studia Patristica* 12, pp.422-31 (431).

¹Cfr. F.Bird, *Early Christianity as an Unorganized Ecumenical Religious Movement*, in A.J.Blasi-J.Duhaime-P.-A.Turcotte, *Handbook of Early Christianity. Social Science Approaches*, Walnut Creek-Lanham-New York-Oxford, Altamira Press, 2002, pp.225-46.

²C.Wilfred Griggs, *Early Egyptian Christianity...*, op.cit., pp.16-17, che ipotizza questo tipo di diffusione spontanea in vari paesi mediterranei.

³Cfr. B.A.Pearson, *Earliest Christianity in Egypt...*, art.cit., soprattutto p.133. Lo studio basilare sui papiri egiziani è però quello di C.H.Roberts, *Manuscript, Society and Belief...*, op.cit., specie il primo capitolo, che sconfessa l'appartenenza gnostica dei manoscritti. I papiri sono veterotestamentari (7), neotestamentari (3, tra cui il famoso primo brano di *Giovanni* della Rylands Library), un frammento dell'*Adversus Haereses* d'Ireneo (che, a detta di Roberts, dimostra quanto forte fosse la reazione ortodossa antieretica), uno del *Pastore di Erma*, il celebre *Papiro Egerton 2*, contenente un Vangelo sconosciuto, quindi un frammento del *Vangelo di Tommaso*, unico a potere essere definito "eretico", ma forse neppure propriamente gnostico. Infine, è decisamente avventurosa l'identificazione proposta da qualcuno tra il P.Fayum 2 e il *Salmo dei Naasseni*, per cui tale documento non è neanche da prendere in considerazione (cfr. C.H.Roberts, *Manuscript, Society and Belief...*, op.cit., pp.81-82). Per questi documenti, cfr. pure C.Wilfred Griggs, *Early Egyptian Christianity...*, op.cit., pp.24-27. Molto scarsi e dubbi sono anche i resti di papiri presumibilmente cristiani, ma documentari, di contro alla relativa abbondanza di quelli biblici: cfr. ad es. H.I.Bell, *Evidences of Christianity in Egypt during the Roman Period*, *Harvard Theological Review* 37 (1944), pp.185-208 e le precisazioni di C.H.Roberts, *Early Christianity in Egypt...*, art.cit. Una raccolta recente di papiri documentari cristiani rinvenuti in Egitto è offerta da M.Naldini, *Il cristianesimo in Egitto. Lettere private nei papiri dei secoli II-IV* (Biblioteca patristica 32), Firenze, Nardini Editore, 1998 (nuova edizione riveduta ed aggiornata), che però contiene solo tre lettere anteriori al III sec. d.C.

⁴Cfr. C.Wilfred Griggs, *Early Egyptian Christianity...*, op.cit., pp.32-34

⁵Cfr. C.H.Roberts, *Manuscript, Society and Belief...*, op.cit., p.53.

composto in Asia o Egitto, con una certa, ovvia preferenza per la seconda località. Pure il recentissimo studio di T.Nagel conferma la conoscenza di *Giovanni* da parte dell'anonimo¹.

La celebre leggenda di S.Marco, indicato da Eusebio quale fondatore della chiesa egiziana, secondo Pearson potrebbe risalire a prima del II sec. e contenere alcuni dati storici, ancorché difficili da reperire². G.M.Lee difende la fondatezza della lista episcopale proposta da Eusebio osservando che il suo generico $\phi\alpha\sigma\acute{\iota}\nu$ rimanda solitamente, nell'uso storiografico non solo eusebiano, a fonti scritte. Marco era inoltre un personaggio piuttosto oscuro per aver dato vita ad una leggenda situata alle origini di una chiesa così importante. Infine, Paolo avrebbe potuto evitare Alessandria non solo perché estranea al suo itinerario diretto verso Roma, ma verosimilmente anche per delicatezza nei confronti di Marco, con cui aveva avuto alcuni dissensi³. In effetti, secondo Ritter, Paolo avrebbe tralasciato Alessandria perché già sede di attività altrui: la città sarebbe stata allora centro di missione giudeo-cristiana⁴. Pure Trevijano crede che la lista di Eusebio derivi da fonti scritte più antiche⁵. Se il dato leggendario sulla presenza di questo evangelista ad Alessandria fosse credibile, esso potrebbe sostenere ulteriormente la presenza di legami tra la comunità locale e quelle microasiatiche, in quanto Marco, stando al Nuovo Testamento, vi fu attivo prima di veleggiare alla volta di Roma.

Non posso occuparmi qui della complessa questione inerente la figura di Apollo⁶, però molto importante però perché rappresenta il *trait d'union* tra Egitto, Grecia ed Asia Minore. Il nome è tipicamente egiziano⁷, mentre la descrizione offerta su di lui da Luca come $\lambda\acute{o}\gamma\iota\omicron\varsigma$ in At.18,24 ne lascia arguire la cultura letteraria e retorica⁸. Quanto alle sue capacità esegetiche, non è assurdo pensare, con Beatrice, che egli le avesse acquisite presso la scuola di Filone⁹, né ritenere, con Horsley e Pearson, che egli potesse avere portato con sé tendenze proprie del giudeo-ellenismo

¹Cfr. C.Wilfred Griggs, *Early Egyptian Christianity...*, op.cit., pp.26-27; T.Nagel, *Die Rezeption des Johannesevangeliums im 2. Jahrhundert...*, op.cit., pp.194-207.

²Un'ottima ricognizione della questione si trova in B.A.Pearson, *Earliest Christianity in Egypt...*, art.cit., pp.137-145. Il Nuovo Testamento lega l'opera di Marco a quella di Paolo e Pietro, a Gerusalemme, Antiochia, Cipro, Asia Minore e Roma, ma non dice niente su Alessandria e l'Egitto. Abbiamo poi la testimonianza di Eusebio, *hist.eccl.* 2,16,2, che però identifica erroneamente i Terapeuti con dei cristiani, i leggendari *Atti di Marco*, che, benché più tardivi, contengono tuttavia riferimenti alla topografia della città, nonché, soprattutto, il celebre frammento di un'epistola di Clemente d'Alessandria, che parla di una redazione romana del Vangelo marciano, dilatata poi in senso « spirituale » ad Alessandria, dove l'evangelista sarebbe giunto dopo la morte di Pietro. Il frammento è ritenuto di solito autentico ed è stato studiato, con risultati contraddittori, da Morton Smith: cfr. S.Levin, *The Early History of Christianity, in Light of the « Secret Gospel » of Mark*, ANRW II,25,6 (1988), pp.4270-92.

³Cfr. G.M.Lee, *Eusebius on St.Mark...*, art.cit.

⁴Cfr. A.M.Ritter, *De Polycarpe à Clément...*, art.cit. pp.163-64.

⁵Cfr. R.Trevijano *The Early Christian Church of Alexandria*, *Studia Patristica* 12 (1975), pp.471-77. Più scettico C.Wilfred Griggs, *Early Egyptian Christianity...*, op.cit., pp.19-20, che si limita a riconoscere una vaga tradizione locale e ricorda il noto paragone a sproposito istituito da Eusebio tra cristiani e Terapeuti. D'altro lato, proprio il silenzio di altre fonti a proposito della Chiesa alessandrina, un silenzio inspiegabile, secondo Griggs (cfr. p.22) lascia pensare che la lista tramandataci da Eusebio possa contenere elementi reali. Anche A.M.Ritter, *De Polycarpe à Clément...*, art.cit., p.161, lascia l'episcopato marciano ad Alessandria nel regno delle pure possibilità.

⁶Cfr. P.F.Beatrice, *Apollos of Alexandria and the Origins of the Jewish-Christian Baptist Encratism*, ANRW II,26,2 (1995), pp.1232-75, che raccoglie la bibliografia in merito. Sulla storia della discussione, cfr. M.Wolter, *Apollos und die ephesinischen Johannesjünger* (Act 18,24-19,7), *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft* 78 (1987), pp.49-73. Non sono tuttavia d'accordo con la ricostruzione di questo studioso, secondo il quale Luca avrebbe „allontanato“ appositamente Paolo da Efeso per un viaggio di un anno, allo scopo di non farlo incontrare con Apollo durante il periodo di formazione di quest'ultimo, onde tacere quindi le divergenze tra i due. Trebilco è però contrario a una tale ricostruzione e lo arguisce in modo assai più convincente (cfr. *infra*). Il quadro che Wolter offre della redazione lucana, per quanto quest'ultima si distingue sovente per i suoi adattamenti irenici, è troppo sospettoso e accentua indebitamente il dissidio tra le due figure dei tempi apostolici.

⁷Cfr. P.F.Beatrice, *Apollos of Alexandria...*, art.cit., p.1235, nota 2.

⁸P.Trebilco, *The Early Christians in Ephesus...*, op.cit., p.115.

⁹Cfr. P.F.Beatrice, *Apollos of Alexandria...*, art.cit., p.1236.

sapientziale alessandrino¹. Ciò potrebbe anche indurre a pensare che l'esegesi filoniana non aveva difficoltà ad essere conosciuta nel contesto microasiatico, dove gruppi quali i Perati potevano quindi farne uso. È evidente che Luca descrive Apollo come cristiano e a conoscenza dell'insegnamento di Gesù². Difatti, il battesimo di Giovanni poteva averlo posto in contatto con il cerchio intimo dei primi discepoli del Cristo, soprattutto se pensiamo all'entusiasmo di cui Apollo faceva prova: Beatrice ne ipotizza anche la sua prossimità al gruppo degli Ellenisti. Se seguiamo la variante del codice *Bezae*, potremmo arguirne che Apollo fu convertito in patria grazie all'ondata migratoria di questi ultimi successiva alla morte di Stefano (cfr. At.11,19-20) o anche alla diffusione provocata dalla Pentecoste³.

Secondo Griggs, *Apollo taught correctly but not adequately*, cioè il suo insegnamento su Gesù era corretto, ma insufficiente, e bisognoso di ulteriori specificazioni da parte di Aquila e Priscilla; secondo Trebilco, egli ignorava il battesimo di Gesù, predicato a partire dalla Pentecoste, ma era in tutto e per tutto un cristiano⁴. Questo episodio lascia l'impressione che il cristianesimo giunto ad Alessandria, almeno quello pervenuto fino ad Apollo, non possedesse niente di sistematico, ma che provenisse da un'irradiazione spontanea, magari anche indipendente dal movimento apostolico. Per quanto riguarda il resto della vicenda missionaria di Apollo, sappiamo che egli fu molto attivo, che la sua dedizione impressionò favorevolmente i cristiani di Efeso, al punto da raccomandarlo presso le comunità d'Acaia (cfr. At. 18,27) e che egli passò un periodo di evangelizzazione per l'appunto in Acaia e a Corinto (cfr. At. 18,28; *1Cor.* 3,6 e 16,2), pare, con buon successo. Trebilco deduce dalla sua analisi di questi passi che, dopo essere ritornato ad Efeso, Apollo si sia nuovamente assentato per motivi apostolici dalla città. Pur non disponendo di elementi sul suo apostolato in zona, Trebilco ha ragione di ricavare dalle fonti che Paolo ed Apollo cooperassero senza ostilità reciproche, anzi, in buona armonia⁵.

Se i Vangeli di *Matteo e Giovanni* erano conosciuti in Egitto nel corso del II sec. (un altro indizio che potrebbe far pensare a legami con l'Asia), il *Vangelo degli Ebrei* e quello *degli Egiziani* dovrebbero essere stati compilati ad Alessandria: entrambi sono fortemente influenzati dal giudeo-cristianesimo, ma il secondo sembra frutto di una deriva in senso ascetico. Pearson, a seguito di

¹Cfr. B.A.Pearson, *Philo, Gnosis and the New Testament*, in A.H.B.Logan-A.J.M.Wedderburn, *The New Testament and Gnosis. Essays in honour of Robert McL.Wilson*, Edinburgh, T.& T.Clark Limited, 1983, pp.73-89 (77). Tuttavia, Trebilco invita alla cautela, perché dalle origini alessandrine di Apollo niente si può inferire a proposito della sua formazione: cfr. P.Trebilco, *The Early Christians in Ephesus from Paul to Ignatius* (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 166), Tübingen, Mohr-Siebeck, 2004, p.115, nota 56.

²Cfr. P.F.Beatrice, *Apollos of Alexandria...*, art.cit., p.1236. Non so però se il fatto che Apollo sia riempito di Spirito Santo possa alludere al dono di parlare in lingue.

³Tuttavia, A.M.Ritter, *De Polycarpe à Clément...*, art.cit., specie p.160, nota 30, e H.I.Bell, *Evidences of Christianity...*, art.cit., in questo caso p.188, negano credito a tale variante.

⁴Cfr. C.Wilfred Griggs, *Early Egyptian Christianity...*, op.cit., cit.pp.16-17; P.Trebilco, *The Early Christians in Ephesus...*, op.cit., pp.117-23. Da questo punto di vista, divergo rispetto a F.W.Norris, *Asia Minor before Ignatius*, art.cit., specie p.369, che apparenta l'insegnamento di Apollo ad una forma di *Irrlehre*, pure se *mild*, il che darebbe ragione a Bauer: c'è una differenza considerevole tra una dottrina erronea ed una corretta, ma insufficiente, come sembra essere il caso di Apollo. Trebilco, comunque, nega a ragione che Apollo abbia fatto dei proseliti prima del suo incontro con Priscilla ed Aquila, così come che egli abbia avuto un qualsiasi influsso sui dodici di At. 19,1-7.

⁵Non credo infatti che *1Cor.*16,2 presenti una forte tensione tra Paolo ed Apollo e preferisco allinearli con Trebilco che ammette il riconoscimento da parte del primo del lavoro compiuto dal secondo: se Apollo non va a Corinto ciò avviene probabilmente per cautela e non per resistenza contro Paolo, come vuole Beatrice, che inferisce troppo dai testi a nostra disposizione. Leggere poi nella celebre "spina" (una probabile forma di sofferenza a carattere mistico) i tratti del povero Apollo, quale avversario satanico di Paolo, o supporre che le due epistole ai Corinzi procedano a una vera e propria "demonizzazione" di questo discepolo è decisamente troppo! Ricavare l'insegnamento di Apollo da una lettura decisamente illatoria delle epistole ai Corinzi dà luogo a una ricostruzione del pensiero paolino del tutto gratuita. Cfr. P.F.Beatrice, *Apollos of Alexandria...*, art.cit., p.1236; P.Trebilco, *The Early Christians in Ephesus...*, op.cit., pp.67-70 e 115-25.

altri, suggerisce che il *Vangelo degli Ebrei* fosse ad uso e consumo dei giudeo-cristiani alessandrini, mentre l'altro dei nativi egiziani convertiti e parlanti greco, inclini all'enkratismo¹.

Green ha cercato di illuminare lo sfondo socio-economico in cui può essersi sviluppato il cristianesimo in Egitto. La situazione economica lasciata dai Tolomei era piuttosto ardua, con una produttività ridotta al minimo, e solo in parte sanata sotto il governo romano mediante un incremento dell'iniziativa privata a detrimento del monopolio di Stato, fino ad allora imperante. Lo studioso ne deduce che le condizioni di vita dei contadini egiziani devono essere rimaste ugualmente dure, mentre la crescita delle tasse per tutti coloro che non possedevano la cittadinanza romana o greca significò il peggioramento delle condizioni delle classi elevate semitiche (giudaiche ed egiziane), con immediate ricadute a livello sociale, quali l'esclusione dal ginnasio. Secondo Green, in questa situazione di crescente disagio socio-economico, molti, specie giudei, devono essere stati attratti dal cristianesimo e da altre religioni di salvezza, specie dopo la catastrofe del 70. Verso la fine del II sec., il cristianesimo alessandrino cominciò pertanto a guadagnare i ceti colti, mentre ancora più lento fu il suo passaggio nelle zone rurali, maggiormente conservatrici². Tuttavia, Roberts intuisce, a partire dalla diffusione e qualità dei papiri cristiani, la verosimile prevalenza nelle comunità dei ceti medi, il che mi sembra concomitante con le osservazioni che, da più parti, attribuiscono alle chiese cristiane uno spettro sociale abbastanza ampio, con alta concentrazione delle classi medie appunto³.

Se la Chiesa gerosolimitana è stata madre di quella alessandrina, Pearson ha ben ragione di ricercare in quest'ultima correnti di pensiero che rimontano alla madrepatria palestinese. Di particolare interesse è ai suoi occhi l'*Epistola di Barnaba* che egli, come Barnard, situa nell'Alessandria dell'intervallo tra le due guerre giudaiche. L'*Epistola*, che racchiude abbondante materiale rabbinico, haggadico e halachico, testimonierebbe anche convergenze significative con il discorso di Stefano in *Atti*: Pearson ha quindi buone ragioni per supporre che, non tanto *Barnaba* abbia impiegato *Atti* (come suggerito da Barnard), quanto che il giudaismo alessandrino quale testimoniato dall'opuscolo si ponesse in continuità con una corrente discesa da quella degli Ellenisti, qui emigrati a seguito del martirio di Stefano⁴.

Un altro scritto molto eloquente sulla situazione dell'Alessandria cristiana è *I detti di Silvano*, che invece si pone in senso antignostico, evita l'escatologia (fiorente all'epoca delle guerre giudaiche) e riflette la cristologia del *Logos*. La sua datazione, alla fine del II sec., non dissimula tuttavia tratti più arcaici: ciò che è importante osservare qui è come l'opera si collochi sulla scia della tradizione sapienziale alessandrina e filonica⁵.

I maestri gnostici in Egitto

Bauer riteneva che lo gnosticismo avesse impregnato di sé il cristianesimo alessandrino delle origini almeno per due motivi: l'uno la presunta natura gnostica di scritti come il *Vangelo degli Ebrei* e il *Vangelo degli Egiziani*; l'altro, le attestazioni sul soggiorno di insigni gnostici nella metropoli alle foci del Nilo. Smantellato il primo motivo, non resta che il secondo, che ci occuperà nel seguito.

¹Giunge alle stesse conclusioni R. Van den Broek, *Juden und Christen...*, art.cit., che sottolinea il carattere ascetico di molto cristianesimo egiziano; per quanto riguarda il *Vangelo degli Egiziani*, le sue tonalità enkratite potrebbero costituire una deriva di tendenze escatologiche. Van den Broek situa in zona pure i *Libri Sibillini*, di solito collocati in zona microasiatica. Cfr. pure A.M. Ritter, *De Polycarpe à Clément...*, art.cit., pp.166-68.

²Cfr. H.A. Green, *The Socio-Economic Background of Christianity in Egypt*, in B.A. Pearson-J.E. Goehring edd., *The Roots of Egyptian Christianity*, op.cit., pp.100-13.

³Cfr. C.H. Roberts, *Manuscript, Society and Belief...*, op.cit., p.25; per la composizione sociale della Chiesa antica, si veda il capitolo seguente, pp.486-96.

⁴Cfr. B.A. Pearson, *Christians and Jews...*, art.cit., specie pp.211-213. Soprattutto la *verve* antilegalista e antitemplare degli Ellenisti deve avere attecchito, secondo lo studioso, in un terreno propizio. D'accordo A.M. Ritter, *De Polycarpe à Clément...*, art.cit., p.170. Cfr. pure L.W. Barnard, *Saint Stephen and Early Alexandrian Christianity*, *New Testament Studies* 7 (1960-61), pp.31-45.

⁵Cfr. B.A. Pearson, *Christians and Jews...*, art.cit., specie pp.213-15.

A dire il vero, la situazione della Chiesa locale è tratteggiata in maniera tanto vaga che gli studiosi sono sovente scettici all'idea di definire *tout court* come gnostico il cristianesimo alessandrino. Con le parole di Roberts:

*...The problem then becomes, not which of the two (sc.cristianesimo e gnosticismo) was predominant, but why there is so little trace of either.*¹

Robinson ha negato che si possa attribuire alla nascente Chiesa alessandrina una maggioranza gnostica². Di recente A.Jakab ha osservato pertinentemente che gli gnostici erano spesso attivi all'interno delle comunità cristiane, perciò difficilmente distinguibili dagli "ortodossi": tanto più che la fluidità e varietà delle correnti interne ad ogni chiesa era tale da impedire distinzioni troppo nette³. La natura indifferenziata del cristianesimo egiziano dei primi due secoli fa inoltre dubitare quanto all'esistenza di una lotta ecclesiale *intra muros*⁴.

Roberts appoggia l'idea che ad Alessandria fosse attiva una scuola con annesso scriptorio già nella seconda parte del II sec., all'epoca di Panteno, e forse (se così possiamo interpretare Eusebio, *hist.eccl.* 5,10,1-2) anche prima⁵. Se da un lato la presenza di una scuola alessandrina cristiana, fiorita soprattutto verso la fine del II sec., non può essere impiegata come indizio dell'importanza della locale comunità cristiana, ma solo come conseguenza dell'atmosfera culturale cittadina⁶, è però indubbio che tale istituzione ebbe una notevole importanza per la vicenda gnostica alessandrina. Secondo Van den Broek, la Chiesa locale si distingueva per il grande rilievo conferito ai *didaskaloi* laici, quali Clemente ed Origene: erano loro a fungere da guide e formatori spirituali della comunità, a differenza del ruolo prettamente liturgico e direttivo dei presbiteri. Il loro ruolo sembra inoltre avere goduto di una notevole indipendenza, almeno fino a Demetrio, che instaurò un episcopato più nettamente monarchico sulla cattedra di S.Marco. L'autore ipotizza che questa caratterizzazione sia in continuità con l'uso giudaico che distingueva, ad Alessandria almeno, il ruolo direttivo della *γερουσία*, l'assemblea degli Anziani del *πολίτευμα*, da quello didattico dei rabbini⁷. Ritter, richiama invece la forte carica platonizzante della cultura locale⁸, mentre Grant ricorda che nella città dominava un indirizzo eclettico, dalla forte componente neopitagorica, allora in auge, e forse attivo su Basilide, Isidoro, Carpocrate e Valentino, nonché su tutto l'ambiente culturale cristiano del II sec.⁹. È in questa luce che bisogna comprendere gli sviluppi gnostici del cristianesimo alessandrino¹⁰.

La possibilità di scoprire radici egiziane nelle dottrine gnostiche è stata discussa varie volte¹¹: di solito, gli studiosi concludono per l'aggiunta posteriore di elementi locali a sistemi già costituiti.

¹Cfr. C.H.Roberts, *Manuscript, Society and Belief...*, op.cit., cit. p.52.

²Cfr. T.A.Robinson, *The Bauer Thesis Examined...*, op.cit., pp.59-69.

³Cfr. A.Jakab *Gnostiques?*..., art.cit., specie pp.325-26; dello stesso avviso C.H.Roberts, *Manuscript, Society and Belief...*, op.cit., pp.51, 60 e 71.

⁴Cfr. C.Wilfred Griggs, *Early Egyptian Christianity...*, op.cit., pp.45-46. Griggs ricorda che le fonti eresiologiche, specie occidentali, erano molto lungi dal comprendere il contesto religioso-culturale alessandrino.

⁵Cfr. C.H.Roberts, *Manuscript, Society and Belief...*, op.cit., p.24.

⁶Cfr. C.Wilfred Griggs, *Early Egyptian Christianity...*, op.cit., p.23.

⁷Cfr. R.Van den Broek, *Juden und Christen...*, art.cit., specie pp.190-91. Per il ruolo dei presbiteri ad Alessandria, cfr. pure A.M.Ritter, *De Polycarpe à Clément...*, art.cit., p.164.

⁸Cfr. A.M.Ritter, *De Polycarpe à Clément...*, art.cit. L'autore sottolinea un certo contrasto tra l'*intelligentsia* alessandrina, come Clemente e Origene, e il livello di pietà più elementare ed intellettualmente povero, rappresentato altrove da figure come Policarpo.

⁹Cfr. R.M.Grant, *Early Alexandrian Christianity*, art.cit., pp.136-37.

¹⁰W.J.Chandler, *A Comparison of the Concept of Logos in the Teaching of Justin Martyr and the Gnostics*, Ann Arbor, Michigan, UMI, 1991, p.24 ricorda il legame piuttosto fluido che intercorreva tra le scuole cristiane e le chiese locali.

¹¹Cfr. C.K.Bleeker, *The Egyptian Background of Gnosticism*, in U.Bianchi ed., *Le origini dello gnosticismo. Colloquio di Messina, 13-18 aprile 1966* (Studies in the History of Religions 12), Leiden, Brill, 1967, pp.230-36; L.Kakosy, *Survivals of Ancient Egypt. Religion. Other Domains of Culture. Egyptian Influence on Gnosticism and Hermetism (a Brief Survey)*, *Studia Aegyptiaca* 12 (1989), pp.263-87 (275-76; egli osserva l'analogia tra il percorso ultramondano dei

Come osservato da vari studiosi, già l'esistenza della biblioteca di Nag Hammadi (comunque successiva al periodo qui studiato) implica un certo legame tra gnosticismo ed Egitto; tuttavia, come osservato giudiziosamente da Wilson:

*...an Egyptian component does not necessarily imply an Egyptian origin.*¹

Un primo esempio di eretico molto interessante è quello di Cerinto, originario dell'Egitto, ma attivo in Asia Minore (cfr. Ireneo, *haer.* 1,26,1 e il famoso 3,3,4 - l'aneddoto di Giovanni alle terme- sulla sua attività asiatica; Ps.Hipp.*elench.* 7,7,33 sulla sua educazione egiziana). Griggs preferisce dar ragione ad Ireneo, probabile fonte dello Ps.Ippolito², ma, a mio avviso, la notizia su di una sua formazione egiziana è verosimile.

Un altro gruppo attestato ad Alessandria è quello di Carpocrate, almeno secondo Clemente Alessandrino (cfr.*strom.* 3,5,2), gruppo poi presente anche a Roma (cfr. Ireneo, *haer.* 1,25,1-6)³. Carpocrate aveva un figlio, Epifane, pure attivo ad Alessandria, eruditissimo e morto diciassettenne, poi venerato dalla setta nell'isola di Cefalonia, donde era originaria la madre (cfr. Clem.Al.*strom.* 3,5,2-3). L'insegnamento della setta sembra avere preso spunto, anche per questioni controverse come la comunione delle donne, da Platone: paiono essere altresì scomparsi piuttosto rapidamente (cfr.Clem.Al.*strom.* 3,10,1; Orig.*Cels.* 5,62)⁴.

Basilide, siriano, visse ed operò ad Alessandria (cfr. Ireneo, *haer.* 1,24,1; Ps.Hipp.*elench.* 7,27; Eus. *hist.eccl.* 4,7,3; Clem.Al.*strom.* 7,106,4), così come suo figlio Isidoro (cfr. Clem.Al.*strom.* 6,53,2)⁵. Apelle, discepolo di Marcione (che proveniva dal Ponto), fu attivo per un certo tempo ad Alessandria (cfr. Tertul.*praescr.haer.* 30). Infine, stando ad Epifanio, Valentino nacque, visse e operò in questa città, prima di trasferirsi a Roma (cfr. Epiph.*haer.* 31,2,3; *Canone Muratori*). Si noti che, prima di giungere a Roma, dove visse all'epoca dei pontefici Pio ed Aniceto, egli non era considerato un eretico, tanto da rischiare, secondo una celebre notizia, di divenire successore di Pietro egli stesso⁶. Questi personaggi restano però terribilmente umbratili⁷.

Sicuramente, maestri come Basilide e Valentino devono essere stati attirati ad Alessandria dalla fama culturale città, una nomea ben diversa da quella dell'accademica Atene, data l'atmosfera più incline alla ricerca religiosa ed ascetica. La stessa scuola cristiana locale era *rather more exotic and*

defunti egiziani e l'ascesa planetaria gnostica, nonché l'origine egiziana dell'*ouroboros*); M.Parrott Douglas, *Gnosticism and Egyptian religion, Novum Testamentum* 29 (1987), pp.73-93; R.McL.Wilson, *Gnostic Origins: an Egyptian Connection?*, in M.Görg ed., *Religion im Erbe Ägyptens. Beiträge zur spätantiken Religionsgeschichte zu Ehren von Alexander Böhlig* (Studien zu Geschichte, Kultur und Religion Ägyptens und des Alten Testaments 14), Wiesbaden, O.Harrassowitz, 1988, pp.227-39 (le sue preziose osservazioni metodologiche, ispirate a cautela, riguardano più che altro la possibile origine dello gnosticismo in Egitto; egli però nota pure che, curiosamente, numerosi riferimenti di testi gnostici a questa terra sono negativi). Poco credibile l'ipotesi esposta da Quispel in G.Quispel, *Hermes Trismegistus and the Origins of Gnosticism, Vigiliae Christianae* 46 (1992), pp.1-19: mediante un'argomentazione che manca di rigore logico, egli attribuisce, sulla base di un solo motivo (quello della tripartizione dell'essere umano rinvenibile anche in certa tradizione ermetica), la nascita dello gnosticismo (tutto?) ad un gruppo di giudei esoterici alessandrini, menzionati cursoriamente da Numenio nel II sec.; Quispel si ostina inoltre a legare lo gnosticismo ad una forma di "ribellione" socio-religiosa, tipica dei ceti modesti. Non sono del tutto d'accordo neanche con la tesi di B.A.Pearson, *Friedlaender Revisited. Alexandrian Judaism and Gnostic Origins, Studia philonica* 2 (1993), pp.23-39, che recupera per l'appunto (e aggiorna) Friedlaender e ritiene che lo gnosticismo abbia avuto origine, prima del cristianesimo, da un gruppo di intellettuali giudaici delusi nelle loro aspettative messianiche e contaminati dall'ellenismo, specie (ma non solo) ad Alessandria; anche se concordo con l'idea che lo gnosticismo sia un prodotto sincretistico, dubito che si possa dimostrare l'esistenza di uno gnosticismo pre-cristiano; inoltre, la delusione messianica non mi pare una causa storica sufficiente.

¹Cfr. R.McL.Wilson, *Gnostic Origins: an Egyptian Connection?*, art. cit., cit. p.238.

²Cfr. C.Wilfred Griggs, *Early Egyptian Christianity...*, op.cit., p.47.

³Su questo personaggio, cfr. A.Jakab *Gnostiques?*..., art.cit., pp.328-29.

⁴Cfr. su di lui A.Jakab *Gnostiques?*..., art.cit., pp.329-30.

⁵Cfr. la raccolta di materiale in proposito in A.Jakab *Gnostiques?*..., art.cit., pp.327-28.

⁶Cfr. la raccolta di notizie in A.Jakab *Gnostiques?*..., art.cit., pp.330-31.

⁷Cfr. C.Wilfred Griggs, *Early Egyptian Christianity...*, op.cit., pp.55-56.

*esoteric than is often reckognized*¹. Wilson attira l'attenzione sulla classe medio-alta ellenofona, a conoscenza anche del Vecchio e Nuovo Testamento, nonché della cultura giudaica, come possibile sfondo dello gnosticismo sviluppatosi *in loco*. Tuttavia, egli riconosce soprattutto la necessità non solo di individuare l'origine delle componenti di questo movimento, ma soprattutto quella di riconoscerne la funzionalità e il senso nel loro contesto generale².

Su questo sfondo è ben possibile situare, almeno temporaneamente, una setta come quella peratica, specie se si prendono in considerazione la vivacità culturale di Alessandria e il suo ambiente intinto di platonismo, misticismo e di una corrente sapienziale molto affine agli sviluppi teologici di certi gruppi gnostici, specie nelle loro riflessioni sulla Sapienza e sul *Logos*. Tuttavia, come si è visto, gran parte del pensiero peratico è meglio situabile in Asia Minore: la stessa menzione di personaggi egiziani come Tolomeo Filadelfo, Didime e Cleopatra, sembra operata sulla base di ciò che poteva conoscere della dinastia tolemaica un abitante *esterno* al paese³. Vista la mobilità dei *didaskaloi* gnostici del II sec., è quindi ragionevole pensare ad una traiettoria dinamica della setta, passata dunque attraverso l'Egitto dopo l'Asia: la questione s'interseca allora con la possibilità che lo stesso tipo di collegamenti sia stato basilare per lo sviluppo della umbratile Chiesa egiziana ed alessandrina, come vari indizi lasciano pensare.

La Asian-egyptian connection? (o asse Efeso-Alessandria)

Approfondendo la vicenda storica della Chiesa primitiva e l'irrisolta questione della nascita di quella egiziana, sono venuta a chiedermi se un po' di luce su tale interrogativo non potrebbe essere fatta supponendo un legame preferenziale con un'altra zona di grande espansione cristiana, l'Asia Minore. Vari indizi e argomenti possono essere infatti portati a rinforzo di tale ipotesi⁴.

Innanzitutto, come già asserito più volte, credo che dobbiamo immaginare buona parte della diffusione del Vangelo nei primi decenni successivi alla morte di Cristo sotto forma di semplice diffusione spontanea. Possiamo quindi supporre che membri anonimi o qualsiasi della Chiesa primitiva abbiano raggiunto luoghi via via più lontani, irradiandosi a partire dal centro, in questo caso Gerusalemme. Come già osservato sopra, è legittimo ritenere che tale debba essere stato già il frutto della Pentecoste. Il processo non dovrebbe avere provocato la nascita di direttrici dall'estensione strettamente equivalente, tuttavia possiamo immaginare grosso modo una certa analogia nel loro sviluppo: in parole povere, è legittimo supporre che lo slancio missionario in direzione di Antiochia e dell'Asia Minore non sia stato eccessivamente sproporzionato, ancorché forse preferenziale, rispetto a quello in direzione di Alessandria e dell'Africa, oppure dell'Asia interna. Per quanto riguarda Alessandria, l'importanza internazionale di questo centro, di grande rinomanza culturale, non può che avere attratto dei missionari, anche se il sovrapporsi delle vicende storiche li ha resi anonimi. È lecito quindi ritenere che almeno due flussi missionari siano partiti da Gerusalemme, uno in direzione di Antiochia e dell'Asia Minore e, in contemporanea, uno pressoché speculare verso Alessandria e l'Africa, come due braccia che si allargavano a partire dalla città in cui la vicenda del Cristo aveva trovato compimento: ciò implica pure un certo rapporto di scambio tra le due parti.

I contatti tra l'Asia Minore e l'Egitto possiedono in ogni caso una lunga storia. Fin dall'epoca di Tolomeo I Soter, la dinastia lagide ha mostrato un forte interesse politico e commerciale per la zona asiatica, concretandolo in operazioni militari di riuscita diseguale. Già nel 309 a.C., Tolomeo Soter stabilì delle teste di ponte in Caria e Licia e occupò l'isola di Cos. Seppure queste ultime furono perdute e riconquistate da Demetrio Poliorcete, il Filadelfo seppe riattestarsi in maniera efficace in

¹Cfr. R.M.Grant, *Early Alexandrian Christianity*, art.cit., cit.p.142.

²Cfr. R.McL.Wilson, *Gnostic Origins: an Egyptian Connection?*, art.cit.

³Cfr. il capitolo sui *Misteri*, pp.319-49.

⁴Stranamente, S.E.Johnson, *Asia Minor and Early Christianity*, in J.Neusner ed., *Christianity, Judaism and Other Greco-Roman Cults. II., Early Christianity* (Studies in Judaism in Late Antiquity 12), Leiden, Brill, 1975, pp.77-145, specie p.143, non ritiene di poter reperire legami tra le due aree.

Asia Minore, soprattutto in Lidia, Caria, nelle Cicladi, in Cilicia e Panfilia, Ionia e nelle isole di Lesbo, Cos e di Samo (in queste zone, si trovavano ben tre città denominate Arsinoe). Infine, Tolomeo Evergete ampliò ulteriormente le conquiste paterne, in quanto al controllo delle zone precedentemente menzionate aggiunse l'Ellesponto: particolarmente importante appare il fatto che in Ionia, sotto controllo tolemaico, si trovasse anche la città di Efeso, sottomessa ad un governatore, probabile figlio illegittimo del Filadelfo stesso¹. Quest'ultima divenne così un centro di reclutamento per i mercenari tolemaici e una delle sedi della flotta reale. All'epoca di Antonio, questi e Cleopatra vi soggiornarono a lungo: Antonio vi celebrò il proprio trionfo nell'inverno 41/40, mentre la coppia vi passò il periodo del 33/32 immediatamente prima la faticosa sconfitta di Azio²; ma già la sorella di Cleopatra, Arsinoe IV, aveva vissuto da esule nell'Artemision tra 46 e 41 a.C. Von Stuckrad fa osservare l'importanza di quest'atmosfera sincretistica egizio-microasiatica in relazione al tema apocalittico della *Regina coeli* (cfr. Ap. 12), sviluppato dal Veggente Giovanni in area, per l'appunto, efesina e, come abbiamo notato, non estraneo ai Perati³.

Anche se Tolomeo IV Filopatore riuscì, con la sua inettitudine, a perdere gran parte delle conquiste di suo padre, tuttavia, i rapporti commerciali tra le due aree rimasero intensissimi e mercanti egiziani erano di casa nelle isole dell'Egeo. Una stazione molto importante era, indubbiamente, la dorica Rodi, una vera e propria potenza marittima, per quanto essa non sia mai caduta sotto controllo tolemaico: gli studiosi vi hanno confermato la forte presenza di culti egizi⁴. Se tanto Alessandria quanto Efeso erano porti di fama e importanza internazionale, ad Alessandria facevano inoltre capo sia la via romana, che percorreva tutta la costa mediterranea africana, sia la via dell'Asia⁵.

Una suggestiva attestazione del legame tra l'Asia Minore (specie Efeso) e l'Egitto (in particolare Alessandria) è fornita dalla serie di monete detta dell'ὁμόνοια, che celebra per l'appunto il rapporto di ὁμόνοια concluso tra Efeso ed Alessandria in età imperiale: i conii risalgono principalmente all'epoca di Gordiano III, quindi più tardi dei Perati, ma l'ὁμόνοια, che conferiva eguali diritti civici ai cittadini di entrambe le conurbazioni in maniera reciproca, conferma una lunga storia di rapporti politici ed economici⁶. Come afferma Walters, non si trattava di inaugurare relazioni nuove, bensì di sancire quelle già affermatesi⁷.

Quanto infine alle relazioni esistenti tra la Chiesa alessandrina e quella microasiatica, possediamo i seguenti indizi, su cui non mi diffonderò oltre perché li ho già richiamati più volte:

1. Il passaggio di Apollo da Alessandria ad Efeso⁸.

¹Cfr. David Magie, *Egyptian Deities in Asia Minor in Inscriptions and on Coins*, *American Journal of Archeology* 57 (1953), pp.163-87, specie pp.163-64; J.C.Walters, *Egyptian Religions in Ephesos*, in H.Koester ed., *Ephesos. Metropolis of Asia. An Interdisciplinary Approach to its Archaeology, Religion, and Culture* (Harvard Theological Studies 41), Valley Forge, Pennsylvania, Trinity Press International, 1995, pp.281-309 (pp.285-86).

²Cfr. M.M.Parvis, *Archaeology and St.Paul's Journeys in Greek Lands. Part IV Ephesus*, *The Biblical Archaeologist* 8 (1945), pp.62-73, specie p.66; J.C.Walters, *Egyptian Religions in Ephesos*, art.cit., pp.288-29; cfr. anche la parte relativa nel capitolo *Misteri*, pp.319-49, e P.Trebilco, *The Early Christians in Ephesus...*, op.cit., p.13.

³Cfr.K.Von Stuckrad, *Das Ringen um die Astrologie. Jüdische und christliche Beiträge zum antiken Zeitverständnis* (Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten 49), Berlin-New York, De Gruyter, 2000, pp.598-99; su Arsinoe IV, cfr. la nota 217.

⁴Cfr. J.C.Walters, *Egyptian Religions in Ephesos*, art.cit.

⁵Cfr. A.Hamman, *La vie quotidienne des premiers chrétiens (95-197)*, Paris, Hachette, 1971³, specie pp.30-31. Una testimonianza dei legami commerciali sussistenti tra Alessandria ed Efeso è l'iscrizione discussa in M.Wörle, *Ägyptisches Getreide für Ephesos*, *Chiron* 1 (1971), pp.325-40, che documenta le richieste, probabilmente usuali, di grano egiziano in caso di carestia da parte della metropoli del Caistro. Per quanto il grano potesse essere importato anche da altre zone, come la Sicilia e l'Africa occidentale, e anche se la domanda doveva essere sottoposta in via preliminare al prefetto d'Egitto, la pratica doveva essere piuttosto comune per le città microasiatiche.

⁶Cfr. G.Hölbl, *Zeugnisse ägyptischer Religionsvorstellungen für Ephesos* (EPRO 73), Leiden, Brill, 1978, pp.71-77 (qui sono raccolte solo le monete che recano immagini di divinità egizie).

⁷Cfr. J.C.Walters, *Egyptian Religions in Ephesos*, art.cit., specie p.293.

⁸Non è mai stato notato da alcuno, ma il fatto che un personaggio intraprendente come Apollo si sia spostato verso l'Egeo, per esservi attivo, lascia sospettare che la missione giudaico-cristiana alessandrina fosse più spontanea, meno

2. La testimonianza del papiro *Rylands*, che conferma la conoscenza del Quarto Vangelo nell'Egitto della metà del II sec.; altri frammenti papiracei confermano la conoscenza di *Matteo*, tradizionalmente associato alla zona siro-palestinese e non ignoto in Asia Minore. È singolare che, come fa notare Roberts, *Giovanni* sia attestato in terra egiziana da ben dieci frammenti, *Matteo* da nove, mentre *Marco* sia rappresentato da un solo esemplare (le stesse proporzioni si rilevano nella documentazione copta)¹.
3. La possibile (ma da verificare) predicazione di Marco, già attivo nella zona paolina e microasiatica, alle origini della comunità locale.
4. Il passaggio del detto “distruggere le opere della donna”, attestato nello Ps.Ippolito, dal contesto microasiatico di questa omelia pasquale a quello enkratita del *Vangelo degli Egiziani*².
5. Soprattutto per lo gnosticismo: il gran numero di esponenti gnostici trasferitisi dall'Asia all'Egitto (o viceversa, come nel caso di Cerinto).

È da ritenere quindi come perfettamente possibile il fatto che i Perati abbiano seguito la medesima traiettoria, fedeli d'altronde alla predilezione dei cristiani per le missioni in ambito urbano: una traiettoria che potrebbe pure risultare una pista interessante per lo studio futuro degli sviluppi della Chiesa alessandrina.

organizzata e, quindi, agli occhi di un missionario potenziale (quale Apollo, entusiasta come viene descritto, era sicuramente) meno attraente della patria d'origine.

¹Cfr. C.H.Roberts, *Manuscript, Society and Belief...*, op.cit., p.61. L'autore definisce la lista delle letture cristiane egiziane “per nulla provinciale”, il che conferma la frequenza di rapporti con altre zone dell'Impero: attira la sua attenzione soprattutto Roma che, come conferma la predilezione per il *Pastore di Erma*, deve avere avuto un certo influsso sulla cristianità locale.

²Cfr. il capitolo sull'enkrateia, pp.350-83.

Inquadramento storico-sociale dei Perati

Gli studi sociologici sullo gnosticismo sono appena abbozzati, complice la scarsità e difficile interpretazione delle fonti: tuttavia, è possibile avanzare alcune ipotesi di ricerca. Quale poteva essere quindi la situazione concreta e quotidiana di una setta gnostico-cristiana quale quella dei Perati? Cerchiamo di comprenderlo osservando la vita durante il II sec. d.C. e sulla base dei dati fin qui raccolti: dal confronto con la ricerca più recente, mi limiterò, per via della molteplicità delle piste possibili, a tracciarne alcune, più adatte al contesto della presente ricerca.

La mancanza di istituzionalizzazione

Partiamo da alcune considerazioni generali di Green¹. Di fronte alla frammentazione del mondo giudaico in molteplici sette e a quella equivalente del mondo pagano, la Chiesa cristiana ha saputo procedere a quella che lo studioso definisce “istituzionalizzazione”, sia dal punto di vista ideologico, che strutturale. Ovvero, i cristiani hanno provveduto, sin dall’età apostolica, alla nascita di un’ideologia compatta e di un sistema organizzativo coerente a sostegno della Chiesa. Trebilco, fondandosi sulle osservazioni di MacDonald, descrive l’istituzionalizzazione come un passaggio progressivo da una realtà fluida a un’organizzazione sempre meglio definita e salda (il che non esclude la compresenza di forme di guida carismatica), un processo in visibile incremento, come lo studioso dimostra, nelle *Pastorali*: ne sono indice la presenza di detentori di un ruolo di comando, di criteri in base ai quali orientarne la scelta, nonché di caratteristiche loro richieste allo scopo di mantenere l’incarico, l’esistenza di un rituale di ordinazione, magari anche di una sorta di salario, infine di una stretta connessione tra il ruolo dello Spirito e quello dei responsabili della comunità². Non a caso, dopo la caduta di Gerusalemme, i rabbini di Jabnia si mossero nella medesima direzione.

Gli eresiologi rappresentano pertanto uno dei momenti di sviluppo fondamentali di questo processo. Anche se Green si appoggia molto alle tesi di Bauer³, egli giustamente afferma:

¹Cfr. H.A.Green, *Suggested sociological Themes in the Study of Gnosticism*, *Vigiliae christianae* 31 (1977), pp.169-80. Lo studio, molto interessante, accentua tuttavia eccessivamente l’aspetto “antisociale” dello gnosticismo.

²Cfr. P.Trebilco, *The Early Christians in Ephesus from Paul to Ignatius* (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 166), Tübingen, Mohr-Siebeck, 2004, pp.461-64.

³Per Bauer, cfr. *supra* il capitolo precedente sull’Egitto, pp.474-85.

...That process through which patterns of behaviour become normative, ideologies legitimate and structures to maintain these ideologies, permanent...the reason Christianity survived and blossomed was that it organized and institutionalized structure through which both ritual and ideology could be developed and formalized in contrast to Gnosticism...¹

Proprio questo fatto avrebbe provocato il progressivo fallimento gnostico:

Yet, unlike Christianity which was able structurally to protect itself both from internal schism and alternative religious ideologies, Gnosticism fell prey to individual movements with neither a uniform doctrine to integrate the multifarious religious ideologies nor a structure to unify the dismembered units of believers...²

Infatti, lo gnosticismo ha peccato di “individualismo”, nel senso di una frammentazione causata dal moltiplicarsi delle figure fondatrici; inoltre, la mancanza di sacramenti (o la loro scarsa importanza, di contro alla loro forza istituzionalizzante in ambito cristiano) rafforzò l’effetto.

Appeals to solidarity could only be affirmed by those who had received the call and then to one particular leader³.

Di per sè, lo gnosticismo è anti-istituzionale e porta a scismi continui, donde un vero caos:

Gnosticism, competing in a world where religious movements bred like rabbits, failed to establish the necessary structure to survive⁴.

Infatti, ogni maestro (o, meglio *didaskalos*) gnostico propugna la propria prospettiva del Vangelo, andando al di là dei limiti imposti dalla tradizione apostolica, rifiutandone una parte e ergendosi al ruolo di migliore espositore della stessa: sono anzi loro stessi regola del Vangelo. Ciò porta a una proliferazione libera e senza regola delle sette, sotto l’egida di figure tanto carismatiche, quanto irregolari⁵.

Munier giunge alle stesse conclusioni, ma sulla base della descrizione dei valentiniani tramandata da Tertulliano, polemica, seppur sostanzialmente affidabile: oltre alla scarsa attenzione per la gerarchia e le istituzioni, gli gnostici non sono selettivi nell’accogliere nuovi adepti, lasciano mano libera alle donne, infine uniscono l’interesse per l’esoterismo ad una notevole prossimità alle assemblee cristiane. Di qui, un probabile successo con i ceti elevati e l’uso di una perniciosa (almeno per Tertulliano) abilità dialettica⁶.

Similmente, secondo Koschorke, la mancanza di istituzionalizzazione tra gli gnostici è dovuta alla natura pressoché parassitaria (anche se l’autore non impiega tale definizione) di tale fenomeno

¹Cfr. H.A.Green, *Suggested sociological Themes...*, op.cit., cit.p.171.

²Cfr. H.A.Green, *Suggested sociological Themes...*, op.cit., cit.p.174.

³Cfr. H.A.Green, *Suggested sociological Themes...*, op.cit., cit.p.176. L’autore ha ribadito e ampliato la sua argomentazione in H.A.Green, *The Economic and Social Origins of Gnosticism*, Atlanta, Georgia, Scholars Press, 1985: quivi egli insiste sul fatto che la risposta dello gnostico alla frustrazione socio-politica, non è politica, bensì mistica, individualistica e affrancata dal mondo di quaggiù grazie ad una visione trascendente. Concorda con la fondamentale mancanza di istituzionalizzazione gnostica, ma la motiva con l’elitarismo spirituale in contrasto con una dottrina sincretistica assai conciliante, P.Pokorny, *Die gnostische Soteriologie in theologischer und soziologischer Sicht*, in AA.VV., *Religionstheorie und politische Theologie. Bd. II. Gnosis und Politik*, München-Paderborn-Wien-Zürich, W.Fink Verlag-Verlag F.Schöningh, 1984, pp.154-62.

⁴Cfr. H.A.Green, *Suggested sociological Themes...*, op.cit., cit.p.176.

⁵Cfr. R.Winling, *Le Christ-Didascale et les didascales gnostiques et chrétiens d’après l’oeuvre d’Irénée*, *Recherches des Sciences Religieuses* 57 (1983), pp.261-72.

⁶Cfr. C.Munier, *Propagande gnostique et discipline ecclesiale d’après Tertullien*, *Recherches des Sciences religieuses* 63 (1989), pp.195-205.

religioso. Gli gnostici, infatti, non si rifanno tanto ad un'opposizione tra verità ed errore, come gli eresiologi, bensì, nei termini di Koschorke, ad una verità „a più piani“, oppure ad un modello a cerchi concentrici, che comprende vari livelli di iniziazione, in cui solo i più elevati pertengono agli gnostici, sorta di cristiani d'*élite*. Perciò i settari non tentano di distinguersi dalla Chiesa, né di preservare la loro tradizione in una maniera codificata e indipendente comparabile al canone: al contrario, essi si sentono cristiani e cercano, stando alle testimonianze, di convertire i loro correligionari. Per questo essi assumono spesso una posizione irenica nei confronti degli ortodossi, anzi non polemizzano, salvo rifiutare l'idea che i loro interlocutori possiedano l'unica verità. Questo modello comportava una forte tolleranza a livello orizzontale, donde il fenomeno qui già analizzato del sincretismo e l'accettazione dei culti più disparati all'interno della loro esegesi, che aveva il compito di scoprire i « semi » di verità dispersi un po' in tutte le religioni; ma l'altra faccia della medaglia era rappresentata da una certa arroganza a livello verticale, in quanto gli gnostici si sentivano al vertice della piramide spirituale. Non avvertendo il bisogno di organizzarsi, preferivano penetrare in comunità già esistenti; per cui, mancavano forme di organizzazione sopraregionale uniforme (a differenza che per i marcioniti e i manichei); la diffusione, come del resto vedremo entro breve, avveniva in maniera libera, tramite i viaggi dei fondatori e una forte attività letteraria¹. Le osservazioni proposte da Williams, che applica allo gnosticismo il modello predittivo del successo dei movimenti religiosi elaborato da Stark e nota l'assenza di un forte governo centrale, nonché di una fitta rete relazionale interna, procedono nella stessa direzione².

Un'ultima osservazione molto interessante a proposito del processo di istituzionalizzazione è che esso, secondo Blasi, viene messo usualmente in atto da una comunità onde supplire a un « deficit di tradizione »: cioè, una comunità nuova, ma priva di troppi solidi agganci col passato, reagisce a questa situazione di incertezza e fluidità regalandosi una struttura sempre più forte e regolare, basata su norme, ruoli ben definiti, usi ecc. Ciò spiega l'insorgere di un episcopato monarchico, di un canone scritturistico, di una struttura gerarchica all'interno della Chiesa nascente, allorché l'energia del carisma di Gesù non poteva più essere avvertita³.

Tuttavia, anche lo gnosticismo era un movimento religioso sostanzialmente nuovo: sorge allora la domanda sul perché esso non abbia avvertito l'analoga necessità di donarsi un'organizzazione ben solida, il che forse lo avrebbe aiutato a mantenersi nel tempo. Ora, se, come nel caso di sette del tipo dei Perati, esso manteneva un carattere sincretistico, la propria dipendenza nei confronti delle tradizioni da cui esso attingeva era maggiore: quindi, la spinta all'autoindividuazione organizzativa ne sarà risultata forzatamente minore. Nei termini impiegati da G.Theissen, se la crisi giudaizzante prevedeva di ridurre il nuovo sistema simbolico cristiano a un sottoinsieme di quello giudaico, in questo caso esso doveva rimanere subordinato a quello pagano-ellenistico⁴. Del resto, come già spiegato altrove⁵, la stessa natura sincretistica del movimento corrispondeva probabilmente ad un primo tentativo di inculturazione del cristianesimo in terreno pagano, tentativo ben presto superato e piuttosto effimero.

La figura del filosofo itinerante e i fondatori delle sette gnostiche

¹Cfr. K.Koschorke, *Einheit der Kirche als Problem der christlichen Gnosis*, in F.von Lilienfeld –A.M.Ritter edd., *Einheit der Kirche in vorkonstantinischer Zeit. Vorträge, gehalten bei der Patristischen Arbeitsgemeinschaft, 2.-4.Januar 1985 in Bern* (Quellen und Studien zur orthodoxen Theologie 25), Erlangen, Lehrstuhl für Geschichte und Theologie des christlichen Ostens, 1989, pp.54-79.

²Cfr. M.A.Williams, *Rethinking Gnosticism. An Argument for Dismantling a Dubious Category*, Princeton, University Press, 1996.

³Cfr. A.J.Blasi, *Early Christian Culture as Interaction*, in A.J.Blasi-J.Duhaime-P.-A.Turcotte, *Handbook of Early Christianity. Social Science Approaches*, Walnut Creek-Lanham-New York-Oxford, Altamira Press, 2002, pp.291-308, specie pp.300-301.

⁴Cfr. G.Theissen, *La religion des premiers chrétiens. Une théorie du christianisme primitif* (trad.fr.), Paris-Genève, CERF-Labor et Fides, 2002 (ed. originale tedesca Gütersloh, 2000), p.375.

⁵Cfr. il capitolo sui *Misteri*, pp.319-49.

Tali spinte centrifughe portano nella direzione delle mode filosofiche tipiche del II sec. Nell'opinione di Johnson, gli gnostici non erano tanto pastori, quanto studiosi ellenistici, paragonabili agli odierni professori di filosofia¹. Hamman presenta un gustoso quadro della situazione filosofica dell'epoca, descrivendo, tra l'altro, i caratteristici filosofi di strada².

La capitale est envahie de philosophes de tout poil, venus de toutes les parties du monde, hippies de l'Empire, invités à une confrontation universelle par l'empereur Marc-Aurèle. Aux penseurs de renom se mêlent les pique-assiettes de la philosophie, fripons, charlatans et bateleurs, les cheveux mal peignés, la barbe fluviale, les ongles de bêtes fauves... Leur saleté est proverbiale, et, pour beaucoup, tient lieu de philosophie. Mêlés à la foule, au coin des carrefours, ils ont une allure de prédicateur populaires, « moines mendiants de l'antiquité.

Questo ritratto del sapiente d'epoca antonina calza a pennello con quello che siamo autorizzati a farci di Eufate: probabilmente anche lui apparteneva a quella vasta schiera di « saggi di strada » che si guadagnavano la vita svendendo un sapere filosofico ridotto ai minimi termini e avvilito a un livello più che divulgativo, ma consono alle esigenze di spiritualità dei meno avveduti. Potremmo inoltre captare l'affinità di questo fenomeno con quello dei missionari itineranti che compaiono più volte nelle epistole giovanee (cfr. 2Gv. 10) e che sono caratteristici della prima fase di sviluppo del cristianesimo: ciò significa che un personaggio come Eufate potrebbe essersi appropriato di modi di predicazione cristiani e averli fusi con atteggiamenti più simili a quelli dei cinici d'età imperiale. Come sottolinea Dalbesio a proposito degli pseudo-profeti delle epistole giovanee, non si trattava di *semplici cristiani... visitatori occasionali*, ma piuttosto di

predicatori che avrebbero portato le false dottrine cristologiche stigmatizzate nel v. 7...Essi appartenevano quindi alla cerchia dei testimoni qualificati e, lasciata la comunità, continuarono in questa loro funzione, ma adesso quali maestri di errore (cfr. 2,18-19 ; 2,26 ; 3,7 ; 4,6).

Dalbesio ne arguisce la ragionevole esistenza di missionari itineranti nella comunità giovanea, ma dalle sue parole si può intuire anche l'esistenza di analoghi ormai allontanatisi dalla comunità e, forse, simili ai predicatori di cui parla Hamman³.

D'altro lato, come già osservato, tali figure itineranti erano caratteristiche dell'età imperiale, specie della predicazione divulgativa di affiliazione cinico-stoica e dello stile diatribico. In questo filone, i predicatori di strada rifiutavano l'inquadramento offerto da un'istituzione e persino la redazione scritta delle loro argomentazioni. Lo scopo di questa predicazione itinerante era quello di avvicinare le persone là dove si trovavano (una sorta di « pastorale della prossimità » *ante litteram*)⁴. La predicazione di tono diatribico divenne così un fenomeno tipico del paesaggio urbano delle città greche del Mediterraneo orientale e, sicuramente, vari saggi gnostici (si pensi ai succitati Basilide, Valentino, Carpocrate, Isidoro ecc.) saranno stati facilmente assimilabili a un tale comportamento. L.M.White ha studiato in un articolo molto interessante l'esplosione, edilizia e demografica, verificatasi ad Efeso durante il II secolo e che portò la città addirittura a raddoppiare il proprio

¹Cfr. S.E.Johnson, *Asia Minor and Early Christianity*, in J.Neusner ed., *Christianity, Judaism and Other Greco-Roman Cults. II., Early Christianity* (Studies in Judaism in Late Antiquity 12), Leiden, Brill, 1975, pp.77-145 (121).

²Cfr. A.Hamman, *L'assaut de l'intelligence au II siècle, Augustinianum* 11 (1971), pp.457-69, cit.p.460.

³Cfr. A.Dalbesio, *Configurazione della comunità giovanea quale emerge dai dati delle tre lettere di Giovanni*, in L.Padovese ed., *Atti del III Simposio di Efeso su S.Giovanni Apostolo* (Turchia: la Chiesa e la sua storia 4), Roma, Istituto Franciscano di Spiritualità-Pontificio Ateneo Antoniano, 1993, pp.99-107, cit.p.103.

⁴Cfr. A.Brancacci, *Cinismo e predicazione popolare*, in G.Cambiano-L.Canfora-D.Lanza edd., *Lo spazio letterario della Grecia antica. I,3. La produzione e la circolazione del testo. I Greci e Roma*, Roma, Salerno ed., 1994, pp.433-455.

numero di abitanti¹. Dato che nell'antichità l'indice di crescita di una popolazione era solitamente negativo a causa dell'abbondanza di morti precoci, specie infantili, lo studioso è costretto a postulare un'imponente afflusso di immigrati onde rendere conto di questa crescita impressionante: usando modelli distinti, egli ipotizza almeno 1700 arrivi l'anno, ma la stima raggiunge un massimo di ben 2.500 persone. La forte presenza di stranieri è confermata anche dalle fonti epigrafiche, nonché dal forte incremento edilizio, comprendente pure quello della rete stradale allo scopo di migliorare i traffici. La maggioranza di questi immigranti proveniva da altre zone dell'Asia Minore, e, se la setta peratica è di origine microasiatica, è molto tentante l'idea di vedervi anche Eufate Peratico, nonché Ademe di Caristio.

La diffusione del movimento

E sulla diffusione del movimento? Se l'origine di Eufate rimane oscura (asiatico?), Akembe, l'altro fondatore, era di Caristio, in Eubea: è quindi lecito presupporre, da un lato che i responsabili del gruppo viaggiassero abbastanza, dall'altro che l'Egeo, soprattutto la Ionia d'Asia fosse per loro un punto d'incontro ideale. Di certo, oltre a quanto detto sopra sui viaggi e l'attività letteraria dei responsabili gnostici, possiamo presupporre che questi ultimi seguissero in gran parte il modello dei cristiani dell'epoca. Costoro, soprattutto nei primi secoli, hanno dato vita a missioni organizzate, del tipo di quella paolina, ma si sono diffusi soprattutto in maniera spontanea, dato il carattere strutturalmente missionario del nuovo movimento religioso cristiano e grazie all'impegno e alla volontà di numerosi semplici fedeli². Harland ricorda in particolare la conversione di famiglie intere, a seguito di quella del capofamiglia, i legami etnici, come quelli, importantissimi, tra giudei della Diaspora, i rapporti di vicinato e di lavoro come occasioni più frequenti di espansione del Vangelo³.

Di Berardino osserva che la mobilità dei cristiani dei primi tempi era notevole, molto più di quello che potremmo supporre oggi⁴. L'ospitalità, ampiamente codificata, sostituiva gli alberghi e le osterie e permetteva ai primi cristiani (spesso poveri) di restringere i costi⁵. Numerosissime erano inoltre le ragioni per viaggiare. L'esigenza di mantenere la comunione tra le Chiese, la diffusione del Vangelo, il recapito di missive, esigevano contatti assai frequenti. Ricordiamo infine che il dilagare del Cristianesimo ha seguito quella della Diaspora ebraica e che i viaggi erano allora facilitati dall'ottima rete stradale romana. Quest'ultima privilegiava i contatti con la capitale, piuttosto che quelli trasversali, per cui ogni novità, culturale o filosofica, doveva passare forzatamente attraverso di essa. Inoltre, il cristianesimo delle origini era un movimento essenzialmente urbano, legato alle città più rinomate, snodi stradali e, al tempo stesso, centri

¹Cfr. L.M.White, *Urban Development and Social Change in Imperial Ephesos*, in H.Koester ed., *Ephesos. Metropolis of Asia. An Interdisciplinary Approach to its Archaeology, Religion, and Culture* (Harvard Theological Studies 41), Valley Forge, Pennsylvania, Trinity Press International, 1995, pp.27-79.

²Cfr.F.Bird, *Early Christianity as an Unorganized Ecumenical Religious Movement*, in A.J.Blasi-J.Duhaime-P.-A.Turcotte, *Handbook of Early Christianity*..., op.cit., pp.225-46.

³Cfr. P.A.Harland, *Connections with Elites in the World of the Early Christianity*, in A.J.Blasi-J.Duhaime-P.-A.Turcotte, *Handbook of Early Christianity*..., op.cit., pp.385-408, specie p.392.

⁴Cfr. A.Di Berardino, *Christianity on the Road, Augustinianum* 39 (1999), pp.231-45; A.J.Malherbe, *Social Aspects of Early Christianity*, Philadelphia, Fortress Press, 1983² (ed. allargata dell'originale 1977), pp.62-70. Sulla facilità dei viaggi nell'antichità, cfr. pure A.Hamman, *La vie quotidienne des premiers chrétiens (95-197)*, Paris, Hachette, 1971³, pp.29-46 e R.M.Grant, *The Social Setting of Second Century Christianity*, in E.P.Sanders, *Jewish and Christian Self-Definition.I. The Shaping of Christianity in the Second and Third Centuries*, London, SCM Press LTD, 1980, pp.16-29, specie pp.21-22; l'autore osserva, a livello metodologico, quanto siano sparse le fonti di carattere sociale sul cristianesimo. Sull'importanza della cultura scritta cfr. invece p.21; sul ruolo prominente delle donne pp.27-28. P.Trebilco, *The Early Christians in Ephesus*..., op.cit., insiste molto sulla mobilità dei cristiani per spiegare i rapporti tra differenti comunità nel corso della sua ricostruzione sociologica.

⁵Su questo aspetto, si veda A.J.Malherbe, *Social Aspects of Early Christianity*, op.cit., pp.94-103. L'autore collega la pratica anche a quella delle chiese domestiche.

fortemente interessati alle novità religiose¹. Da questo quadro possiamo facilmente comprendere come la setta dei Perati si sia diffusa, come essa attesti la presenza di motivi asiatici, ma al tempo stesso egiziani e come sia forse giunta a Roma (dove le informazioni in possesso dell'estensore dell'*Elenchos*). Ritengo quindi che la setta peratica si sia diffusa in primo luogo (se non esclusivamente) attraverso i grandi centri urbani, a partire dall'Asia Minore, per giungere (forse) a Roma via Alessandria.

Altri aspetti della diffusione della setta peratica rimangono forzosamente oscuri. Non sappiamo per esempio se il gruppo comprendesse delle donne, pure se esse rivestivano solitamente un ruolo non indifferente nello gnosticismo, come nella cristianità contemporanea²; il rapporto con la cultura deve essere stato inoltre basilare, anche se la cristianità del II sec. lo vive in maniera ancora fluida e non molto strutturata³.

La diatriba sulle origini dello gnosticismo: la teoria della « nebulosa » e la collocazione delle sue diverse componenti nel quadro peratico

La discussione sulle origini dello gnosticismo ha occupato gran parte delle energie degli studiosi nel campo, divenendo, talora, ripetitiva e sterile. Un approccio critico ad essa è stato offerto di recente da M.A. Williams, che ha rovesciato alcuni stereotipi in materia e ribadito la necessità di studiare ogni motivo gnostico per proprio conto, allo scopo di procedere nella ricerca⁴. Il nostro studio infatti tenta la ricostruzione del pensiero di un solo gruppo e di avanzare ipotesi su qualche altro verosimilmente imparentato ad esso. Un altro tratto molto importante è la ricerca delle origini di alcuni motivi essenziali nel pensiero gnostico: nel corso di questo studio ci siamo occupati in particolare della *Protestexegese* e della cristologia ofita. In entrambi i casi, ci troviamo di fronte a temi sviluppatisi nel corso del II sec. d.C.

È forse quindi più fruttuoso pensare non tanto in termini di gruppi, come ci hanno abituato a fare gli eresiologi, i quali partivano dal presupposto che le diverse sette gnostiche ricalcassero le divisioni proprie del pensiero filosofico classico, quanto per « temi »: i dati raccolti fin qui fanno pensare dunque, più che all'esistenza di un vero e proprio « albero genealogico », cioè ad un diramarsi lineare dello gnosticismo, di setta in setta, ad una sorta di « nebulosa », di movimento piuttosto informe e in fermento che, raccogliendo ed elaborando alcuni motivi di base (la *Protestexegese*, la cristologia ofita, l'angelologia, la concezione demiurgica ecc.), li abbia poi diffusi in una molteplicità di sette e conventicole, ciascuna dominata da una o più personalità fondatrici. Questi fondatori sono da pensare nei termini dell'uso delle scuole filosofiche contemporanee: ciascuno di essi può avere trascelto alcuni temi preferiti e averli sviluppati secondo linee a lui tipiche. Secondo F. Wisse, è erroneo ritenere, come gli eresiologi, che gli scritti gnostici riflettano l'insegnamento codificato ed ufficiale delle sette gnostiche: in questo gli eresiologi risentono del loro *milieu* istituzionalizzato. L'ambiente eretico era molto fluido, per cui ogni testo corrispondeva piuttosto ad un individuo, le cui vedute erano condivise da un ristretto gruppo di lettori⁵.

Rimane tuttavia, almeno per una parte dello gnosticismo, una tela di fondo, un'atmosfera socio-culturale ben precisa (testimoniata da motivi comuni come quello demiurgico), che tutto ricollega al II sec. d.C. Il paragone astronomico con la « nebulosa » fa pensare al *Big bang*, ma, in questo caso, più che ad un'esplosione di « materiale primordiale », sarebbe forse bene pensare ad un movimento centrifugo e progressivo, grazie al quale i vari maestri gnostici possono avere attinto ad un serbatoio di motivi sviluppatisi in questo particolare contesto culturale, motivi da rimaneggiare *ad libitum*.

¹Cfr. A.J. Malherbe, *Social Aspects of Early Christianity*, op.cit., p.63.

²Cfr. R.M. Grant, *The Social Setting of Second Century Christianity*, art.cit., pp.27-28.

³Cfr. R.M. Grant, *The Social Setting of Second Century Christianity*, art.cit., p.21, sull'importanza della cultura scritta nel cristianesimo dell'epoca.

⁴Cfr. M.A. Williams, *Rethinking Gnosticism...*, op.cit.

⁵Cfr. F. Wisse, *Flee Femininity: Antifemininity in Gnostic Texts and the Question of Social Milieu*, in K. King ed., *Images of the Feminine in Gnosticism*, Philadelphia, Fortress Press, 1988, pp.297-307, specie p.299.

Quanto a quest'ultimo contesto, esso era caratterizzato da vari elementi, che si ritrovano puntualmente nella diatriba sulle origini dello gnosticismo: diffusione di motivi cristiani, come quello del «Salvatore» (di cui non è stata ancora trovata, nonostante l'incrociarsi delle ipotesi, una ragionevole matrice non-cristiana¹), giudaismo, filosofia pagana, rituali misterici, elementi medio-orientali, semitici ed egiziani. Ora, un tratto che è mancato finora alla discussione è quello di analizzare il ruolo che ciascuno di questi elementi possiede nell'ambito del complesso gnostico, specie in riferimento a gruppi specifici, senza arrestarsi all'attività di repertoriamento. In parole povere: non basta fare l'elenco degli ingredienti di una setta gnostica, ma è necessario soprattutto comprenderne la funzione nel tutto. Il che è molto più facile a partire da una ricerca approfondita su di una setta sola, senza disperdersi nel marasma dei vari gruppi.

Nel corso di questa ricerca ognuna di queste componenti ha trovato la propria logica collocazione entro il sistema peratico. A proposito del concetto di Salvatore sostiene Filoramo:

Poiché una concezione compiuta e personale del salvatore si ha solo col cristianesimo, ne consegue che, se il termine viene usato in modo storicamente corretto e rigido, non si potrà che giungere ad una conclusione: là dove nei testi gnostici esiste una figura soterica nel senso pieno del vocabolo, questa non può che spiegarsi, come dimostra chiaramente la riflessione cristologica dei valentiniani, con un influsso cristiano.

Ciò senza dimenticare che esistono sistemi gnostici avulsi apparentemente da una concezione cristiana².

Questo salvatore possiede comunque una funzione rivelatrice, piuttosto che redentrice, in quanto portatore della gnosi: essa salva non dal peccato e dalla morte, ma dal corpo e dal cosmo, nonché dagli arconti. Anche McL.Wilson ricorda come nessun dio misterico abbia avuto, in questo caso, un forte influsso sul pensiero gnostico³. Il nucleo portante del pensiero peratico è quindi cristiano, non solo per la centralità cosmologica e soteriologica della dottrina del *Logos*, ma anche perché il cuore della dottrina peratica è dato dall'equivalenza esegetica *Logos* = serpente, di matrice chiaramente giovannea. Su questo tema i Perati hanno poi costruito l'intelaiatura del brano *elench.* 5,16, che verte sull'identità tra serpente e oggetti biblici in legno, il che ha permesso il riutilizzo dei *testimonia crucis et ligni*.

Di qui si sviluppa l'idea che il *Logos* ha attraversato la storia attraverso molteplici incarnazioni, specie bibliche. La teologia giovannea viene però rivissuta attraverso il pensiero filosofico medio-platonico, che finisce per svuotarla di gran parte del suo contenuto: scompare infatti il dato dell'incarnazione storicamente puntuale, dato sostituito da una presenza del *Logos* nella vicenda umana talmente pervasiva, da perdere ogni storicità e concretezza e da divenire mitica, nonché fondamentalmente doceta. Il fatto quindi che la teologia giovannea sia stata assorbita da un pensiero medio-platonico dice che il pensiero cristiano è stato assimilato, ma non del tutto, da pagani, i quali finiscono per imporgli le proprie categorie mentali: oltre a quella del mito, meno presente della storia nel contesto giudaico-cristiano, fa qui la sua comparsa una cosmologia tipicamente ellenistica, nonché una concezione astrale parimenti pagana. Quanto a quest'ultima, è evidente come le divinità del paganesimo vengano sistemate nello scomodo ruolo di potenze planetarie: solo

¹Cfr. per esempio R.Schnackenburg, *Il Vangelo di Giovanni. Parte prima* (Commento teologico del Nuovo Testamento) (trad.it.), Paideia, Brescia, 1973 (ed.originale, Freiburg, Herder, 1965), p.604, che nega tra l'altro la derivazione di *Giovanni* da esso, date le radici giudaiche di questo Vangelo.

²Cfr. G.Filoramo, *Phoster e salvatore in alcuni testi gnostici*, in U.Bianchi-M.Vermaseren edd., *La soteriologia dei culti orientali nell'Impero Romano. Atti del Colloquio Internazionale su La soteriologia dei culti orientali nell'Impero Romano. Roma 24-28 settembre 1979* (EPRO 92), Leiden, Brill, 1982, pp.868-79, cit.pp.874-75.

³Cfr.R.McL.Wilson, *Soteriology in the Christian-Gnostic Syncretism*, in U.Bianchi-M.Vermaseren edd., *La soteriologia dei culti orientali nell'Impero romano...*, op.cit., pp.848-67. L'autore prende in considerazione la possibilità che i miti gnostici apparentemente non cristiani siano stati in realtà decristianizzati, dato che la figura di Gesù si sarebbe a poco a poco dissolta a vantaggio della gnosi di cui era portatore. Sembra essere il caso del filone gnostico cui appartengono i Perati.

un giudeo-cristiano potrebbe averci pensato. Ma, d'altro lato, anche questa era un maniera per rendere ragione di un patrimonio religioso-culturale, quello pagano, di cui i gentili « convertiti » non potevano disfarsi del tutto. Questa forma di resistenza ha dato vita a soluzioni apparentemente concilianti nei confronti del paganesimo, ma tutto sommato sincretistiche.

Ma come si situano gli elementi giudaici in questo quadro? I Perati fanno abbondante uso di materiale biblico e haggadico (spesso derivato dall'apocalittica¹) per sostenere le loro convinzioni, il che ne conferma l'appartenenza ad un contesto giudeo-cristiano: tuttavia, ripetutamente, essi ribaltano questo materiale in direzione anti-giudaica. Lo dimostra il rovesciamento indotto mediante la *Protestexegese*, per cui Caino ed Esaù divengono personaggi positivi; lo dimostra anche la prospettiva demiurgica di cui si sono appropriati. Il fatto che il Demiurgo sia qui identificato con Kronos-Saturno, mostra che ci troviamo di fronte alla prospettiva pagana del Dio giudaico, fondamentalmente misconosciuto. Lo stesso nome della setta, « Perati » fa riferimento a una *vis* di fondo anti-giudaica, con ogni probabilità fiorita in circoli affini, se non identici, a quello giovanneo e che trova, alle proprie radici, il trauma della crocifissione. Lo conferma pure la ricostruzione della vicenda esegetica dei personaggi al centro della *Protestexegese*, Caino, Esaù, Giuseppe, storia che s'intreccia a quella dei materiali sulla Passione. Infine, che quello del rovesciamento sia divenuto un atteggiamento generalizzato nella psicologia di questi gnostici, lo dimostra anche il fatto che essi abbiano osato identificare il serpente di bronzo - *Logos* con la costellazione del Drago che all'epoca era probabilmente identificata dai cristiani piuttosto con il malvagio serpente edenico. Questo anti-giudaismo può essersi comunque nutrito anche della reazione viscerale, piuttosto comune, nutrita sovente dai pagani nei confronti dei « diversi » giudei.

Questo clima di reazione anti-giudaica, alimentato probabilmente anche dalle fiamme delle due guerre giudaiche, oltre forse al clima di novità indotto dal cristianesimo, ha portato a scelte drastiche, la cui temerarietà poteva difficilmente essere assunta per lungo tempo o ripetuta: parlo dell'assimilazione del Cristo al serpente che, sul versante pagano, aveva il vantaggio di rappresentare il dio più popolare, Asclepio, nonché del rigetto e ribaltamento della storia ebraica. Scelte così radicali si comprendono meglio all'inizio di una traiettoria, più che in mezzo o alla fine. Altri hanno poi tentato di ammansire tali novità: e si pensi solo alla sorte della cristologia ofita, progressivamente edulcorata. Ma il fatto che idee cristiane compungano, per quanto manipolate, l'ossatura portante, per così dire, del pensiero di questa setta lascia pensare che è il cristianesimo, con il suo irrompere sulla scena dell'antichità mediterranea, ad aver funzionato da « enzima », portando, con la sua esplosiva novità, a collisione elementi che, senza di esso, sarebbero rimasti in gran parte separati.

È vero però che il concetto di « traiettoria », difeso ad esempio da H.Koester, allievo di Bauer, è stato sottoposto a critica, come nel caso, piuttosto brillante, di T.A.Robinson. Lo studioso infatti reagisce al concetto di traiettoria affermando che esso non può essere una soluzione univoca per interpretare i periodi storici bui: al contrario, in certi casi è meglio pensare ad un' « esplosione »². Ho già arguito sopra che preferisco il termine « nebulosa » a quello di esplosione: ma, indubbiamente, Robinson è più vicino alla realtà, che non l'idea astratta di traiettoria. Non posso quindi reintrodurla di peso per spiegare il procedere di motivi quale quello della cristologia ofita. In certi casi, il percorso di un tema del genere può avere assomigliato piuttosto al tracciato di una linea spezzata, con periodici *revivals*. L'unica cosa che posso affermare è che il motivo viene annaccolato tra gli Ofiti di Ireneo per ovvi motivi: così pure deve essere avvenuto per la *Protestexegese*, di cui emergono lacerti qua e là nella letteratura di Nag Hammadi. Di certo, e Robinson ha ragione nel

¹Per una prospettiva recente ed assai equilibrata, da segnalare specie per il suo rigore metodologico, dei rapporti tra gnosticismo ed apocalittica, cfr. P.Alexander, *Comparing Merkavah Mysticism and Gnosticism*, *Clouds Magazine* 16 (2003), http://www.cloudsmagazine.com/16/Phillip_Alexander_Comparing_Merkavah_Mysticis_and_Gnosticism.htm; l'autore preferisce pensare ad un'origine comune di gnosticismo e Merkavah, tramite cristianesimo da un lato e rabbinismo dall'altro.

²Cfr.T.A.Robinson, *The Bauer Thesis Examined. The Geography of Heresy in the Early Christian Church*, Lewiston/Queenston, The Edwin Mellen Press, 1988, specie pp.139-42.

sottolinearlo, il processo di diffusione di certi temi gnostici deve essere stato molto più complesso che una semplice « traiettoria ».

Tornando al tema della « nebulosa », vorrei ricordare, a sostegno di questa teoria, che più volte il Nuovo Testamento fa allusione, purtroppo velatamente, ad « oppositori » che rischiavano di compromettere la fede di vari cristiani: è inutile qui riandare sulla quantità sterminata di bibliografia testimone dell'accanimento con cui gli studiosi hanno alimentato la discussione in merito. Soprattutto, data la vaghezza dei riferimenti, è stato finora impossibile identificare questi oppositori, come è risultato evidente anche dalla discussione sugli avversari delle epistole giovannee e di Ignazio (senza contare i Nicolaiti). Già *At.* 20,29-30 allude ai « lupi », cioè a pastori dal perverso insegnamento e a lacerazioni dottrinali; come osserva Trebilco, il tono del discorso di Paolo a Mileto è profetico, quindi, dato che le profezie di *Atti* tendono a trovare conferma, questi versetti devono riflettere dei dissensi che hanno colpito la comunità efesina dopo Paolo¹. D'altronde, il tema del pericolo di falsi insegnamenti ricorre praticamente di continuo nelle pagine delle epistole paoline: gl'ignoti oppositori rivestono però particolare importanza nelle deutero-paoline *Pastorali*, localizzate da Trebilco in Asia Minore. Anche se questo tema non è direttamente collegato al *dossier* peratico, alla luce dei risultati qui esposti è molto interessante il ritratto che Trebilco, a seguito di un'analisi molto accurata, ha tracciato su di essi: cristiani, alcuni dotati di posizioni direttive, popolari tra le donne, attaccati a pratiche ed esegesi bibliche piuttosto fantasiose (i famosi miti di *1Tim.* 1,3-4) e sostenitori di un'escatologia realizzata legata al battesimo, tale da rendere inutile la resurrezione fisica, erano forse membri di comunità paoline che avevano distorto il patrimonio dottrinario lasciato dall'Apostolo delle genti. Ciò poteva indurli ad atteggiamenti astensionistici o, all'opposto, libertini: da molti punti di vista, il loro insegnamento assomiglia a quello poco più tardi attribuito agli gnostici, tuttavia è meglio definirli al massimo come dei « pre-gnostici », sulla via di sviluppare alla fine del I quanto sarà poi sistematizzato solo nel corso del II sec.². Ovviamente, è impossibile procedere oltre nell'identificazione, tuttavia, questi dati e quelli ricavabili dal *corpus* giovanneo e ignaziano inducono a pensare a un'estesa area microasiatica di « pericolo », in cui si andava formando un coacervo di tendenze dottrinali poi sfociate nello gnosticismo³.

Composizione sociale della setta

Solo a partire da un'analisi al singolare di ogni gruppo è possibile avanzare ipotesi meglio fondate sul contesto socio-culturale di un gruppo gnostico. Perciò, la ricerca di Green, peraltro interessantissima e portatrice di abbondante materiale sulla vicenda dell'Egitto d'età post-tolemaica e imperiale, possiede un limite ineludibile: essa presuppone questo paese come terreno principale di sviluppo dello gnosticismo, il che è discutibile, e collega tale sviluppo all'individualismo conseguenza del prevalere dell'iniziativa economica privata. Non solo: il fenomeno religioso gnostico si legherebbe all'ambiente dei giudei ellenizzati di Alessandria, frustrati per la perdita dei privilegi sociali posseduti sotto i Tolomei e depauperati dall'applicazione della tassa romana della *laographia*, che li declassava al livello dei semplici egiziani, senza contare i disordini causati dalle guerre giudaiche⁴. Questo (specie le conseguenze della rivolta giudaica) può essere un fattore che ha favorito lo gnosticismo tra molti altri, ma non univoco: tanto più che la prospettiva di Green rimane largamente indebitata con l'idea, sempre ripetuta, ma di dubbia attendibilità e qui confutata, che lo gnosticismo sia il frutto di una « ribellione » interna al giudaismo contro il giudaismo stesso. Le

¹Su questo passo, cfr. P.Trebilco, *The Early Christians in Ephesus...*, op.cit., pp.189-95.

²Cfr. P.Trebilco, *The Early Christians in Ephesus ...*, pp.209-35.

³Chandler osserva che, se gli gnostici erano frazionati come i Padri supponevano, ciò non si riverbera negli scritti da loro lasciati: cfr. W.J.Chandler, *A Comparison of the Concept of Logos in the Teaching of Justin Martyr and the Gnostics*, Ann Arbor, Michigan, UMI, 1991, p.15.

⁴Cfr. H.A.Green, *The Economic and Social Origins of Gnosticism*, op.cit.

assunzioni che l'autore costruisce quand'anche su di un'ammirevole analisi del contesto socio-economico egiziano restano pertanto largamente speculative.

Il metodo di Green (come di troppo numerosi altri ricercatori) consiste nel tentativo di partire da un presupposto per adattarvi i risultati della propria analisi. Qui si è cercato di fare il contrario: dopo aver analizzato approfonditamente il messaggio di una setta gnostica, è stato possibile risalire alle sue componenti e verosimile genesi. I dati qui offerti a proposito dei Perati possono essere sicuramente analoghi a quelli relativi ad altre sette, come i Naasseni o i Cainiti; a loro volta, i Perati potrebbero essere gli antenati di altri gruppi, come quello dei Fibioniti o degli Ofiti di Ireneo. Ogni insieme, in ogni caso, deve essere studiato per conto proprio. Per quanto riguarda i Nicolaiti, essi si collocano nella nebulosa sincretistica da cui derivano, tra gli altri, i Perati stessi, ma non è possibile definire oltre il loro grado di parentela (se parentela vi fu).

Per quanto riguarda la composizione sociale di questi gruppi gnostici, anche Kippenberg si è mosso in una direzione analoga a quella di Green: egli, identificando come nucleo del pensiero gnostico la credenza nel Demiurgo, ne arguisce che esso proverrebbe dalla frustrazione di alcuni circoli intellettuali marginalizzati del Mediterraneo orientale, vittima della « tirannia » romana e del sistema politico autoritario imperiale¹. Munz ha smontato tali ipotesi, criticando innanzitutto l'equiparazione dello gnosticismo ad un'ideologia, per cui Kippenberg, sul modello di Topitsch, ha ridotto la metafisica a mero doppiopione di un'esperienza esistenziale ben precisa, quindi a semplice e vana soprastruttura. Kippenberg, per di più, si è servito di una *petitio principii*, come afferma brillantemente Munz, in quanto egli ha scelto come idea gnostica centrale quella demiurgica in funzione della propria analisi orientata verso gli intellettuali marginali².

La critica rimane pertinente, anche se il governo imperiale, fondamentalmente autoritario, può avere parzialmente ispirato, in certo qual modo, la percezione negativa del cosmo alla base dell'esperienza gnostica, soprattutto attraverso la nozione di fato, applicato dagli arconti planetari. Pure la struttura « a strati » del cosmo gnostico, d'altronde mediata attraverso il medioplatonismo, ricorda quella politica: un Dio molto lontano e trascendente, a immagine del monarca - eoni ed arconti, quali rappresentanti della regalità terrestre, che tradiscono con il loro dispotismo - esseri umani.

Studi più recenti hanno permesso di gettare uno sguardo più vario sulla composizione delle chiese cristiane nei primi secoli: i loro risultati, sulla base di quanto affermato sopra, possono essere allargati anche a certi gnostici e ai Perati in particolare. Piuttosto che pensare, come avveniva nelle ricerche tradizionali, a gruppi formati pressoché esclusivamente da membri appartenenti a ceti modesti, è più realistico descrivere le comunità cristiane come una sorta di sezione della società contemporanea, in cui non mancavano le *élites*: il che implica pure una non trascurabile preparazione culturale (almeno a livello di scuola secondaria) per vari membri³. Schnackenburg ha allargato questo scorcio anche alla cristianità efesina⁴, ma già tempo fa R.M. Grant e Rudolph avevano proposto questa ipotesi per lo gnosticismo, aggiungendo, almeno il secondo, la forte

¹Cfr. H.G.Kippenberg, *Versuch einer soziologischen Verortung des Antiken Gnostizismus*, *Numen* 17 (1970), pp.211-31. L'autore connette il termine gnostico ἑχουσία al significato che esso aveva in ambito burocratico.

²Cfr. P.Munz, *The Problem of "Die soziologische Verortung des Antiken Gnostizismus"*, *Numen* 19 (1972), pp.41-51. Una leggera variante di questa opinione è presentata da K.Rudolph, *Zur Soziologie, sozialen "Verortung" und Rolle der Gnosis in der Spätantike*, in P.Nagel ed., *Studien zum Menschenbild in Gnosis und Manichäismus*, Halle, Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg, 1979, pp.19-29, che vede nello gnosticismo il frutto della ribellione e frustrazione nutrita dai ceti medi intellettuali (magari giudaici) delle città dell'Oriente ellenizzato, oppresse dal dominio occidentale romano: in questo quadro non sarebbe un caso se gli arconti gnostici portano nomi di entità politiche. L'idea è interessante, anche se riposa troppo sul sorpassato stereotipo dello gnosticismo inteso come rivolta.

³Cfr. ancora A.J.Malherbe, *Social Aspects of Early Christianity*, op.cit., pp.29-59 e 71-84. Per esempio, gli autori neotestamentari possiedono sovente una solida preparazione di base; tra l'altro, Malherbe paragona a p.46, Paolo ai sofisti (inteso in senso generico) tipici del panorama culturale d'età imperiale, nè più nè meno di quanto abbiamo fatto per gli gnostici.

⁴Cfr. R.Schnackenburg, *Ephesus: Entwicklung einer Gemeinde von Paulus zu Johannes*, *Biblische Zeitschrift* 35 (1991), pp.41-64, specie pp.47-49.

presenza dei suoi elementi femminili e la verosimile educazione ellenistica dei quadri dirigenti¹. Ciò era del resto vero già per le comunità giudaiche della Diaspora, da cui di solito nascevano quelle cristiane: P.A.Harland allarga a questi gruppi la rete di rapporti di munificenza e protezione tipica delle città greco-romane antiche². D'altro lato, le chiese domestiche, spina dorsale del cristianesimo delle origini possedevano sicuramente delle analogie con le associazioni, culturali o di mestiere, scolastiche o commerciali, tipiche del mondo pagano³, il che deve essere stato valido pure per gli gnostici: esse hanno sicuramente permesso la divergenza dottrinale tra gruppi cristiani diversi e favorito eventualmente spinte centrifughe o isolazioniste.

Del rapporto con Nag Hammadi

La possibile corrispondenza tra descrizioni eresilogiche e testi di Nag Hammadi è stata trattata in un articolo, ancora molto valido a distanza di anni, di F.Wisse⁴. Il primo errore da evitare infatti, occupandosi dell'argomento, è ritenere gli opuscoli come una sorta di opere dottrinarie:

*Their (degli eresilogici) fatal mistake- and ours- was to assume that Gnostic sects found their cohesion in a set of doctrines which were expressed in their tractates. They took the Gnostic writings to be compendia of theology or credos of the sects.*⁵

Infatti:

*By taking the Gnostic holy books as credal statements, a gross injustice was done to the syncretistic, mystical faith of the sectarians. By taking the differences in mythological detail as doctrinal differences, Gnosticism came to look as an absurdly fragmented movement.*⁶

Infatti, secondo Wisse, escludere varie piste di fede sarebbe stato *foreign to the syncretistic mind*.

Queste opere sarebbero quindi più simili a *mystical poetry*⁷:

d'altronde l'autore è convinto che il comune denominatore della raccolta fosse l'enkratismo.

Questa soluzione "sincretistica" è forse maggiormente realistica che l'ostinato tentativo di reperire sette e raggruppamenti e corrisponde al carattere sincretista stesso di gruppi gnostici quali quello dei Perati.

¹Cfr. R.M.Grant, *Early Christian and Gnostics in Graeco-Roman Society*, in A.H.B.Logan-A.J.M.Wedderburn, *The New Testament and Gnosis. Essays in honour of Robert McL.Wilson*, Edinburgh, T.& T.Clark Limited, 1983, pp.176-83, che impiega l'esempio di Marcione, della cultura ellenistica di Isidoro ed Epifane, nonché di Ireneo, *haer.* 1,13,3, per sostenere l'appartenza degli gnostici anche ai ceti abbienti; d'altro lato, Grant suggerisce che, durante il III sec. e una fase più avanzata di sviluppo della Chiesa, gli eresilogi abbiano tentato di far passare gli gnostici come dei marginali minoritari. L'autore mescola tuttavia testimonianze eterogenee tra loro, il che lo porta a delle generalizzazioni; non sono inoltre d'accordo col fatto che, come afferma Grant sulla scia di Nock, gli gnostici fossero "isolati". Cfr. poi K.Rudolph, *Zur Soziologie, sozialen "Verortung"*..., art.cit., specie pp.21-22..

²Cfr. P.A.Harland, *Connections with Elites*..., art.cit. Lo studioso connette tale pratica sociale al rispetto per le autorità che i responsabili della Chiesa inculcavano nei fedeli.

³Cfr. A.J.Malherbe, *Social Aspects of Early Christianity*, op.cit., pp.84-91.

⁴Cfr. F.Wisse, *The Nag Hammadi library and the heresiologists*, *Vigiliae Christianae* 25 (1971), pp.205-223. L'articolo tenta anche una classificazione degli scritti secondo la setta.

⁵Cfr. F.Wisse, *The Nag Hammadi library*..., art.cit., cit. p.219.

⁶Cfr. F.Wisse, *The Nag Hammadi library*..., art.cit., cit. p.221.

⁷Cfr. F.Wisse, *The Nag Hammadi library*..., art.cit., cit. p.222.

Conclusioni

Al termine di questa (lunga) ricerca, la setta gnostica dei Perati appare avere tenuto in serbo numerose sorprese. Innanzitutto, è indiscutibile il carattere straordinario del documento di cui lo Ps.Ippolito si è servito: un documento in larga parte citato direttamente, oppure parafrasato, genuino, che racchiude materiale inedito, comparabile, per importanza, a quello scoperto molto più tardi a Nag Hammadi. Proprio per questo motivo, risulta di grande importanza il fatto che il nome “Perati” risalga alla setta stessa e non ai suoi denigratori: si tratta pressoché di un *unicum* nella storia della ricerca sullo gnosticismo.

Ma il gruppo peratico è molto interessante per vari motivi. Per una forma di straordinaria coincidenza, esso testimonia, ed in una fase prossima alle origini, alcune peculiarità molto discusse dagli specialisti: in primo luogo, è uno dei principali sostenitori della *Protestexegese*, secondariamente, ed in maniera praticamente certa, è alle origini della gnosi ofita.

Il materiale salvato dallo Ps.Ippolito offre un quadro compatto, di una setta da collocare quindi in uno dei punti di sviluppo nevralgici del fenomeno gnostico. L'analisi approfondita della varietà di elementi proposti ha permesso di consolidare una prospettiva ben precisa sulla nascita di questo gruppo: si trattava indubitabilmente di cristiani (o, almeno, di persone convinte di esserlo), che avevano accesso a materiale testimoniale e liturgico, verosimilmente pasquale, che condividevano nelle grandi linee la teologia del *Logos* e degli Apologisti e che nutrivano, come vari cristiani del II sec., una probabile “crisi di rigetto” nei confronti del giudaismo, pur servendosi di elementi risalenti a quest'ultimo. Infatti, solo il cristianesimo può rendere conto dell'apparente contraddizione tra antigiusaismo e conoscenza della cultura rabbinica, a causa delle note vicissitudini storiche insorte tra cristiani ed ebrei fin dalla crocifissione di Cristo. Tuttavia, questi cristiani erano indubbiamente di origine pagana, dato che non sapevano ancora discernere quali elementi greco-romani potevano sopravvivere nel nuovo credo, senza comprometterne la natura. Il sincretismo, abbondantemente testimoniato da questa setta, doveva di certo essere un problema di prim'ordine per la Chiesa dei primi secoli: perciò ho parlato di difficoltà d'inculturazione della fede cristiana.

Questo spaccato ricco di particolari del gruppo peratico è stato reso possibile solo dall'approfondimento di ogni aspetto della fonte trasmessaci: è augurabile che analisi di questo genere continuino a far luce sullo gnosticismo, il cui campo di ricerca è rimasto troppo a lungo bloccato da discussioni di carattere generale, precoci in quanto non sempre sostenute da analisi approfondite di gruppi e testi ben precisi. Molto resta di certo ancora da fare: tra l'altro, per motivi

di spazio, non ho potuto dedicarmi al confronto, di sicuro promettente, tra i Perati e i molto prossimi Naasseni. Tuttavia, alcuni dati sono già emersi, soprattutto la loro prossimità alla scuola giovannea ed all'ambiente microasiatico in generale, dove gli oppositori delle epistole giovanne e di Ignazio testimoniano, per quanto in maniera vaga, il progressivo radicarsi di tendenze docetiche, mentre i Nicolaiti confermano il pericolo sincretista. Per la prima volta disponiamo dunque di una possibile conferma alla celebre tesi di R.Brown.

La parabola peratica deve però essere stata più ampia ed avere raggiunto anche l'Egitto, della cui atmosfera culturale essa conserva numerosi indizi: inoltre, il fatto che lo Ps.Ippolito sia venuto in possesso di questo documento probabilmente nella Roma cristiana d'età severiana, lascia ipotizzare che i Perati e gli Ofiti in generale potessero non essere lontani. I Perati vivevano all'ombra dei cristiani ed erano verosimilmente convinti di esserlo loro stessi: la coerenza del loro sistema di pensiero evoca la brillante intelligenza del loro fondatore, Eufrate il Peratico. Dopo un oblio pressochè completo, durato quasi due millenni ed interrotto troppo di rado dagli studiosi, Eufrate sarebbe sicuramente lusingato del fatto che la sua setta, di certo di proporzioni limitate, torni alla ribalta. Per quanto dimenticata, essa infatti lo merita, dato che si trova al centro di un crocevia d'influssi di grande rilievo per la comprensione del fenomeno gnostico.

Bibliografia

Opere di referenza enciclopediche

- ANRW = W.Haase-H.Temporini edd., *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt*, Berlin-New York, Walter De Gruyter, 1972-.
- F.Brown, *Hebrew and English Lexicon of the Old Testament*, Oxford, 1951.
- Catholicisme: Hier, Aujourd'hui, Demain*, Paris, Letouzey et Ané, 1948-.
- D.J.A.Clines, *The Dictionary of Classical Hebrew*, Sheffield, Sheffield Academic Press, 1993-.
- DHGE = A.Braudillart et alii edd., *Dictionnaire d'Histoire et de Géographie ecclésiastiques*, Paris, Librairie Letouzey et Ané, 1912-.
- DPAC = A.Di Berardino ed. *Dictionnaire Encyclopédique du Christianisme Ancien* (trad.fr.), Paris, CERF, 1990 (ed. originale it. 1983).
- DTC = A.Vacant-E.Mangenot-E.Amann edd., *Dictionnaire de théologie catholique*, Paris, Letouzey et Ané, 1903-72.
- Enciclopedia delle religioni* = *Enciclopedia delle religioni*, Firenze, Vallecchi Ed., 1970-76.
- Encyclopaedia Judaica*, Jerusalem, Keter, 1971-.
- Encyclopaedia of Early Christianity* = E.Ferguson et alii edd., *Encyclopaedia of Early Christianity*, New York-London, Garland, 1990.
- GLNT = G.Kittel-G.Friedrich edd., *Grande Lessico del Nuovo Testamento* (trad. it.), Brescia, Paideia, 1965-1992 (ed.orig. tedesca, Stuttgart, W.Kohlhammer Verlag, 1933).
- GPL = G.W.H.Lampe, *A Patristic Greek Lexicon*, Oxford, At The Clarendon Press, 1961.
- Institut für neutestamentliche Textforschung und vom Rechenzentrum der Universität Münster, *Computer-Konkordanz zum Novum Testamentum Graece*, Berlin-New York, W.De Gruyter, 1980.
- M.Jastrow, *A Dictionary of the Targumim, the Talmud Babli and Yerushalmi, and the Midrashic Literature*, 2 voll. New York, Pardes Publishing House, 1950.
- The Jewish Encyclopedia* = AA.VV., *The Jewish Encyclopaedia*, New York-London, Funk and Wagnalls Company, 1900-.
- E.Kiessling ed., *Wörterbuch der Griechischen Papyruskunden*, Supplement 1 (1940-66), Amsterdam, Verlag A.M.Hakkert, 1971.
- Der kleine Pauly* = K.Ziegler-W.Sontheimer-H.Gärtner edd., *Der kleine Pauly. Lexikon der Antike*, Stuttgart, Alfred Druckenmüller Verlag, 1964-75.
- LCI = E.Kirschbaum ed., *Lexikon der christlichen Ikonographie*, Freiburg-Basel-Rom, Herder, 1968-.
- Liddell-Scott = H.G.Liddell-R.Scott edd., *A Greek-English Lexicon*, Oxford, Clarendon Press, 1940⁹.
- LIMC = *Lexikon Iconographicum Mythologiae Classicae*, Zürich-München, Artemis Verlag, 1984-.
- Der neue Pauly* = H.Cancik-H.Schneider edd., *Der neue Pauly. Enzyklopädie der Antike*, Stuttgart-Weimar, Verlag J.B.Metzler, 1996-2003.
- Oxford Latin Dictionary*, Oxford, At The Clarendon Press, 1968-82.
- J.Puhvel, *Hittite Etymological Dictionary*, Berlin-New York-Amsterdam, Mouton Publ., 1984-.
- RBK = K.Wessel ed., *Reallexikon zum byzantinischer Kunst*, Stuttgart, A.Hiersemann ed., 1966-.
- R.E. = G.Wissowa ed., *Paulys Real-Encyklopädie der classischen Altertumswissenschaft*, Stuttgart, Alfred Druckenmüller Verlag, 1958-.
- L.Réau, *Iconographie de l'art Chrétien*, Paris, PUF, 1956.
- RLAC = E.Dassmann ed., *Reallexikon für Antike und Christentum: Sachwörterbuch zur Auseinandersetzung des Christentums mit der antiken Welt*, Stuttgart, Hiersemann, 1950-.
- H.A.Rupprecht - A.Jördens edd., *Wörterbuch der Griechischen Papyruskunden, Supplement II* (1967-76), Wiesbaden, Otto Harrassowitz, 1991.
- H.A.Rupprecht - A.Jördens edd., *Wörterbuch der Griechischen Papyruskunden, Supplement III* (1977-88), Wiesbaden, Otto Harrassowitz, 2000.

Thesaurus = H. Stephanus ed., *Thesaurus Graecae Linguae*, Graz, Akademische Druck- u. Verlagsanstalt, 1954 ed. orig. Genève, 1572).
Thesaurus linguae graecae, Silver Mountain, 1993-1999⁴.
TRE = G. Müller et alii edd., *Theologische Realenzyklopädie*, Berlin-New York, De Gruyter, 1976-.
TWAT = G.J. Botterwerf-H. Ringgren-H.J. Fabry edd., *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament*, Stuttgart-Berlin-Köln-Mainz, Verlag W. Kohlhammer, 1973-.

Edizioni impiegate

Greci

Ph. Bobichon, *Justin Martyr. Dialogue avec Tryphon. Édition critique, traduction, commentare*, Fribourg, Academic Press, 2003.
M. Borret ed., *Origène. Contre Celse. Tome III* (SC 147), Paris, CERF, 1969.
P. Th. Camelot ed., *Ignace d'Antioche, Lettres* (SC 10), Paris, CERF, 1969.
J. Cazeaux ed., *Philon d'Alexandrie. De Migratione Abrahami*, Paris, CERF, 1965.
W. Cureton, *Corpus Ignatianum: A Complete Collection of the Ignatian Epistles, genuine, interpolated, and spurious*, London, Rivington, 1849.
C. Dogniez - M. Harl edd., *La Bible d'Alexandrie. 5 Le Deuteronome*, Paris, CERF, 1992.
G. Dorival, *La Bible d'Alexandrie. 4 Les Nombres*, Paris, CERF, 1994.
L. Doutreleau ed., *Irénée de Lyon. Contre les hérésies. Livre 1* (SC 264), tome II, Paris, CERF, 1979.
L. Doutreleau ed., *Origène. Homélie sur les Nombres II* (SC 442), Paris, CERF, 1999.
G. Favrelle-E. des Places edd., *Eusèbe de Césarée. La Préparation évangélique. Livre XI* (SC 292), Paris, CERF, 1982.
N. Fernández Marcos y A. Sáenz-Badillos edd., *Theodoretus Cyrensis Quaestiones in Octateuchum*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas-Textos y Estudios "Cardenal Cisneros", 1979.
F. Field ed., *Origenis Hexaplorum quae supersunt sive Veterum interpretum Graecorum in totum Vetus Testamentum fragmenta*, to. I, *Genesis-Esther*, Hildesheim, Georg Olms Verlag, 1964.
G. Garitte ed., *Traité d'Hippolyte sur David et Goliath, sur le Cantique des cantiques et sur l'Antéchrist*, CSCO 264 (Scriptores Iberici), Louvain, Peeters, 1965.
R. Girod ed., *Origène. Commentaire sur l'Évangile selon Matthieu*, tome I (livres X et XI) (SC 162), Paris, CERF, 1970.
M. Harl et alii edd., *La Bible d'Alexandrie. La Genèse*, Paris, CERF, 1986.
M. Harl et alii edd., *La Bible d'Alexandrie. Les douze Prophètes. 4-9. Joël, Abdou, Jonas, Naoum, Ambakoum, Sophonie*, Paris, CERF, 1999.
M. Harl ed., *Philon. Quis rerum divinarum heres sit* (Les œuvres de Philon d'Alexandrie 15), Paris, CERF, 1966.
A. Le Boulluec ed., *Clément d'Alexandrie, Les Stromates VII* (SC 428), Paris, CERF, 1997.
M. Marcovich ed., *Refutatio omnium haeresium* (Patristische Texte und Studien 25), Berlin-New York, De Gruyter, 1986.
R. Marcus ed., *Philo. Supplement I. Questions and Answers on Genesis* (The Loeb Classical Library 380), Cambridge, Mass., Harvard University Press-London, Heinemann, 1979.
P. Nautin ed., *Homélie pascale I. Une homélie inspirée du traité sur la Paque* (SC 27), Paris, CERF, 1950.
F. Petit ed., *Catenae Graecae in Genesim et in Exodum II. Collectio Coisliniana in Genesim* (CCG 15), Turnhout – Brepols - Louvain, Louvain University Press, 1986.
F. Petit ed., *La Chaîne sur la Genèse. Edition intégrale III. Chapitres 12 à 28* (Traditio Exegetica Graeca 3), Louvain, Peeters, 1995.

J.Pouilloux ed., *Philon d'Alexandrie. De agricultura*, Paris, CERF, 1961.
 J.Pouilloux ed., *Philon d'Alexandrie. De plantatione* (Les œuvres de Philon d'Alexandrie 10), Paris, CERF, 1963.
 P.Prigent ed., *Épître de Barnabé* (SC 172), Paris, CERF, 1971.
 A.Rahlf s ed., *Septuaginta*, 2 voll., Stuttgart, Württembergische Bibelanstalt, 1962⁷.
 P.Ressa ed., *Origene. Contro Celso*, Brescia, Morcelliana, 2000.
 A.Rousseau ed., *Irénee de Lyon. Contre les hérésies. Livre IV*, tome II (SC 100), Paris, CERF, 1965.
 A.Rousseau- L.Doutreleau edd., *Irénee. Contre les hérésies* (SC 264), to. ½, Paris, Cerf, 1979.
 A.Rousseau ed., *Irénee de Lyon, Démonstration de la Prédication Apostolique* (Sources Chrétiennes 406), Paris, CERF, 1995.
 G.Schröder-E.des Places edd., *Eusèbe de Césarée. La préparation évangélique. Livre VII* (SC 215), Paris, CERF, 1975.
 A.Siouville ed., *Hippolyte de Rome. Philosophumena ou Réfutation de toutes les hérésies*, Milano, Arché, 1988.
 E.Starobinski-Safran ed., *De fuga et inventione* (Les œuvres de Philon d'Alexandrie 17), Paris, CERF, 1970.
 C.Tischendorf, *Novum Testamentum Graece*, photomechanischer Nachdruck, Graz, Akademische Druck- u. Verlagsanstalt, 1965, dell'edizione originale Leipzig, Giesecke & Devrient, 1869⁸.
 G.Visonà ed., *Pseudo-Ippolito, In Sanctum Pascha. Studio edizione commento*, Milano, Università Cattolica del Sacro Cuore, 1988.
 J.W.Wevers ed., *Septuaginta. Vetus Testamentum Graecum*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1974-.
 W.Wigan Harvey ed., *Sancti Irenaei libros quinque adversus haereses*, Cambridge, Typis Academicis, 1857.

Latini

Ambrogio = G.Banterle ed., *La fuga dal mondo* (Opera Omnia di S.Ambrogio 4), Milano, Biblioteca Ambrosiana - Roma, Città Nuova Editrice, 1980.
 G.Banterle ed., *Lettere (1-35)* (Opera Omnia di S.Ambrogio 19), Milano, Biblioteca Ambrosiana - Roma, Città Nuova Editrice, 1988.
 G.Banterle ed., *Lettere (36-69)* (Opera Omnia di S.Ambrogio 20), Milano, Biblioteca Ambrosiana - Roma, Città Nuova Editrice, 1988.
 J.Beaujeu, *Minucius Felix. Octavius*, Paris, Belles Lettres, 1964.
 R.Braun ed., *Tertullien. Contre Marcion. Livre I* (SC 365), Paris, Cerf, 1990.
 N.Cipriani ed., *Polemica contro Giuliano. I* (Opere di Sant'Agostino 19/1), Roma, Città nuova, 1985.
 G.Constable, *The Letters of Peter the Venerable*, vol.I, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 1967.
 B.Dombart ed., *Commodiani carmina* (CSEL 15), Vindobonae, C.Geroldi Filium Bibliopolam Academiae, 1887 (repr. New York, Johnson Reprint Corp. 1968).
 D.Gentili-A.Trapé edd., *La Città di Dio*, vol. II (libri XI-XVIII) (Opera di Sant'Agostino 5/2), Roma, Città Nuova, 1988.
 E.Kroymann ed., *Adversus omnes haereses*, in *Quinti Septimi Florentis Tertulliani Opera II. Opera montanistica* (CCL 2), Turnholti, Brepols, 1954, 1400-1410.
 G.Madec-U.Pizzani edd., *Le ritrattazioni* (Opere di Sant'Agostino 2), Roma, Città Nuova, 1994.
 C.H.Moore-J.Jackson edd., *Tacitus, The Histories (books IV-V); The Annals (books I-III)*, Cambridge, Harvard University Press-London, William Heinemann LTD, 1979.
 R.Palla ed., *Prudenzio. Hamartigenia*, Pisa, Giardini ed., 1981.

L.F.Pizzolato ed., *S.Ambrogio. Opere esegetiche VIII/1. Commento al Salmo CXVIII (Lettere I-XI)*, Milano-Roma, Biblioteca Ambrosiana - Roma, Città Nuova Editrice, 1987.

R.F.Refoulé-P.De Labriolle edd., *Tertullien. Traité de la Prescription contre les hérétiques* (SC 46), Paris, Cerf, 1957.

R.Weber ed., *Biblia sacra iuxta vulgatam versionem*, Stuttgart, Württembergische Bibelanstalt, 1975².

Ebraici-aramaici

E.G.Clarke ed., *Targum Ps.Jonathan of The Pentateuch: Text and Concordance*, Hoboken, New Jersey, Ktav Publishing House, Inc., 1984.

A.Díez Macho ed., *Neophyti I. Targum palestinense ms. de la Biblioteca Vaticana. Tomo IV Números*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1974.

B.Grossfeld ed., *The Targum Onqelos to Leviticus and Numbers* (The Aramaic Bible 8), Wilmington, Delaware, M.Glazier Inc., 1988.

U.Neri ed., *Il cantico del mare. Midrash sull'Esodo*, Roma, Città Nuova, 1981².

F.Vigorous ed., *La Sainte Byble Polyglotte*, tome I, *Le Pentateuque*, Paris, Roger-Chernoviz, 1900.

Gnostici e apocrifi

B.Barc ed. *L'Hypostase des Archontes. Traité gnostique sur l'origine de l'homme, du monde et des archontes* (NH II,4) (Bibliothèque copte de Nag Hammadi, Section "Textes" 5), Québec, Canada, Les Presses de l'Université Laval-Louvain, Peeters, 1980.

F.Bovon-B.Bouvier-F.Amsler edd., *Acta Philippi. Textus* (Corpus Christianorum, Series Apochryphorum 11), Turnhout, Brepols, 1999.

L.Cirillo-A.Schneider edd., *Les « Reconnaissances » du pseudo Clément. Roman chrétien des premiers siècles* (Apochrypha 10), Turnhout, Brepols, 1999.

S.Cola ed., *Ps.Clemente. I ritrovamenti (Recognitiones)* (Collana di testi patristici 104), Roma, Città nuova, 1993.

Y.Janssens, *La Prôtennoia Trimorphe* (NH XIII,1) (Bibliothèque Copte de Nag Hammadi, section « Textes » 4), Québec, Canada, Les Presses de l'Université Laval, 1978.

E.Junod-J.-D.Kaestli edd., *Acta Iohannis* (Series Apochryphorum 2), tome 2, Turnhout, Brepols, 1983.

J.E.Ménard ed., *L'Exposé Valentinien. Les fragments sur le Baptême et sur l'Eucharistie* (NH XI,2), Québec, Canada, Les Presses de l'Université Laval, 1985.

J.Migne, *Dictionnaire des Apocryphes*, t.1, Turnholt, Brepols, 1856 (repr. 1989).

L.Moraldi ed., *Apocrifi del Nuovo Testamento II. Atti degli Apostoli*, Casale Monferrato, Piemme, 1994.

J.H.Mozley, *Documents. The « Vita Adae »*, *Journal of Theological Studies* 30 (1929), 121-49.

C.Schmidt-H.M.Schenke edd., *Koptisch-gnostische Schriften*, vol.I, , Berlin, Akademie Verlag, 1981.

P.Sacchi ed., *Apocrifi dell'Antico Testamento*, vol. III, Brescia, Paideia, 1999.

C.Schmidt-H.M.Schenke edd., *Koptisch-gnostische Schriften*, vol.I, , Berlin, Akademie Verlag, 1981.

A.Schneider-L.Cirillo edd., *Les Reconnaissances du pseudo Clément. Roman chrétien des premiers siècles*, Turnhout, Brepols, 1999.

Siriaci ed orientali

S.P.Brock, *A Syriac Life of Abel*, *Muséon* 87 (1974), 467-92.

- S.P.Brock, *Two Syriac Dialogue Poems on Abel and Cain*, *Muséon* 113 (2000), 333-75.
- G.Garitte ed., *Traité d'Hippolyte sur David et Goliath, sur le Cantique des cantiques et sur l'Antéchrist*, CSCO 264 (Scriptores Iberici), Louvain, 1965
- CSCO 155 (series syriaca 74) = E.Beck ed., *Des heiligen Ephraem des Syrers Hymnen De Fide*, Louvain, Peeters, 1955.
- CSCO 156 (series syriaca 75) = C.Van den Eynde, *Commentaire d'Išo'dad de Merv sur l'Ancien Testament. I. Genèse*, Louvain, Peeters-CSCO, 1955.
- CSCO 187 (series syriaca 83) = E.Beck ed., *Des heiligen Ephraem des Syrers Hymnen De Nativitate (Epiphania)*, Louvain, Peeters-CSCO, 1959.
- CSCO 199 (series syriaca 85) = E.Beck ed., *Des heiligen Ephraem des Syrers Hymnen De Ecclesia*, Louvain, Peeters-CSCO, 1960.
- CSCO 304 (series syriaca 129) = C.Van den Eynde, *Commentaire d'Išo'dad de Merv sur l'Ancien Testament. IV Isaïe et les Douze*, Louvain, Peeters-CSCO, 1969.
- CSCO 321 (series syriaca 139) = E.Beck ed., *Des heiligen Ephraem des Syrers Sermones III*, Louvain, Peeters-CSCO, 1959, 1972.
- CSCO 323 (series syriaca 141) = E.Beck ed., *Des heiligen Ephraem des Syrers Hymnen auf Abraham Kidunaya und Julianos Saba*, Louvain, Peeters-CSCO, 1972.
- CSCO 329 (series syriaca 147) = C.Van den Eynde, *Commentaire d'Išo'dad de Merv sur l'Ancien Testament. V Jérémie, Ezéchiel, Daniel*, Louvain, Peeters-CSCO, 1972.
- CSCO 381 (series syriaca 166) = A.De Halleux, *Philoxène de Mabboug. Commentaire du Prologue johannique (Ms.Br.Mus.Add. 14,534)*, Louvain, Peeters-CSCO, 1977.
- CSCO 399 (series syriaca 174) = R.Draguet ed., *Les formes syriaques de la matière de l'Histoire Lausaque. II. Version des ch.20-71, Epilogue. Appendice (72-73)*, Louvain, Peeters-CSCO, 1978.
- CSCO 431 (series syriaca 187) = R.Hespel-R.Draguet ed., *Théodore Bar Koni. Livre des Scolies (recension de Séert). I Mimre I-V*, Louvain, Peeters, 1981.
- CSCO 483 (series syriaca 205) = L.Van Rompay, *Le Commentaire sur Genèse-Exode 9,32 du Manuscrit (olim) Diyarbakir 22*, Louvain, Peeters, 1986.
- CSCO 484 (series syriaca 206) = L.Van Rompay, *Le Commentaire sur Genèse-Exode 9,32 du Manuscrit (olim) Diyarbakir 22*, Louvain, Peeters, 1986.
- CSCO 487 (series syriaca 208) = Su-Min Ri, *La Caverne des Trésors. Les deux recensions syriaques*, Louvain, Peeters, 1987.
- CSCO 502 (series syriaca 212) = G.J.Reinink, *Gannat Bussame. I. Die Adventssonntage*, Louvain, Peeters, 1988.
- CSCO 527 (series iberica 24) = J.-P.Mahé, *La Caverne des Trésors. Version géorgienne*, Louvain, Peeters, 1992.
- CSCO 541 (series syriaca 221) = G.J.Reinink, *Die syrische Apokalypse des Pseudo-Methodius*, Louvain, Peeters, 1993.
- CSCO 573 (series armeniaca 24) = E.G.Mathews, *The Armenian Commentary on Genesis attributed to Ephrem the Syrian*, Louvain, Peeters, 1998.
- CSCO 598 (series aethiopica 108) = P.Marrassini, "Vita", "Omelia", "Miracoli" del santo Gabra Manfas Qeddus, Louvain, Peeters, 2003.

Saggi

- L.Abramovski, *Female Figures in the Gnostic Sondergut in Hippolytus's Refutatio*, in K.King ed., *Images of the Feminine in Gnosticism*, Philadelphia, Fortress Press, 1988, 136-52.
- Achilleus, *Der neue Pauly*, vol.I, 76-81.
- W.Adler, *Abraham's Refutation of Astrology. An Excerpt from Pseudo-Clement in the Chronicon of George the Monk*, in E.G.Chazon-D.Satran e R.A.Clemens ed., *Things Revealed. Studies in Early Jewish and Christian Literature in Honor of Michael E.Stone* (Suppl. to the Journal for the Study of Judaism 89), Leiden-Boston, Brill, 2004, 227-41.

- Admetos, *Der neue Pauly*, vol.1, 118.
- Agave, *Der neue Pauly*, vol. I, 243-44.
- Aiolos, *Der neue Pauly*, vol.I, 43-45.
- K.Aland, *Eine Untersuchung zu Joh 1 3.4. Über die Bedeutung eines Punktes*, *Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft* 59 (1968), 174-209.
- M.Albl, « *And Scripture cannot be broken* ». *The Form and Function of the Early Christian Testimonia Collections* (Suppl.NT 96), Leiden-Boston-Köln, Brill, 1999.
- E.Albrile, *Dante e l'anima mundi*, in *La tentazione gnostica. Saggi di storia e di filosofia religiosa*, Borzano (RE), 1995, 146-58.
- E.Albrile, *Dante tra il Tigri e l'Eufrate*, in *La tentazione gnostica. Saggi di storia e di filosofia religiosa*, Borzano (RE), 1995, 83-122.
- E.Albrile, *Hieronymus Bosch e i Mandei*, in *La tentazione gnostica. Saggi di storia e di filosofia religiosa*, Borzano (RE), 1995, 123-44.
- E.Albrile, *Quqiti. Fenomenologia di una setta gnostica*, in E.Albrile, *La tentazione gnostica. Saggi di storia e di filosofia religiosa*, Borzano (RE), 1995, 35-56.
- S.B.Aleshire, *Asklepios at Athens. Epigraphic and Prosopographic Essays on the Athenian Healing Cults*, Amsterdam, Gieben, 1991.
- S.B.Aleshire, *The Athenian Asklepieion. The People, their Dedications, and the Inventories*, Amsterdam, Gieben, 1989.
- J.-N.Aletti, *Le Prologue de Jean et la Sagesse*, in M.Gilbert-J.N.Aletti, *La Sagesse et Jésus-Christ (Cahiers Évangile 32)*, Paris, Cerf, 1980, 66-69.
- P.Alexander, *Comparing Merkavah Mysticism and Gnosticism*, *Clouds Magazine* 16 (2003), http://www.cloudsmagazine.com/16/Phillip_Alexander_Comparing_Merkavah_Mysticis_and_Gnosticism.htm
- D.Alicu, *Vases décorés de serpents, découverts à Sarmizegetusa*, *Latomus* 39, (1980), 717-25.
- A.Altam, *Astrology*, in *Encyclopedia Judaica*, vol. III, 788-795.
- E.Amann, *Nicolaites*, in *DTC*, to. 11/1, 499-506.
- E.Amann, *Ophites*, in *DTC*, to. 11/1, 1063-75.
- W.Ameling, *Ein Altar für Alexander von Abunoteichos*, *Epigraphica Anatolica* 6 (1985), 34-36.
- A.Amore, *La personalità dello scrittore Ippolito*, *Antonianum* 36 (1961), 3-28.
- F.Amsler, *Acta Philippi. Commentarius* (Corpus christianorum, Series Apochryphorum 12), Turnhout, Brepols, 1999.
- Amymone, *Der neue Pauly*, vol. I, 635.
- G.Anderson, *Lucian: Tradition versus Reality*, *ANRW II*,34.2, 1422-47.
- J.-M.André, *Les écoles philosophiques aux deux premiers siècles de l'Empire*, *ANRW II*,36,1, 5-77.
- B.Andreae, *Der Asklepios des Phyromachos*, in B.Andreae et alii edd., *Phyromachos Probleme. Mit einem Anhang zur Datierung des grossen Altares von Pergamon* (Mitteilungen des Deutschen Archaeologischen Instituts Roemische Abteilung 31), Mainz, Verlag P.von Zabern, 1990, 45-100.
- C.Andresen, *Justin und der mittlere Platonismus*, *Zeitschrift der neutestamentliche Wissenschaft* 44 (1952-53), 157-95.
- V.Aptowitzer, *Kain und Abel in der Agada, den Apokryphen, den hellenistischen, christlichen und muhammedanischen Literatur* (Veröffentlichungen der Alexander Kohut Memorial Foundation Band I), Wien und Leipzig, R.Löwit Verlag, 1922.
- G.Argoud, *L'utilisation médicale de l'eau en Grèce et le plan des sanctuaires d'Asclèpios*, in *Archéologie et médecine. VIIèmes Rencontres Internationales d'archéologie et d'histoire d'Antibes. Actes du Colloque 23.24.25 octobre 1986*, Centre de Recherches Archéologiques du CNRS – Musée Archéologique d'Antibes, APCDA, 1987, 531-36.
- A.H.Armstrong, *Gnosis and Greek Philosophy*, in B.Aland ed., *Gnosis. Festschrift für Hans Jonas*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1978, 87-124.

- F.Asensio, *Tradición sobre un pecado sexual en el Paraíso?*, *Gregorianum* 30 (1949), 490-520 (S.Ambrogio) e 31 (1950), 35-62 (S.Agostino), 163-91 (autori medievali), 362-90 (Giustino e i Padri orientali).
- J.Ashton, *The Transformation of Wisdom. A Study of the Prologue of John's Gospel*, *New Testament Studies* 32 (1986), 161-86.
- J.Asurmendi, *En torno a la serpiente de bronce*, *Estudios biblicos* 46 (1988), 283-94.
- Athamas, *Der neue Pauly*, vol.I, 155-57.
- Attis, *Der neue Pauly*, vol. II, 247-48.
- D.E.Aune, *Magic in Early Christianity*, *ANRW* II,23,2, 1507-57.
- D.E.Aune, *The Social Matrix of the Apocalypse of John*, *Biblical Research* 26 (1981), 16-32.
- M.Aurenhammer, *Sculptures of Gos and Heroes from Ephesos*, in H.Koester ed., *Ephesos. Metropolis of Asia. An Interdisciplinary Approach to its Archaeology, Religion, and Culture* (Harvard Theological Studies 41), Valley Forge, Pennsylvania, Trinity Press International, 1995, 251-80.
- Autonoe, *Der neue Pauly*, vol. II, 360.
- E.Aydeet Fischer-Müller, *Yaldabaoth: the Gnostic Female Principle in its Fallness*, *Novum Testamentum* 32 (1990), 79-95.
- C.Aziza, *L'utilisation polémique du récit de l'Exode chez les écrivains alexandrins (IVème siècle av.J-C.-Ier siècle ap.J-C.)*, *ANRW*, II,20,1, 41-65.
- W.Bacher, *Die alten jüdischen Erklärungen zu Gen. 4,1b*, *Zeitschrift fuer die alttestamentische Wissenschaft* 32 (1912), 117-19.
- W.Bacher, *Die Exegetische Terminologie der jüdischen Traditionsliteratur*, Leipzig, J.C.Hinrichs'sche Buchhandlung, 1905.
- Badge, in *The Jewish Encyclopedia*, vol. II, 425-27.
- R.A.Baer, *Philo's Use of the Categories Male and Female*, Leiden, Brill, 1970.
- A.Ballabriga, *Le dernier adversaire de Zeus. Le mythe de Typhon dans l'épopée grecque archaïque*, *Révue de l'Histoire des Religions* 207 (1990), 3-30.
- H.Balz, u(/pnoj, in *GLNT*, vol. XIV, 633-64.
- E.Bammel, *Das Buch Nimrod*, *Augustinianum* 32 (1992), 217-21.
- G.Bardy, *Les traditions juives dans l'oeuvre d'Origène*, *Revue Biblique* 34, (1925), 217-52.
- G.Bareille, *Euphrate le Péritique*, in *DTC*, 5/2, 1521-25.
- L.W.Barnard, *Saint Stephen and Early Alexandrian Christianity*, *New Testament Studies* 7 (1960-61), 31-45.
- L.W.Barnard, *The Background of St.Ignatius of Antioch*, *Vigiliae Christianae* 17 (1963), 193-206.
- L.W.Barnard, *The Old Testament and Judaism in the Writings of Justin Martyr*, *Vetus Testamentum* 14 (1964), 395-406.
- C.K.Barrett, *Gnosis and the Apocalypse of John*, in *Jesus and the Word and Other Essays*, Pennsylvania, Pickwick Publ.-Edinburgh, Clark, 1995, 135-48 = C.K.Barrett, *Gnosis and the Apocalypse of John*, in A.H.B.Logan-A.J.M.Wedderburn edd., *The New Testament and Gnosis. Essays in Honor of R.McL.Wilson*, Edinburgh, Clark, 1983, 125-37.
- C.K.Barrett, *Jews and Judaizers in the Epistles of Ignatius*, in R. Hamerton-Kelly ed.: *Jews, Greeks and Christians: Religious Cultures in Late Antiquity. Essays in Honor of William David Davies*, Leiden: E.J. Brill, 220-244.
- C.K.Barrett, *Johannine Christianity*, in *Jesus and the Word and Other Essays*, Pennsylvania, Pickwick Publ.-Edinburgh, Clark, 1995, 93-118 = C.K.Barrett, *Johannine Christianity*, in J.Becker, *Christian Beginnings* (trad.ingl.), Westminster, John Knox Press, 1993 (ed. originale tedesca, 1987).
- C.K.Barrett, *The Gospel according to St John. An Introduction with Commentary and Notes on the Greek Text*², London, SPCK, 1978.
- J.R.Bartlett, *Edom and the Edomites* (JSOT Suppl. 77), Sheffield, Sheffield Academic Press, 1989.
- J.R.Bartlett, *The Brotherhood of Edom*, *Journal for the Study of the Old Testament* 4 (1977), 2-27.

- J.R.Baskin, *Rabbinic-Patristic Exegetical Contacts in Late Antiquity: A Bibliographical Reappraisal*, in W.S.Green ed., *Approaches to Ancient Judaism V. Studies in Judaism and Its Greco-Roman Context*, Atlanta, Georgia, Scholars Press, 1985, 53-80.
- J.M.Bassler, *Cain and Abel in the Palestinian Targums. A Brief Note on an Old Controversy*, *Journal for the Study of Judaism* 17 (1986), 56-64.
- J.M.Bassler, *The Galileans: A Neglected Factor in Johannine Community Research*, *Catholic Biblical Quarterly* 43 (1981), 243-57.
- G.Baudy, *Das verratene Geheimnis. Zur Rolle der Schlange in antiken Initiationsriten und Kulturentstehungsmythen*, in A.Assmann-J.Assmann, *Schleier und Schwelle. Geheimnis und Neugierde. Archäologie der literarischen Kommunikation V,3*, München, Fink, 1999, 137-63.
- W.Bauer, *Das Johannesevangelium* (Handbuch zum Neuen Testament 6), Tübingen, Mohr und Siebeck, 1925².
- W.Bauer, *Rechtgläubigkeit und Ketzerei im ältesten Christentum* (Beiträge zur historischen Theologie 10), Tübingen, J.C.B.Mohr (P.Siebeck), 1964² (G.Strecker ed.; ed.orig. 1934).
- F.C.Baur, *Die christliche Gnosis oder die christliche Religions-Philosophie in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, Tübingen, Dsiander, 1835 (reprografischer Nachdruck).
- J.Bayet, *Les origines de l'Hercule Romain*, (Bibliothèque des Écoles Françaises d'Athènes et de Rome 132), Paris, Boccard, 1926.
- G.K.Beale, *The Book of Revelation. A Commentary on the Greek Text*, Carlisle, The Paternoster Press-Grand Rapids, Michigan-Cambridge, U.K., W.B.Eerdsman, 1999.
- G.R.Beasley-Murray, *The Book of Revelation* (The New Century Bible Commentary), Grand Rapids, Michigan, W.B.Eerdsman-London, Marshall, Morgan & Scott, 1974 (repr. 1983).
- P.F.Beatrice, *Apollos of Alexandria and the Origins of the Jewish-Christian Baptist Encratism*, *ANRW* II,26,2, 1232-75.
- P.F.Beatrice, *Continenza e matrimonio nel cristianesimo primitivo (secc. I-II)*, in R.Cantalamessa ed., *Etica sessuale e matrimonio nel cristianesimo delle origini* (Studia patristica mediolanensia 5), Milano, Pubblicazioni dell'Università Cattolica del Sacro Cuore, 1976, 3-68.
- H.I.Bell, *Evidences of Christianity in Egypt during the Roman Period*, *Harvard Theological Review* 37 (1944), 185-208.
- C.Benedum, *Asklepios- Der homerische Arzt und der Gott von Epidaurus*, *Rheinisches Museum für Philologie* 133 (1990), 210-26.
- C.Benedum, *Asklepiosmythos und archäologischer Befund*, *Medizinhistorisches Journal* 22 (1987), 48-61.
- C.Benedum, *Asklepios und Demeter. Zur Bedeutung weiblicher Gottheiten für den frühen Asklepioskult*, *Jahrbuch des Deutschen Archäologischen Instituts* 101 (1986), 137-57.
- C.Benedum, *Betrachtungen zu Asklepios und dem Aesculapius der Römer*, *Würzburger Jahrbücher für die Altertumswissenschaft*, Neue Folge 25 (2001), 187-207.
- C.Benedum, *Der frühe Asklepios*, *Orbis Terrarum* 2 (1996), 9-40.
- S.Benko, *The libertine Gnostic Sect of the Phibionites according to Epiphanius*, *Vigiliae Christianae* 21 (1967), 103-19.
- Berossos, *Der kleine Pauly*, vol.I, 1548.
- Berossos, *Der neue Pauly*, vol.II, 579-80.
- G.Bertram, ὑπόω, in *GLNT*, vol. XIV, 797-811.
- O.Betz, φωνή, *GLNT*, vol. XV, 279-339.
- S.Beyerle, *Die « Eherne Schlange »*. Num 21, 4-9: synchron und diachron geles, *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* 111 (1999), 23-44.
- U.Bianchi, *Anthropologie et conception du mal. Les sources de l'exégèse gnostique*, *Vigiliae Christianae* 25 (1971), 197-204.
- U.Bianchi, *Cristianesimo in Siria nei secoli II-IV*, *Augustinianum* 19 (1979), 41-52.
- U.Bianchi, *La tipologia storica dei misteri di Mithra*, *ANRW*, II,17,4, 2116-2134.

- U.Bianchi, *La tradition de l'enkrateia : motivations ontologiques et protologiques*, in U.Bianchi ed., *La tradizione dell'enkrateia. Motivazioni ontologiche e protologiche. Atti del Colloquio Internazionale*, Milano, 20-23 aprile 1982, Roma, Ateneo, 1985, 293-316.
- U.Bianchi, *Péché original et péché antécédant*, *Revue de l'Histoire des Religions* 170 (1966), 117-26.
- U.Bianchi, *Polemiche gnostiche e anti-gnostiche sul Dio dell'Antico Testamento*, *Augustinianum* 22 (1982), 35-51.
- J.Bidez-F.Cumont, *Les mages hellénisés : Zoroastre, Ostanès et Hystaspe d'après la tradition grecque*, Paris, Les Belles Lettres, 1938.
- F.Bird, *Early Christianity as an Unorganized Ecumenical Religious Movement*, in A.J.Blasi-J.Duhaime-P.-A.Turcotte, *Handbook of Early Christianity. Social Science Approaches*, Walnut Creek-Lanham-New York-Oxford, Altamira Press, 2002, 225-46.
- E.F.F.Bishop, *The Door of the Sheep*, *Expository Times* 71 (1959-60), 307-9.
- C.Blanc, *Le Commentaire d'Héracléon sur Jean 4 et 8*, *Augustinianum* 15 (1975), 81-124.
- F.Blanchetière, *Juifs et non juifs. Essai sur la Diaspora en Asie Mineure*, *Revue d'histoire et de philosophie religieuses* 54 (1974), 367-82.
- A.J.Blasi, *Early Christian Culture as Interaction*, in A.J.Blasi-J.Duhaime-P.-A.Turcotte, *Handbook of Early Christianity. Social Science Approaches*, Walnut Creek-Lanham-New York-Oxford, Altamira Press, 2002, 291-308.
- C.K.Bleeker, *The Egyptian Background of Gnosticism*, in U.Bianchi ed., *Le origini dello gnosticismo: colloquio di Messina, 13-18 aprile 1966* (Studies in the history of religions 12), Leiden, Brill, 1967, 230-36.
- R.Bloch, *Midrash*, in L.Pirot-A.Robert-H.Cazelles edd., *Dictionnaire de la Bible. Supplément*, vol.V, Paris, Librairie Letouzey et Ané, 1957, 1263-84.
- B.Blumenkranz, *Anti-jewish Polemics and Legislation in the Middle Ages: Literary Fiction or Reality?*, *Journal of the Jewish Studies* 15 (1964), 125-40.
- J.Boardman, *Herakles' Monsters : Indigenous or Oriental*, in C.Bonnet-C.Jourdain Annequin-V.Pirenne Delforge edd., *Le Bestiaire d'Héraklès. IIIe Rencontre héracléenne* (Kernos Suppl.7), Liège, Centre International d'Étude de la Religion Grecque Antique, 1998, 25-34.
- L.Bodson, *L'évolution du statut culturel du serpent dans le monde occidental de l'Antiquité à nos jours*, in A.Couret-F.Oge edd., *Histoire et Animal III. Homme, Animal, Société*, Toulouse, Presses de l'Institut d'Études Politiques des Toulouse, 1989, 525-48.
- L.Bodson, *Les Grecs et leur serpents. Premiers résultats de l'étude taxonomique des sources anciennes*, *Antiquité Classique* 50 (1981), 57-78.
- L.Bodson, *Serpents*, in *Hiera zoia. Contribution à l'étude de la place de l'animal dans la religion grecque ancienne* (Académie royale de Belgique, Mémoires de la classe de Lettres 53/2), Bruxelles, Palais des Académies, 1978, 68-92.
- O.Böcher, *Biblische und Frühjüdische Einstellungen zu den Astralphänomenen*, in *TRE*, vol. IV, 299-308.
- O.Böcher, *Die Johannes-Apokalypse in der neueren Forschung*, *ANRW II*, 25.5, 3850-93.
- O.Böcher, *Johanneisches in der Apokalypse des Johannes*, *New Testament Studies* 27 (1980-81), 310-21.
- A.Böhlig, *Zur Bezeichnung der Widergötter im Gnostizismus*, in *Gnosis und Synkretismus. Gesammelte Aufsätze zur spätantiken Religionsgeschichte*, 1 Teil, Tübingen, Mohr & Siebeck, 1989.
- A.Böhlig, *Mysterion und Wahrheit. Gesammelte Beiträge zur spätantiken Religionsgeschichte*, Leiden, Brill, 1968.
- C.Böttrich, *Astrologie in der Henochtradition*, *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* 109 (1997), 222-45.
- J.Bogart, *Orthodox and heretical Perfectionism* (SBL Dissertation Series 33), Missoula, Montana, Scholars Press 1977.

- E.Boisacq, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, Heidelberg, Universitätsverlag, 1950⁴.
- R.P.Boismard, *L'Apocalypse*, Paris, CERF, 1950.
- M.E.Boismard, *Critique textuelle et citations patristiques*, *Révue Biblique* 57 (1950), 388-408.
- F.Bolgiai, *La polemica di Clemente Alessandrino contro gli gnostici libertini nel III libro degli « Stromati »*, in AA.VV., *Studi in onore di A.Pincherle* (Studi e materiali di storia delle religioni 38/1), Roma, Ateneo, 1967, 86-136.
- F.Bolgiai, *La tradizione eresiologicala sull'encratismo. I. Le notizie di Ireneo*, *Atti dell'Accademia delle Scienze di Torino* 91 (1956-57), 343-419.
- F.Boll, *Endymion als Sternbild*, *Archiv für religionswissenschaft* 20 (1921), 479-81.
- F.Boll, *Kronos-Helios*, *Archiv für religionswissenschaft* 19 (1916-19), 342-46.
- F.Boll, *Sphaera. Neue griechische Texte und Untersuchungen zuy Geschichte der Sternbilder*, Leipzig, Teubner, 1903 (Nachdruck).
- F.Boll-C.Bezold-W.Gundel, *Storia dell'astrologia* (trad. it.), Bari, Laterza, 1985 (trad. it dell'edizione tedesca Teubner, Stuttgart, 1966⁵; ed. originale 1931).
- R.A.Bondi, *John 8:39-47: Children of Abraham or of the devil?*, *Journal of Ecumenical Studies* 34 (1997), 473-98.
- P.Bonnard, *La première épître de Jean est-elle johannique ?*, in M.De Jonge ed., *L'Evangile de Jean. Sources, rédaction, théologie* (Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium 44), Leuven, University Press- Gembloux, Duculot, 1977, 301-5.
- C.Bonner, *An Amulet of the Ophite Gnostics*, in *Commemorative Studies in Honor of Theodore Leslie Shear*, *Hesperia Suppl.* 8 (1949), 43-46.
- C.Bonner, *Some Phases of Religious Feeling in Later Paganism*, *Harvard Theological Review* 30 (1937), 119-40.
- J.Bonsirven, *Exégèse rabbinique et exégèse paulinienne*, Paris, Beauchesne, 1939.
- L.Bonuzzi, *Angoscia e malattia nei santuari di Asclepio e alle origini del pellegrinaggio cristiano*, in A.Krug ed., *From Epidaurus to Salerno. Symposium held at the European University Centre for Cultural Heritage, Ravello, April 1990*, Conseil de l'Europe-Division de la Coopération scientifique, PACT 34 (1992), Rixensart, PACT Belgium, 1992, 51-59.
- A.P.Booth, *The Voice of the Serpent: Philo's Epicureanism*, in W.E.Helleman, *Hellenization Revisited. Shaping a Christian Response within the Greco-Roman World*, Lanham, Maryland-London, University Press of America, 1994, 159-72.
- G.L.Borchert, *John 1-11* (The New American Commentary 25a), Nashville, Broadman & Holman Publ., 1996.
- G.Bordenache Battaglia, *Glykon*, *LIMC*, vol.IV, 279-83.
- P.Bordreuil, *Qui étaient les Nicolaïtes de l'« Apocalypse de Jean » ?*, *Semitica* (47) 1997, 105-109.
- P.Borgen, *Observations on the Targumic Character of the Prologue of John*, *New Testament Studies* 16 (1969-70), 288-95.
- P.Borgen - K.Fuglseth - R.Skarsten, *The Philo Index. A Complete Greek Word Index to the Writings of Philo of Alexandria*, Leiden-Boston-Köln, Brill, 2000.
- G.Bornkamm, *Ophiten*, in *RE*, XVIII,1, 654-58.
- A.Bottino, *La metafora della porta (Gv.10,7.9)*, *Rivista biblica* 39 (1991), 207-15.
- A.Bouché-Leclerq, *L'astrologie grecque*, Paris, 1899 (rist. Aalen, Scientia Verlag, 1979).
- J.Boulnois, *Le caducée et la symbolique dravidienne indo-méditerranéenne, de l'arbre, de la pierre, du serpent et de la déesse-mère*, Paris, Librairie d'Amérique et d'Orient, 1939.
- W.Boussuet, *Hauptprobleme der Gnosis* (Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments 10), Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1973 (Neudruck der Auflage 1907).
- F.Bovon, "Fragment Oxyrynchus 840", *Fragment of a Lost Gospel, Witness of an Early Christian Controversy over Purity*, *Journal of Biblical Literature* 119, (2000), 705-28.
- J.Bowker, *The Targums and Rabbinic Literature: an Introduction to Jewish Interpretation of Scriptures*, Cambridge, University Press, 1969.

- G.K.Boyce, *Significance of the Serpents on Pompeian House Shrines*, *American Journal of Archaeology* 46 (1942), 13-21.
- A.Brancacci, *Cinismo e predicazione popolare*, in G.Cambiano-L.Canfora-D.Lanza edd., *Lo spazio letterario della Grecia antica.*, I,3 *La produzione e la circolazione del testo. I Greci e Roma*, Roma, Salerno ed., 1994, 433-455.
- W.Brandt, *Die mandäische Religion. Eine Erforschung der Religion der Mandäer, in theologischer, religiöser, philosophischer und kultureller Hinsicht dargestellt*, Leipzig, Utrecht 1889 (rist. Amsterdam, Philo Press, 1973).
- P.F.Braude, « *Cokkel in oure Clene Corn* »: *Some Implications of Cain's Sacrifice*, in J.Gutmann ed., *No Graven Images. Studies in Art and The Hebrew Bible*, New York, Ktav Publishing House, Inc., 1971, 559-99.
- G.Braulik, *Deuteronomium II (16,18-34,12)* (Die neue Echter Bibel), Würzburg, Echter Verlag, 1992.
- F.-M.Braun, *L'Évangile de Saint Jean et les grandes traditions d'Israël*, *Revue Thomiste* 60 (1960), 165-84.
- F.E.Brenk, *Darkly beyond the Glass: Middle Platonism and the Vision of the Soul*, in S.Gersh-C.Kannengiesser edd., *Platonism in Late Antiquity* (Christianity and Judaism in Antiquity 8), Notre Dame, Indiana Press, 1992, 39-60.
- F.Brenk, *In the Light of the Moon: Demonology in the Early Imperial Period*, *ANRW II*,16,3, 2068-2145.
- A.Brent, *Hippolytus and the Roman Church in the third century: communities in tension before the emergence of a monarch-bishop* (Supplement to *Vigiliae Christianae* 31), Leiden-New York, Brill, 1995.
- A.Brent, *Was Hippolytus a schismatic?*, *Vigiliae Christianae* 49 (1995), 215-44.
- Briareus, *Der kleine Pauly*, vol.I, 944.
- S.P.Brock, *Fire from Heaven: from Abel's Sacrifice to the Eucharist. A Theme in Syriac Christianity*, *Studia Patristica* 25 (1993), 229-43.
- S.P.Brock, *Jewish Traditions in Syriac Sources*, *Journal of Jewish Studies* 30, (1979), 212-32.
- G.Brooke, *Exegesis at Qumran. 4Q Florilegium in its Jewish Context*, (Journal for the Study of the Old Testament. Supplement Series 29), Sheffield, Sheffield Academic Press, 1985
- G.Brooke, *Qumran Peshet: Towards the Redefinition of a Genre*, *Revue de Qumran* 40 (1981), 483-503.
- M.L.Brown, *Was there a West Semitic Asclepios ?*, *Ugarit-Forschungen* 30 (1998), 133-54.
- P.Brown, « *To Undo the Works of Women* »: *Marcion, Tatian, and the Encratites*, in *The Body and Society. Men, Women, and Sexual Renunciation in Early Christianity*, New York, Columbia University Press, 1988, 83-102.
- P.Brown, « *When You Make the Two One* »: *Valentinus and Gnostic Spiritual Guidance*, in *The Body and Society. Men, Women, and Sexual Renunciation in Early Christianity*, New York, Columbia University Press, 1988, 103-21.
- R.Brown, *The Community of the Beloved Disciple*, New York, 1979 = R.Brown, *La communauté du disciple bien-aimé* (Lectio divina 115), (trad.fr.), Paris, CERF, 1983 (ed.originale americana, 1979).
- R.Brown, *The Epistles of John* (The Anchor Bible), New York, Doubleday, 1982.
- R.E.Brown, *The Gospel according to John (i-xii)* (The Anchor Bible 29), New York, Doubleday, 1966.
- N.Brox, « *Gott* »- mit und ohne Artikel. *Origenes über Joh 1,1*, *Biblische Notizen* 66 (1993), 32-39.
- N.Brox, *Magie und Aberglaube an den Anfängen des Christentums*, *Trierer Theologische Zeitschrift* 83 (1974), 157-80.
- N.Brox, *Nikolaus und die Nikolaiten*, *Vigiliae Christianae* 19 (1965), 23-30.
- R.Broxton Onians, *Les origines de la pensée européenne sur le corps, l'esprit, l'âme, le monde, le temps et le destin* (trad.fr.), Paris, Seuil, 1999 (ed.originale inglese, Cambridge, 1951).

- M.Bru Romo-A.Vazquez-Hoys, *The Representation of the Serpent in Ancient Iberia*, in A.Bonanno ed., *Archaeology and Fertility Cult in The Ancient Mediterranean. Papers presented at the First International Conference on Archaeology of The Ancient Mediterranean. The University of Malta, 2-5 September 1985*, Amsterdam, B.R.Grüner Publishing-University of Malta Press, 1986, 305-15.
- H.G.Buchholz, *Furcht vor Schlangen und Umgang mit Schlangen in Altsyrien, Altkypros und dem Umfeld*, *Ugaritische Forschungen* 32 (2000), 37-168.
- J.J.Buckley, *Libertines or Not: Fruit, Bread, Semen and other Body Fluids in Gnosticism*, *Journal of Early Christian Studies* 2 (1994), 15-31.
- P.J.Budd, *Numbers* (The World Biblical Commentary 5), Waco, Word Books Publisher, 1984.
- R.Bultmann, *Die Bedeutung der neuerschlossenen mandäischen und manichäischen Quellen für das Verständnis des Johannesevangeliums*, *Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft* 24 (1925), 100-146.
- R.Bultmann, *Le lettere di Giovanni* (Commento teologico del Nuovo Testamento 13/3), Paideia, Brescia, 1977 (trad.it dell'edizione 1969², ed. originale, Göttingen, 1967).
- R.Bultmann, *The Gospel of John. A Commentary* (trad.ingl.), Oxford, B.Blackwell, 1971 (ed.originale tedesca, 1964).
- C.C.J.Bunsen, *Hippolytus und seine Zeit. Anfänge und Aussichten des Christentums und der Menschheit. Erster Band. Die Kritik*, Leipzig, F.A.Brockhaus, 1852.
- D.Burkett, *The Son of the Man in the Gospel of John* (JSNT Suppl. 56), Sheffield, Sheffield Academic Press, 1991.
- Hebrew*, in G.A.Buttrick et alii edd., *The Interpreter's Dictionary of the Bible*, Nashville-New York, Abingdon Press, 1962, vol.II.
- G.B.Caird, *A Commentary on the Revelation of St.John the Divine*, London, Adam & Charles Black, 1966.
- J.F.Callahan, *The Serpent and H RACIA in Gregory of Nissa*, *Traditio* 24 (1968), 17-41.
- J.L.Calvo Martínez, *Las astrología como elemento del sincretismo religioso del helenismo tardío*, in A. Pérez Jiménez ed., *Astronomía y astrología de los orígenes al Renacimiento*, Madrid, 1994, 43-86.
- P.Th.Camelot, *Pérates*, in *Catholicisme: Hier, Aujourd'hui, Demain*, to.X, 1219.
- A.Cameron, *Two Mistresses of Ptolemy Philadelphus I. Didyme and Asclepiades*, *Greek, Roman and Byzantine Studies* 31 (1990), 287-95.
- D.F.Caner, *The practice and prohibition of self-castration in Early-Christianity*, *Vigiliae Christianae* 51 (1997), 396-415.
- R.Cantalamesa, *La Pasqua nella Chiesa antica*, Torino, SEI, 1978.
- R.Cantalamesa, *L'Omelia « In S.Pascha » dello Pseudo-Ippolito di Roma. Ricerche sulla teologia dell'Asia Minore nella seconda metà del II secolo* (Pubblicazioni dell'Università Cattolica del Sacro Cuore 16), Milano, Società ed. Vita e Pensiero, 1967.
- Kapaneus*, *Der neue Pauly*, vol.VI, 256.
- W.Carr, *Angels and Principalities. The Background, Meaning and Development of the Pauline Phrase hai archai kai hai exousiai*, Cambridge University Press, 1981.
- G.Casadio, *Donna e simboli femminili nella gnosi del II sec.*, in U.Mattioli ed., *La donna nel pensiero cristiano*, Genova, Marietti, 1992, 305-31.
- E.A.Castelli, *Response to "Sex Education in Gnostic Schools" by Richard Smith*, in K.King ed., *Images of the Feminine in Gnosticism*, Philadelphia, Fortress Press, 1988, 360-66.
- J.Cazeaux, *Philon d'Alexandrie, exégète*, ANRW, II,21,1, 156-226.
- I.M.Ceccherelli, *Nimrod, primo re "universale" della storia*, *Bibbia e oriente* 36 (1994), 25-39.
- D.Cerbelaud, *Caïn et Abel: enjeux d'une relecture*, in D.Cerbelaud et G.Dahan edd., *Cain et Abel. Genèse 4* (Suppléments aux Cahiers Évangile 105), Paris, CERF, 1998, 102-4.
- D.Cerbelaud, *Caïn et Abel: le renversement*, *Recherches des Sciences Religieuses* 85 (1997), 167-75.

- D.Cerbelaud, *Je t'aime, je te hais. Éphrem le Syrien et le judaïsme*, in P.Abadie-J.P.Lémonon edd., *Le Judaïsme à l'aube de l'ère chrétienne. XVIII Congrès de l'Association Catholique Française pour l'Étude de la Bible* (Lyon, septembre 1999) (Lectio divina 186), Paris, CERF, 2001, 345-61.
- D.Cerbelaud, *Les interprétations des Pères de l'Église*, *Monde de la Bible* 105 (1997), 43-45.
- D.Cerbelaud, *Premières relectures juives et chrétiennes du texte biblique*, in D.Cerbelaud et G.Dahan edd., *Cain et Abel. Genèse 4* (Suppléments aux Cahiers Évangile 105), Paris, CERF, 1998, 5-38.
- L.Cerfaux, *De Saint Paul à l'Évangile de la Verité*, in *Recueil Lucien Cerfaux. Études d'hexégèse et d'histoire religieuse*, tome III, Leuven, University Press, 1985, 47-59.
- I.Cervi-Brunier, *Le dodécaèdre en argent trouvé à Saint-Pierre de Genève*, *Zeitschrift für die Schweizerische Archäologie und Kunstgeschichte* 48 (1985).
- H.Chadwick, *Enkrateia*, in *RAC*, vol.V, 343-365.
- W.J.Chandler, *A Comparison of the Concept of Logos in the Teaching of Justin Martyr and the Gnostics*, Ann Arbor, Michigan, UMI, 1991.
- P.Chantraine, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, Paris, Klincksieck 1999 (nouv. ed.).
- F.Chapot, *Les Apologues grecs et la création du monde. A propos d'Aristide*, *Apologie* 4,1 et 15,1., in B.Pouderon- J.Doré edd., *Les Apologues chrétiens et la culture grecque* (Théologie historique 105), Paris, Beauchesne, 1998, 199-218.
- R.H.Charles, *A Critical and Exegetical Commentary on the Revelation of St. John* (The International Critical Commentary), vol. I, Edinburgh, Clark, 1920.
- J.H.Charlesworth, *A Critical Comparison of the Dualism in 1QS III,13-IV,26 and the "Dualism" Contained in the Fourth Gospel*, *New Testament Studies* 15 (1968-69).
- J.H.Charlesworth, *Greek, Persian, Roman, Syrian, and Egyptian Influences in Early Jewish Theology. A Study of the History of the Rechabites*, in A.Caquot - M.Hadas-Lebel - J.Riaud edd., *Hellenica et Judaica. Hommage à Valentin Nikiprowetzky*, Leuven-Paris, ed. Peeters, 1986, 219-43.
- J.H.Charlesworth, *Jewish Astrology in the Talmud, Pseudepigrapha, the Dead Sea Scrolls, and Early Palestinian Synagogues*, *Harvard Theological Review* 70 (1977), 183-201.
- A.Chevillard-Maubuisson-A.Marchadour, *Cain et Abel: lectures et relectures*, in L.Panier, ed., *Le temps de la lecture. Exégèse biblique et sémiotique. Recueil d'hommages pour Jean Delorme*, Paris, CERF, 1993, 267-88.
- B.Chilton, *A Comparative Study of Synoptic Development: the Dispute between Cain and Abel in the Palestinian Targums and the Beelzebul Controversy in the Gospels*, *Journal of the Biblical Literature* 101 (1982), 553-62.
- S.M.Chiodi, *Il dualismo caldeo secondo Plutarco*, in G.Sfameni Gasparro ed., *Agathé Elpis. Studi storico-religiosi in onore di Ugo Bianchi* (Storia delle Religioni 4), Roma, L'Erma di Bretschneider, 1994, 269-83.
- I.Chirassi Colombo, *Il sacrificio dell'essere divino e l'ideologia della salvezza nei tre più noti sistemi misterici dei primi secoli dell'Impero*, in U.Bianchi-M. Vermaseren edd., *La soteriologia dei culti orientali nell'Impero Romano. Atti del Colloquio Internazionale su La soteriologia dei culti orientali nell'Impero Romano. Roma 24-28 settembre 1979* (EPRO 92), Leiden, Brill, 1982, 308-330.
- E.M.Ciampini, *La Fenice, il Serpente e il Tempo*, *Studi e Materiali di Storia delle Religioni* 23 (1999), 31-40.
- V.Cilento, *Asclepio*, *La Parola del Passato* 21 (1966), 449-59.
- L.Cirillo, *L'antipaolinismo nelle Pseudoclementine*, *Ricerche Storico-bibliche* 2 (1989), 121-37.
- D.Clay, *Lucian of Samosata: Four Philosophical Lives* (Nigrinus, Demonax, Peregrinus, Alexander Pseudomantis), *ANRW* II,36.5, 3406-50.
- K.Clinton, *The Epidauria and the Arrival of Asclepius in Athen*, in R.Hagg, *Ancient Greek Cult Practice from the Epigraphical Evidence. Proceedings of the Second International Seminar on Ancient Greek Cult, organized by the Swedish Institute at Athens, 22-24 November 1991*, Acta Instituti Atheniensis Regni Sueciae Series in 8° 13, P.Aströms Förlag, Stockholm 1994, 17-34.

- N.J.Cohen, *Two That are One: Sibling Rivalry in Genesis*, *Judaism* 32 (1983), 331-42.
- A.Y.Collins, *Pergamon in Early Christian Literature*, in H.Koester ed., *Pergamon. Citadel of the Gods. Archaeological Record, Literary Description, and Religious Development* (Harvard Theological Studies 46), Harrisburg, Trinity Press International, 1998, 163-84.
- J.Collins-Clinton, *A late antique Shrine of Liber Pater at Cosa* (EPRO 64), Leiden, Brill, 1977.
- H.E.M.Cool, *The Significance of Snake Jewellery Hoards*, *Britannia* 31 (2000), 29-40.
- H.Cooper, *Persecution and Silence: the Myth of Cain and Abel in Jewish-Christian relations*, *Month* 250 (1989), 256-62 e 348-54.
- J.Coppens, *L'Interprétation Sexuelle du Péché du Paradis dans la littérature patristique*, *Ephemerides Theologica Lovaniensia* 24 (1948), 402-8.
- M.G.Cordero, *El "Logos de Filón y el « Logos » del prologo al Cuarto Evangelio*, *Scienza Tomista* 120 (1993), 209-42 e 433-61.
- E.M.J.M.Cornelis, *Quelques elements pour une comparaison entre l'Évangile de Thomas et la Notice d'Hippolyte sur les Naassènes*, *Vigiliae Christianae* 15 (1961), 83-104.
- É.Cothenet, *L'arrière-plan vétero-testamentaire du IVe Évangile*, in A.Marchadour ed., *Origine et postérité de l'Évangile de Jean. XIIIe Congrès de l'ACFEB, Toulouse (1989)* (Lectio divina), Paris, CERF, 1990, 43-69.
- E.Cothenet, *Les communautés johanniques*, *Esprit et vie* 107 (1997), 433-40.
- E.Cothenet, *Typologie de l'Exode dans le IVe Évangile*, in *Exégèse et liturgie II* (Lectio divina 175), Paris, Cerf, 1999, 179-91.
- H.Crouzel, *Les sources bibliques de l'enkrateia chrétienne*, in U.Bianchi ed., *La tradizione dell'enkrateia. Motivazioni ontologiche e protologiche. Atti del Colloquio Internazionale, Milano, 20-23 aprile 1982*, Roma, Ateneo, 1985, 505-26.
- I.P.Culianu, *L'"Ascension de l'âme" dans les mystères et hors des mystères*, in U.Bianchi-M.Vermaseren edd., *La soteriologia dei culti orientali nell'Impero Romano. Atti del Colloquio Internazionale su La soteriologia dei culti orientali nell'Impero Romano. Roma 24-28 settembre 1979* (EPRO 92), Leiden, Brill, 1982, 276-302.
- I.P.Culianu, *La femme céleste et son ombre. Contribution à l'étude d'un mythologème gnostique*, *Numen* 23, 1976, 191-209.
- I.P.Culianu, *La "passione" di Sophia nello gnosticismo in prospettiva storico-comparativa*, *Aevum* 51 (1977), 149-62.
- I.P.Culianu, *Le vol magique dans l'Antiquité tardive (Quelques considérations)*, *Revue de l'Histoire des Religions* 198 (1981), 57-66.
- I.P.Culianu, *The Angels of the Nations and the Origins of Gnostic Dualism*, in R.Van den Broek-M.J.Vermaseren edd., *Studies in Gnosticism and Hellenistic Religions, presented to Gilles Quispel in Occasion of his 65th Birthday* (EPRO 91), Leiden, Brill, 1981, 78-91.
- F.Cumont, *Alexandre d'Abunotichos et le néo-pythagorisme*, *Revue de l'Histoire des Religions* 86 (1922), 202-10.
- F.Cumont, *A propos de Sabazius et le judaïsme*, *Le musée belge* 14 (1910), 55-60.
- F.Cumont, *Études syriennes*, Paris, Picard, 1917.
- F.Cumont, *Les mystères de Sabazius et le judaïsme*, *Comptes Rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres* 1906, 63-97.
- J.D.Currid, *The Egyptian Setting of the « Serpent ». Confrontation in Exodus 7,8-13*, *Biblische Zeitschrift* 39 (1995), 203-25.
- C.Curti, *Osservazioni su un passo dell'Elenchos*, in *Ricerche su Ippolito* (Studia Ephem. Augustinianum 13), Roma Ed. Augustinianum, 1977, 89-95.
- G.Dahan, *Exégèse chrétienne et exégèse juive dans l'Occident médiéval*, in D.Cerbelaud et G.Dahan edd., *Cain et Abel. Genèse 4* (Suppléments aux Cahiers Évangile 105), Paris, CERF, 1998, 59-76.
- G.Dahan, *L'exégèse de l'histoire de Caïn et Abel du XIIIe au XIVe siècle en Occident*, *Recherches de Théologie ancienne et médiévale* 49 (1982), 21-89.

- G.Dahan, *L'exégèse de l'histoire de Caïn et Abel du XIIe au XIVe siècle en Occident*, *Recherches de Théologie ancienne et médiévale* 50 (1983), 5-68.
- N.A.Dahl, *Der erstgeborene Satans und der Vater des Teufels*, in W.Eltester ed., *Apophoreta. Festschrift für Ernst Haenchen*, Berlin, Verlag A.Töpelmann, 1964, 70-85.
- N.A.Dahl, *The Arrogant Archon and the Lewd Sophia: Jewish Traditions in Gnostic Revolt*, in B.Layton ed., *The Rediscovery of Gnosticism. Proceedings of the International Conference on Gnosticism at Yale, New Haven, Connecticut, march 28-31, 1978* (Suppl. Numen 41), Leide, Brill, 1981, 689-712.
- A.Dalbesio, *Configurazione della comunità giovannea quale emerge dai dati delle tre lettere di Giovanni*, in L.Padovese ed., *Atti del III Simposio di Efeso su S.Giovanni Apostolo* (Turchia: la Chiesa e la sua storia 4), Roma, Istituto Franciscano di Spiritualità-Pontificio Ateneo Antoniano, 1993, 99-107.
- E.Dal Covolo, *I Severi e il Cristianesimo*, Roma, Las, 1989.
- Danaos, *Der neue Pauly*, vol.III, 307-8.
- J.Daniélou, *Études d'exégèse judéo-chrétienne (Les Testimonia)*, Paris, Beauchesne, 1966.
- J.Daniélou, *Les origines du christianisme latin*, Paris, Desclée/Cerf, 1991² (ed.orig. 1978).
- J.Daniélou, *Message évangélique et culture hellénistique*, Paris, Desclée-CERF, 1990².
- J.Daniélou, *Sacramentum futuri. Études sur les origines de la typologie biblique*, Paris, Beauchesne, 1950.
- J.Daniélou, *Théologie du Judéo-christianisme*, Paris, Desclée/CERF, 1991².
- G.Daux, *Le dévin Cléobulos*, *Bulletin de correspondance hellénique* 82 (1958), 364-66.
- J.Davidson Reid, *The Oxford Guide to Classical Mythology in the Arts, 1300-1990s*, New York-Oxford, Oxford University Press, 1993-.
- R.Déaut, *La Nuit pascale: essai sur la signification de la Pâque juive à partir du Targum d'Exode II 42* (Analecta biblica 22), Roma, Istituto biblico pontificio, 1963.
- E.De Faye, *Alexandre d'Abonotique a-t-il été un charlatan ou un fondateur de religion?*, *Revue d'histoire et de philosophie religieuses* 5 (1925), 201-7.
- C.de Filippis Cappai, *Il culto di Asclepio da Epidauro a Roma: medicina del tempio e medicina scientifica*, *Civiltà classica e cristiana* 12 (1991), 271-84.
- M.Dean-Otting, *Heavenly Journeys. A Study of the Motif in Hellenistic Jewish Literature* (Judentum und Umwelt 8), Frankfurt am Main, Peter Lang Verlag, 1984.
- A. De Jong, *Traditions of the Magi. Zoroastrianism in Greek and Latin Literature* (Religions in the Graeco-Roman World 133), Leiden – New York – Köln, Brill, 1997.
- M.De Jonge ed., *L'Evangile de Jean. Sources, rédaction, théologie* (Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium 44), Leuven, University Press- Gembloux, Duculot, 1977, 311-15.
- D.Del Corno, *Mantica, magia, astrologia*, in M.Vegetti ed., *Il sapere degli antichi*, (Introduzione alle culture antiche 2), Torino, Boringhieri, 1985, 279-94.
- E.P.de Loos-Dietz, *Le thème de l'échassier avec un serpent reconsidéré*, *Babesch* 68 (1993), 121-28.
- E.P.de Loos-Dietz, *Un échassier avec un serpent*, *Babesch* 66 (1991), 133-44.
- G.De Luca, *Asklepios in Pergamon*, in B.Andreae et alii edd., *Phyromachos Probleme. Mit einem Anhang zur Datierung des grossen Altares von Pergamon* (Mitteilungen des Deutschen Archaeologischen Instituts Roemische Abteilung 31), Mainz, Verlag P.von Zabern, 1990, 25-40.
- Demeter*, *Der neue Pauly*, vol. III, 420-26.
- J.Den Boeft, *Christ and Asklepios*, *Euphrosyne* NS 25 (1997), 337-42.
- J.L.Desclais, *Qabil et Habil : réflexions musulmanes sur le premier fratricide*, in D.Cerbelaud et G.Dahan edd., *Cain et Abel. Genèse 4* (Suppléments aux Cahiers Évangile 105), Paris, CERF, 1998, 53-58.
- E.Des Places, *Éléments de sotériologie orientale dans le platonisme à la fin de l'Antiquité*, in U.Bianchi-M.Vermaseren edd., *La sotériologia dei culti orientali nell'Impero Romano. Atti del*

- Colloquio Internazionale su La soteriologia dei culti orientali nell'Impero Romano. Roma 24-28 settembre 1979* (EPRO 92), Leiden, Brill, 1982, 243-55.
- E.Des Places, *La matière dans le platonisme moyen surtout chez Numénios et dans les Oracles chaldaïques*, in AA.VV. *Zetesis. Album amicorum door vrienden en collega's aangeboden aan Prof.Dr. E.de Strycker Gewoon Hoogleraar aan de Universitaire Faculteiten Sint-Ignatius te Antwerpen ter gelegenheid van zijn vijftenzestigste verjaardag*, Antwerpen-Utrecht, De Nederlandsche Boekhandel, 1973, 215-23.
- E.Des Places, *Le Platonisme moyen au IIe siècle ap.J.-C. : Numénios et Atticus*, *Koinonia* 8 (1984), 7-15.
- A.Dettwiler, *Le prologue johannique (Jean 1,1-18)*, in J.-D.Kaestli-J.M.Poffet-J.Zumstein edd., *La communauté johannique et son histoire : la trajectoire de l'évangile de Jean aux deux premiers siècles* (Le monde de la Bible 20), Genève, Labor et Fides, 1990, 185-203.
- F.J.M.De Waele, *The magic Staff or Rod in Graeco-Italian Antiquity*, Erasmus, Gent, 1927.
- A.Di Berardino, *Christianity on the Road*, *Augustinianum* 39 (1999), 231-44.
- M.W.Dickie, *What did Alexander of Abunoteichos do for the rich woman from Pella to earn his keep?*, *Varia magica*, *Tyche* 14 (1999), 57-76.
- Didyme*, *Der neue Pauly*, vol.III, 550.
- A.Dieterich, *Abraxas. Studien zur Religionsgeschichte des späteren Altertums*, Neudruck Aalen, Scientia Verlag, 1973 der Ausgabe Leipzig, 1905 (ed.originale Leipzig, Teubner, 1891).
- A.Dihle, *Astrology in the Doctrine of Bardesanes*, *Studia Patristica* 20 (1989), 160-68.
- Cfr. J.M.Dillon, *Logos and Trinity: Patterns of Platonist Influence on Early Christianity*, in *The Great Tradition. Further Studies in the Development of Platonism and Early Christianity*, Ashgate, Variorum Collected Studies Series, 1997, 1-13 = J.M.Dillon, *Logos and Trinity: Patterns of Platonist Influence on Early Christianity*, in G.Vesey ed., *The Philosophy in Christianity*, Cambridge, CUP, 1989, 1-13.
- J.Dillon, *The Middle Platonists. A Study of Platonism 80 B.C. to A.D.220*, London, Duckworth, 1977.
- E.Dinkler, *Christus und Asklepios. Zum Christustypus der polychromen Platten im Museo Nazionale Romano* (Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-historische Klasse 1980/2), Heidelberg, C.Winter-Universitätsverlag, 1980.
- A.Di Nola, *Perati*, in *Enciclopedia delle religioni*, vol. IV, 1580-82.
- E.R.Dodds, *Pagan and Christian in an Age of Anxiety. Some Aspects of Religious Experience from Marcus Aurelius to Constantine*, Cambridge, University Press, 1965.
- F.Dölger, *Der Heiland*, *Antike und Christentum* 6 (1940-50), 241-72.
- P.J.Donahue, *Jewish Christianity in the Letters of Ignatius of Antioch*, *Vigiliae Christianae* 32 (1978), 81-93.
- J.Doresse, *Les livres secrets de l'Égypte*, Paris, Éd. Payot & Rivages, 1997 (ed.tascabile nuova presentazione ; ed.originale 1958-59).
- G.Dorival ed., *La Bible d'Alexandrie. IV: les Nombres*, Paris, CERF, 1994.
- S.R.Driver, *A Critical and Exegetical Commentary on Deuteronomy* (The International Critical Commentary), Edinburgh, T.& T. Clark, 1902³.
- M.Dulaey, *Le bâton transformé en serpent l'exégèse augustinienne d'Êx 4,2-4 et Ex 7,8-12*, *Augustiniana* 41 (1991), 723-37.
- J.Dummer, *Ein naturwissenschaftliches Handbuch als Quelle für Epiphanius von Constantia*, *Klio* 55 (1973), 289-99.
- J.du Preez, « *Sperma autout* » in *I John 3 :9*, *Neotestamentica* 9 (1975), 105-12.
- A.Duprez, *Jésus et les dieux guérisseurs. A propos de Jean, V* (Cahiers de la Revue Biblique 12), Paris, Gabalda, 1970.
- E.Earle Ellis, *The Old Testament in Early Christianity*, Tübingen, J.C.B.Mohr (Paul Siebeck), 1991.
- E.J.Edelstein-L. Edelstein, *Asclepio: la medicina del tempio*, in G.Guidorizzi ed., *Il sogno in Grecia*, Roma-Bari, Laterza, 1988, 67-86.

- E.J.Edelstein-L.Edelstein, *Asclepius. A Collection and Interpretation of the Testimonies*, Baltimore, The John Hopkins Press, 1945.
- Edom*, in *Encyclopaedia Judaica*, vol.VI, 369-80.
- M.J. Edwards, *Clement of Alexandria and his doctrine of the Logos*, *Vigiliae Christianae* 2000 54 (2), 159-177.
- M.J.Edwards, *Ignatius, Judaism and Judaizing*, *Eranos* 93 (1995), 69-77.
- M.J.Edwards, *Middle Platonism on the Beautiful and the Good*, *Mnemosyne* 44 (1991), 161-67.
- M.J.Edwards, *Quoting Aratus: Acts 17, 28*, *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft* 83 (1992) 266-269.
- T.Eisele, *Sabazios*, in W.H.Roscher ed., *Ausführliches Lexikon der griechischen und römischen Mythologie*, Leipzig, Teubner, 1909-25, Vol. IV, 232-64.
- D.J. Elazar, *Jacob and Esau and the Emergence of the Jewish People*, *Judaism* 43 (1994), 294-301.
- M.Eliade, *Esprit, lumière et sémence*, in *Occultisme, sorcellerie et modes culturelles* (trad.fr.), Paris, Gallimard, 1978 (ed. originale americana, Chicago, 1976), 125-66.
- Endymion*, *Der neue Pauly*, vol.III, 1027.
- Engel*, in *RLAC*, vol.V, 53-322.
- J.J.Enz, *The Book of Exodus as a Literary Type for the Gospel of John*, *Journal of Biblical Literature* 76 (1957), 208-15.
- Erichthonios*, *Der neue Pauly*, vol.IV, 66-67.
- Eros*, *Der neue Pauly*, vol.IV, 89-91.
- Esau*, in *LTK*, vol. III, 1082-83.
- Eve*, *The Jewish Encyclopaedia*, vol. V, 275-6.
- C.A.Evans, *Authenticating the Activities of Jesus*, in B.Chilton-C.A.Evans, *Authenticating the Activities of Jesus*, Leiden-Boston-Köln, Brill, 1999, 3-29.
- C.A.Evans, *On the Prologue of John and the Trimorphic Protennoia*, *New Testament Studies* 27 (1980-81), 395-401.
- R.Fabris, *Tensioni e divisioni nella comunità giovannea: Vangelo e lettere*, in R.Penna ed., *Il giovanismo alle origini cristiane. Atti del III convegno di studi neotestamentari*, Ricerche storico-bibliche 2 (1991), 69-80.
- L.Fatica, *Il Commento di Teodoro di Mopsuestia a Giovanni, 1,1-18*, *Koinonia* 13 (1989), 61-78.
- W.Fauth, *Sakrale Prostitution in vorderen Orient und in Mittelmeerraum*, *Jahrbuch für Antike und Christentum* 31 (1988), 24-39.
- W.Fauth, *Widder, Schlange und Vogel am heiligen Baum. Zur Ikonographie einer anatolisch-mediterranen Symbolkonstellation*, *Anatolica* 6 (1977-78), 129-57.
- L.H.Feldman, *Josephus' Portrait of Jacob*, *Jewish Quarterly Review* 79 (1988-89), 101-151.
- R.Fellmann, *Belege zum Sabazioskult im Frühkaiserzeitlichen Legionslager von Vindonissa*, in S.Sahin-E.Schwertheim-J.Wagner edd., *Studien zur Religion und Kultur Kleinasien. Festschrift für F.K.Dörner zum 65.Geburtstag am 28. Februar 1976* (EPRO 66), vol. I, Leiden, Brill, 1978, 284-94.
- J.Ferguson, *Philippians, John and the traditions of Ephesus*, *Expository Times* 83 (1971/72), 85-87.
- M.Fernandelli, « *Serpent Imagery* » e tragedia greca nel II libro dell' « *Eneide* », *Orpheus* 18 (1997), 141-56.
- G.Filoramo, *Il Vangelo di Giovanni fra gnosi e gnosticismo*, in R.Penna ed., *Il giovanismo alle origini cristiane. Atti del III convegno di studi neotestamentari*, Ricerche storico-bibliche 2 (1991), 123-45.
- G.Filoramo, *Phoster e salvatore in alcuni testi gnostici*, in U.Bianchi-M.Vermaseren edd., *La soteriologia dei culti orientali nell'Impero Romano. Atti del Colloquio Internazionale su La soteriologia dei culti orientali nell'Impero Romano. Roma 24-28 settembre 1979* (EPRO 92), Leiden, Brill, 1982, 868-79.
- G.Filoramo, *Riflessioni in margine alla natura della mitologia gnostica*, *Cassiodorus* 1 (1995), 219-22.

- G.Filoramo-C.Gianotto, *L'interpretazione gnostica dell'Antico Testamento. Posizioni ermeneutiche e tecniche esegetiche*, *Augustinianum* 22, (1982), 53-73.
- F.V.Filson, *Ephesus and the New Testament*, *The Biblical Archaeologist* 8 (1945), 73-80.
- K.M.Fischer, *Der johanneische Christus und der gnostische Erlöser. Überlegungen auf Grund von Joh 10*, in K.W.Tröger ed., *Gnosis und Neues Testament. Studien aus Religionswissenschaft und Theologie*, Berlin, Gütersloher Verlagshaus, 1973, 245-66.
- G.Fitzer, σφραγίς, in *GLNT*, vol. XIII, 377-418.
- J.Flamant, *Sotériologie et systèmes planétaires*, in U.Bianchi-M.Vermaseren edd., *La sotériologia dei culti orientali nell'Impero Romano. Atti del Colloquio Internazionale su La sotériologia dei culti orientali nell'Impero Romano. Roma 24-28 settembre 1979 (EPRO 92)*, Leiden, Brill, 1982, 223-42.
- J.A.Fitzmyer, "4Q Testimonia" and the New Testament, *Theological Studies* 18 (1957), 513-37.
- J.A.Fitzmyer, *Romans* (The Anchor Bible 33), New York-London, The Anchor Bible, 1993.
- J.J.Flinterman, *The Date of Lucian's Visit to Abunoteichos*, *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 119 (1997), 280-82.
- S.Focardi, *Anthropos ed Eros nell'ideologia religiosa tardo-antica*, *Studi e Materiali di Storia delle Religioni* 9 (1985), 43-71.
- J.Fontenrose, *Python. A Study of Delphic Myth and its Origins*, Berkeley-Los Angeles, University of California Press, 1959.
- C. Fortier, *Le lait, le sperme, le dos. Et le sang ? Représentations physiologiques de la filiation et de la parenté de lait en islam malékite et dans la société maure de Mauritanie*, *Cahiers d'études africaines*, 161, 2001 <http://etudesafricaines.revues.org/document68.html>
- J.Fossum, *Samaritan Demiurgical Traditions and the Aelged Dove Cult of the Samaritans*, in R.Van den Broek- M.J.Vermaseren edd., *Studies in Gnosticism and Hellenistic Religions, presented to Gilles Quispel in Occasion of his 65th Birthday (EPRO 91)*, Leiden, Brill, 1981, 143-60.
- P.R.Franke, *Asklepios – Aesculapius auf antiken Münzen*, *Medizinisches Monatsspiegel MERCK* 14 (1969), 60-67.
- M.Franzmann-M.Lattke, *Gnostic Jesuses and the Gnostic Jesus of John*, in H.Preissler-H.Seiwert edd., *Gnosisforschung und Religionsgeschichte. Festschrift für Kurt Rudolph zum 65.Geburtstag*, Marburg, Diagonal-Verlag, 1994, 143-54.
- M.Frede, *Numenius*, *ANRW* II,36,2, 1034-75.
- J.-C.Fredouille, *Points de vue gnostiques sur la religion et la philosophie païenne*, *Revue Augustinienne* 26 (1980), 207-13.
- H.Freedman, *Jacob and Esau. Their Struggle in the Second Century*, *Jewish Biblical Quarterly* 23 (1990).
- W.H.C.Frend, *The Gnostic Sects and the Roman Empire*, *Journal of Ecclesiastical History* 5 (1954), 25-37.
- J.Frey, „Wie Moses die Schlange in der Wüste erhöht hat...“. Zur frühjüdischen Deutung der „ehernen Schlange“ und ihrer christologischen Rezeption in Johannes 3,14f., in M.Hengel-H.Löhr edd., *Schriftauslegung im antiken Judentum und im Urchristentum (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 73)*, Tübingen, Mohr & Siebeck, 1994, 153-205.
- J.B.Frey, *L'état originel et la chute de l'homme*, *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 5 (1911), 507-45.
- J.Frickel, *Contraddizioni nelle opere e nella persona di Ippolito di Roma*, in *Ricerche su Ippolito* (Studia Ephem. Augustinianum 13), Roma Ed. Augustinianum, 1977, 137-49.
- J.Frickel, *Unerkannte gnostische Schriften in Hippolyts Refutatio*, in M.Krause ed., *Gnosis and Gnosticism. Papers read at the Seventh International Conference on Patristic Studies (Oxford, September 8-th-13th 1975)*, (Nag Hammadi Studies 8), Leiden, Brill, 1977, 221-26.
- P.Friedriksen, *Hysteria and the Gnostic Myths of Creation*, *Vigiliae Christianae* 33 (1979), 287-90.
- S.Friesen, *The Cult of the Roman Emperors in Ephesos. Temple Wardens, City Titles, and the Interpretation of the Revelation of John*, in H.Koester ed., *Ephesos. Metropolis of Asia. An*

- Interdisciplinary Approach to its Archaeology, Religion, and Culture* (Harvard Theological Studies 41), Valley Forge, Pennsylvania, Trinity Press International, 1995, 229-50.
- J.A.Fitzmyer, "4Q Testimonia" and the New Testament, *Theological Studies* 18 (1957), 513-37.
- J.A.Fitzmyer, *The Use of explicit Old Testament Quotations in Qumran Literature and in the New Testament*, *New Testament Studies* 7 (1960-61), 297-333.
- G.Gaeta, *Il dialogo con Nicodemo. Per l'interpretazione del capitolo terzo dell'evangelo di Giovanni* (Studi biblici 26), Brescia, Paideia, 1974.
- P.Galpaz-Feller, *The Hidden and Revealed in the Sing of the Serpent* (Exodus 4 :2-5 ; 7 :8-14), *Biblische Notizen* 114/115 (2002), 24-30.
- Ganymedes, Der neue Pauly*, vol.IV, 781-82.
- M.V.Garašanin, *Bracelets à extrémités en têtes de serpents de la Macédoine*, *Artibus Asiae* 15 (1952), 268-76.
- B.Garbe, *Vogel und Schlange. Variation eines Motivs in Redensart, Fabel, Märchen und Mythos*, in *Zeitschrift für Volkskunde* 75 (1979), 52-56= in P.Carnes ed., *Proverbia in Fabula. Essays on the Relationship of the Fable and the Proverb* (Sprichwörterforschung 10), Bern-Frankfurt am Main-New York-Paris, P.Lang, 1988, 277-83.
- G.Garbini, *Le Serpent d'Airain et Moïse*, *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* 100 (1988), 264-67.
- F.M.Genuyt, *La Porte et le Pasteur (Jn 10,1-21). Etude sémiotique*, in J.Délorme ed., *Les paraboles évangéliques. Perspectives nouvelles. XIIe Congrès de l'ACFEB, Lyon (1987)* (Lectio divina 135), Paris, CERF, 1989, 375-87.
- A.Georges, *Je suis la porte des brebis*, *Bible et Vie chrétienne* 51 (1963), 18-25.
- V.I.Georgiev, *Aiskalapios-Asklepios*, *Acta Antiqua Academiae Scientiarum Hungaricae* 25 (1977), 317-19.
- S.Gero, *Ophite Gnosticism according to Theodore bar Koni's Liber Scholiorum*, in H.J.W.Drijvers et alii edd., *IV Symposium Syriacum 1984. Literary Genres in Syriac Literature* (Orientalia Christiana Analecta 229), Roma, Pontificium Institutum Studiorum Orientalium 1987, 265-74.
- S.Gero, *The Legend of the Fourth Son of Noah*, *Harvard Theological Review* 73 (1980), 321-30.
- S.Gero, *With Walter Bauer on the Tigris : Encratite Orthodoxy and Libertine Heresy in Syro-Mesopotamian Christianity*, in C.W.Hedrick-R.Hodgson Jr.edd., *Nag Hammadi, Gnosticism and Early Christianity*, Peabody, Mass., Hendrickson Publ., 1986, 287-307.
- G.Ghiberti, *Genesi e ambiente vitale delle Lettere giovannee*, in R.Penna ed., *Il giovannismo alle origini cristiane. Atti del III convegno di studi neotestamentari, Ricerche storico-bibliche* 2 (1991), 107-22.
- G.Ghiberti, *Ortodossia ed eterodossia nelle lettere giovannee*, *Rivista Biblica* 30 (1982), 381-400.
- G.Gianotto, *Ofiti-Naasseni*, in *DPAC*, vol.II, 2458-60.
- P.Gibert, *Le premier meurtre de l'humanité*, *Monde de la Bible* 105 (1997), 6-11.
- C.H.Giblin, *The Book of Revelation. The Open Book of Prophecy* (Good News Studies 34), Collegeville, Minnesota, Liturgical Press, 1991.
- I.S.Gilhus, *Gnosticism-A Study in Liminal Symbolism*, *Numen* 31 (1984), 106-128.
- M.Gimbutas, *The Goddesses and Gods of Old Europe. 6500-3500 BC. Myths and Cult Images*, Berkeley-Los Angeles, University of California Press, 1982² (repr.).
- L.Ginzberg, *Les légendes des Juifs I. La création du monde, Adam ; les dix générations, Noé* (trad.fr.G.Sed-Rajna), Paris, CERF-Institut Alain de Rothschild, 1997.
- L.Ginzberg, *Les légendes des Juifs.II. Abraham, Jacob* (trad.fr.G.Sed-Rajna), Paris, CERF, 1998.
- L.Ginzberg, *Les legends des Juifs 4. Moïse dans le désert* (trad.fr. di G.Sed-Rajna), Paris, CERF - Institut A.De Rothschild, 2003.
- C.Giuffré Scibona, *Aspetti soteriologici del culto di Sabazio*, in U.Bianchi e M.Vermaseren edd., *La soteriologia dei culti orientali nell'Impero Romano. Atti del Colloquio Internazionale su La soteriologia dei culti orientali nell'Impero Romano. Roma 24-28 settembre 1979* (EPRO 92), Leiden, Brill, 1982, 552-61.

- M.Giunchi, *Dunamis et taxis dans la conception trinitaire d'Athénagore*, in B.Pouderon- J.Doré edd., *Les Apologistes chrétiens et la culture grecque* (Théologie historique 105), Paris, Beauchesne, 1998, 121-34.
- S.Giversen, *Some Instances of Encratism with Protological Motivations in Gnostic Texts*, in U.Bianchi ed., *La tradizione dell'enkrateia. Motivazioni ontologiche e protologiche. Atti del Colloquio Internazionale, Milano, 20-23 aprile 1982*, Roma, Ateneo, 1985, 135-48.
- Glaukos, *Der neue Pauly*, vol.IV, 1090-91.
- J.Glenthøj, *Cain and Abel in Syriac and Greek writers (4th-6th centuries)* (Corpus scriptorum christianorum orientaliū 567, Subsidia 95), Louvain, Ed.Peeters, 1997.
- J.Gnilka, *La Lettera ai Filippesi* (Commentario teologico del Nuovo Testamento), (trad.it.), Brescia, Paideia, 1972 (ed.orig. tedesca, Freiburg, Herder, 1968).
- Z.Goçeva, *Asklepios (in Thracia)*, in LIMC, vol.II,1 et II,2 (fotografie), 631-69.
- Z.Goçeva, *Der Bendiskult und die Beziehung zwischen Thrakien und Kleinasien*, in M.B.de Boer e T.A.Edridge edd., *Hommages à Maarten J.Vermaseren. Recueil d'études offert par les auteurs de la Série Études préliminaires aux religions orientales dans l'Empire romain à Maarten J.Vermaseren à l'occasion de son soixantième anniversaire le 7 avril 1978* (EPRO 68), vol. I, Leiden, Brill, 1978, 397-404.
- J.Goehring, *A Classical Influence on the Gnostic Sophia*, *Vigiliae Christianae* 35 (1981), 16-23.
- J.E.Goehring, *Libertine or Liberated : Women in the So-called Libertine Gnostic Communities*, in K.King ed., *Images of the Feminine in Gnosticism*, Philadelphia, Fortress Press, 1988, 329-44.
- M.Goguel, *Les Nicolaïtes*, *Revue de l'Histoire des Religions* 115 (1937), 5-36.
- A.Gokalp, « *Le dit de l'os et du clan* ». *De l'ordre segmentaire oghouz au village anatolien*, *L'Homme*, 102, 27/2 (1987), 82-98.
- A.Goldberg, *Kain : Sohn des Menschen oder Sohn der Schlange ?*, *Judaica* 25 (1969), 204-21.
- B.Goldman, *A Snake Goddess, Asiatic Demonology, and the Gorgon*, *American Journal of Archeology* 65 (1961), 189.
- E.R.Goodenough, *Early Christian and Jewish Art*, in J.Gutmann ed., *No Graven Images. Studies in Art and The Hebrew Bible*, New York, Ktav Publishing House, 1971, 185-200.
- E.Goodenough, *Jewish Symbols in the Greco-Roman World* (Bollingen Series 37), New York, Pantheon, 1953-68.
- P.Gorday, *Principles of Patristic Exegesis. Romans 9-11 in Origen, John Chrysostom, and Augustine* (Studies in the Bible and Early Christianity 4), New York-Toronto, Edwin Mellen Press, 1983.
- M.Gourgues, *La littérature profane dans le discours d'Athènes (Ac 17,16-31): un dossier fermé?*, *Revue Biblique* 109 (2002), 241-269.
- M.D.Goulder, *Ignatius' "Docetists"*, *Vigiliae Christianae* 53 (1999), 16-30.
- F.Graf, *Heiligtum und Ritual. Das Beispiel der griechisch-römischen Asklepieia*, in A.Schachter ed., *Le sanctuaire grec* (Entretiens sur l'Antiquité Classique 37), Genève, Fondation Hardt, 1992, 159-203.
- R.M.Grant, *Charges of Immorality against Various Religious Groups in Antiquity*, in R.Van den Broek e M.J.Vermaseren edd., *Studies in Gnosticism and Hellenistic Religions presented to Gilles Quispel on the Occasion of his 65th Birthday* (EPRO 91), Leiden, Brill, 1981, 161-70.
- R.M.Grant, *Early Alexandrian Christianity*, *Church History* 40 (1967), 133-144.
- R.M.Grant, *Early Christian and Gnostics in Graeco-Roman Society*, in A.H.B.Logan-A.J.M.Wedderburn, *The New Testament and Gnosis. Essays in honour of Robert McL.Wilson*, Edinburgh, T.& T.Clark Limited, 1983, 176-83.
- R.M.Grant, *Jahweh come Satana*, in *Gnosticismo e cristianesimo primitivo* (trad.it.), Bologna, Il Mulino, 1976 (ed. originale americana, New York, Columbia University Press, 1959), 69-74.
- R.M.Grant, *Jesus after the Gospels. The Christ of the Second Century. The Hale memorial Lectures of Seabury-Western Theological Seminary 1989*, Westminster-Louisville, Kentucky, John Knox Press, 1990

- R.M.Grant, *The Heresy of Tatian*, *Journal of Theological Studies* 5 (1954), 62-68.
- R.M.Grant, *The Social Setting of Second Century Christianity*, in E.P.Sanders, *Jewish and Christian Self-Definition.I. The Shaping of Christianity in the Second and Third Centuries*, London, SCM Press LTD, 1980, 16-29.
- R.M.Grant, *Theological Education in Alexandria*, in B.A.Pearson-J.E:Goehring edd., *The Roots of Egyptian Christianity*, Philadelphia, Fortress Press, 1986, 178-89.
- J.Grattepanche, *Caïn et Abel dans les légendes islamiques*, *Orientalia Lovaniensia Periodica* 24 (1993), 133-42.
- S.Grayzel, *The Church and the Jews in the XIIIth Century. A Study of their Relations during the Years 1198-1254, based on the papal Letters and the conciliar Decrees of the Period* (2), New York, Hermon Press, 1966.
- P.Grech, *La comunità giovannea nei cc. 7 e 8 del Vangelo di Giovanni*, in R.Penna ed., *Il giovanismo alle origini cristiane. Atti del III convegno di studi neotestamentari, Ricerche storico-bibliche* 2 (1991), 59-68.
- H.A.Green, *Suggested sociological Themes in the Study of Gnosticism*, *Vigiliae christianae* 31 (1977), 169-80.
- H.A.Green, *The Economic and Social Origins of Gnosticism*, Atlanta, Georgia, Scholars Press, 1985.
- H.A.Green, *The Socio-Economic Background of Christianity in Egypt*, in B.A.Pearson-J.E.Goehring edd., *The Roots of Egyptian Christianity*, Philadelphia, Fortress Press, 1986, 100-13.
- J.C.Greenfield-M.Solokoff, *Astrological and Related Omen Texts in Jewish Palestinian Aramaic*, *Journal of Near Eastern Studies* 48 (1989), 201-14.
- P.Grelot, *Les Targums du Pentateuque. Étude comparative d'après Genèse 4,3-16*, *Semitica* 9 (1959), 59-88.
- J.Gribomont, *Nouvelles Perspectives sur l'exégèse de l'Ancien Testament à la fin du III siècle*, *Augustinianum* 22 (1982), 357-63.
- J.Gribomont, *Testimonia*, in *DPAC*, vol. II, 2397-98.
- S.Grill, *Nimrod, der gewaltige Jäger « vor » dem Herrn*, *Theologisch-praktische Quartalschrift* 81 (1928), 829-30.
- A.Grillmeier, "Christus licet vobis invitis deus". Ein Beitrag zur Diskussion über die Hellenisierung der christlichen Botschaft, in A.M.Ritter ed., *Kerygma und Logos. Beiträge zu den geistesgeschichtlichen Beziehungen zwischen Antike und Christentum. Festschrift fuer Carl Andresen zum 70. Geburtstag*, Goettingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1979, 226-57.
- A.Grillmeier, *Le Christ dans la tradition chrétienne. De l'âge apostolique au concile de Chalcedoine (451)*, (nouv.éd. corrigée, fondata sulla 3 ed. tedesca, Freiburg, Herder, 1990), Paris, CERF, 2003.
- G.Grimm, *Alexander the False Prophet and his god Asclepius-Glykon – Remarks Concerning the Representation of Asclepius with an Egg (type Nea Paphos – Alexandria-Trier)*, in AA.VV., *Cyprus and the East Mediterranean in the Iron Age. Proceedings of the Seventh British Museum Classical Colloquium April 1988*, London, British Museum Publ., 1989, 168-81.
- W.Grundmann, δύναμις, *GLNT*, vol.II, 1473-1556.
- K.Gschwind, *Der ephesische Johannes und die Artemis Ephesia. Wanderungen im Raum des antiken und frühchristlichen Ephesus*, Basel, Stiftung "Für Ephesus", 1965.
- M.Guarducci, *La "statua di S.Ippolito" e la sua provenienza*, in *Nuove ricerche su Ippolito* (Studia Ephem. Augustinianum 30), Roma, Inst. Patristicum Augustinianum, 1989, 61-74.
- Margherita Guarducci, *La statua di "S.Ippolito" in Vaticano*, in *Ricerche su Ippolito* (Studia Ephem. Augustinianum 13), Roma Ed. Augustinianum, 1977, 17-30.
- M.Günther, *Die Frühgeschichte des Christentums in Ephesus* (Arbeiten zur Religion und Geschichte des Urchristentums 1), Frankfurt am Main, Peter Lang, 1995.
- G.Guidorizzi, *Sogno, diagnosi, guarigione : da Asclepio a Ippocrate*, in G.Guidorizzi ed., *Il sogno in Grecia*, Roma-Bari, Laterza, 1988, 87-102.

- G.Guidorizzi, *Sogno, malattia, guarigione: da Asclepio a Ippocrate*, in Istituto di Filologia Classica, *Graeco-Latina mediolanensia* (Quaderni di Acme 5), Università degli Studi di Milano-Facoltà di Lettere e Filosofia, Milano, Cisalpino-Goliardica, 1985, 59-74.
- J.Guillermant, *Les sanctuaires guérisseurs et les origines de la médecine scientifique*, in AA.VV., *Archéologie et médecine. VII Rencontres internationales d'archéologie et d'histoire d'Antibes*, 23, 24, 25 octobre 1986, Juan-les-Pins, A.P.D.C.A., 1987, 17-26.
- F.Guillomont, *Lucien et la divination*, in *Les écrivains du deuxième siècle et l'Etrusca disciplina. Actes de la Table -Ronde de Dijon 9 juin 1995. La divination dans le monde étrusco-italique VII* (Caesarodunum Suppl. 65), Université de Tours, 1996, 13-25.
- W.Gundel-H.G.Gundel, *Astrologoumena. Die astrologische Literatur in der Antike und ihre Geschichte* (Sudhoffs Archiv 6), Wiesbaden, F.Steiner Verlag GMBH, 1966.
- W.Gundel, *Ophis, R.E.*, vol.18/1, 649-54.
- J.Gutmann,,*Abraham in the Fire of the Chaldeans*". A Jewish Legend in Jewish, Christian and Islamic Art, dans *Sacred Images: Studies in Jewish Art from Antiquity to Middle Ages*, Northampton, Variorum Reprints, 1989, 342-52.
- J.Gutmann, *Cain's Burial of Abel: a Jewish Legendary Motif in Christian and Islamic Art*, in *Sacred Images: Studies in Jewish Art from Antiquity to Middle Ages*, Northampton, Variorum Reprints, 1989, 92-98.
- R.Haardt, *Die Gnosis. Wesen und Zeugnisse*, Salzburg, Otto Müller Verlag, 1967.
- M.Hadas-Lebel, *À propos des miracles: la traversée de la Mer Rouge dans la littérature judéo-alexandrine et chez Flavius Josèphe*, in G.Freudenthal-J.-P.Rothschild-G.Dahan, *Torah et science : perspectives historiques et théoriques. Études offertes à Charles Touati* (Collection de la Revue des Études juives 23), Leuven, Peeters, 2001, 27-36.
- Y.Hajjar, *A propos d'une main de Sabazios au Louvre*, in M.B.de Boer e T.A.Edridge edd., *Hommages à Maarten J.Vermaseren. Recueil d'études offert par les auteurs de la Série Études préliminaires aux religions orientales dans l'Empire Romain à Maarten J.Vermaseren à l'occasion de son soixantième anniversaire le 7 Avril 1978* (EPRO 68), vol. I, Leiden, Brill, 1978, 455-72.
- A.G.Hamman, *Dialogue entre le christianisme et la culture grecque, des origines chrétiennes à Justin: genèse et étapes*, in B.Pouderon- J.Doré edd., *Les Apologistes chrétiens et la culture grecque* (Théologie historique 105), Paris, Beauchesne, 1998, 41-50.
- A.Hamman, *L'assaut de l'intelligence au II siècle*, *Augustinianum* 11 (1971), 457-69.
- A.Hamman, *La vie quotidienne des premiers chrétiens (95-197)*, Paris, Hachette, 1971³.
- N.Hanel, *Beinnadeln mit Sabazios-Händen und Kybelebüste. Zeugnisse kleinasiatischer Mysterienreligionen im Römischen Gross-Gerau*, *Archäologisches Korrespondenzblatt* 24 (1994), 65-71.
- V.Hankey, *A Snake-Vase in Stone from a Late Bronze Age Temple in Amman*, *Archäologischer Anzeiger* 82 (1967), 298-302.
- P.A.Harland, *Connections with Elites in the World of the Early Christianity*, in A.J.Blas-J.Duhaime-P.-A.Turcotte, *Handbook of Early Christianity. Social Science Approaches*, Walnut Creek-Lanham-New York-Oxford, Altamira Press, 2002, 385-408.
- P.H.Harland, *Christ-bearers and Fellow-initiates: Local Cultural Life and Christian Identity in Ignatius' Letters*, *Journal of Early Christian Studies* 11 (2003) 481-499= P.H.Harland, *Christ-bearers and Fellow-initiates: Local Cultural Life and Christian Identity in Ignatius' Letters*, <http://www.philipharland.com/articleJECS.html>.
- G.M.Hart, *Asclepius, God of Medicine*, *Canadian Medical Association Journal* 92 (1965), 232-36.
- P.J.Hartin, *A Community in Crisis. The Christology of the Johannine community as the point of issue*, *Neotestamentica* 19 (1985), 37-49.
- D.J.Hawkin, *Orthodoxy and Heresy in John 10 :1-21 and 15 :1-17*, *The Evangelical Quarterly* 47 (1975), 208-13.
- C.T.R.Hayward, *A Portrait of the Wicked Esau in the Targum of Codex Neofiti I*, in D.R.G.Beattie & M.J.McNamara edd., *The Aramaic Bible. Targums in their Historical Context*, *Journal for the*

- Study of the Old Testament Supplement Series* 166, Sheffield, Sheffield Academic Press 1994, 291-309.
- R.Hayward, *Targum Pseudo-Jonathan to Genesis 27,31*, *Jewish Quarterly Review* 84 (1993), 177-88.
- G.Heiderich, *Asklepios* (Inaugural-Dissertation zur Erlangung der Doktorwürde der Philosophischen Fakultät der Albert-Ludwigs-Universität zu Freiburg in Breisgau), Giessen, Schreib-Druck, 1966.
- R.Heiligenthal, *Wer waren die Nikolaiten ? Ein Beitrag zur Theologiegeschichte des frühen Christentums*, *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft* 82 (1991), 133-37.
- Hellen*, *Der neue Pauly*, vol. V, 299.
- B.Heller, *Der Erbstreit Esaus und Jakobs im Lichte verwandter Sagen*, *Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft* 3 (neue Folge, 1926), 317-20.
- B.Heller, *Namrud*, in C.E.Bosworth-E.van Donzel et alii edd., *Encyclopédie de l'Islam*, tome VII, Leiden-New York, E.J.Brill / Paris- Ed. G.-P.Maisonneuve & Larose S.A., 1993, 953-54.
- G.Henderson, *Kain*, in *LCI*, vol.II, 471-74.
- M.Hengel-C.K.Barrett-D.A.Hagner (ed.), *Conflicts and Challenges in Early Christianity*, Harrisburg, Pennsylvania, Trinity Press International, 1999.
- Hephaistos*, *Der neue Pauly*, vol. V, 352-56.
- F.Héritier, *Le Sperme et le Sang. De quelques théories anciennes sur leur genèse et leur rapports*, in *Masculin/Féminin. La pensée de la différence*, Paris, Odile Jacob, 1996.
- Hermes e Hermetische Schriften*, *Der neue Pauly*, vol. V, 426-34.
- Hero*, *Der neue Pauly*, vol. V, 454-55.
- R.Herzog, *Asklepios*, in *RLAC*, vol. I, 795-99.
- R.Herzog, *Die Wunderheilungen von Epidauros. Ein Beitrag zur Geschichte der Medizin und der Religion*, *Philologus Suppl.* 22/3, 1-164.
- Hesperiden*, *Der kleine Pauly*, vol.II, 1117-18.
- A.Hilgenfeld, *Die Ketzergeschichte des Urchristentums urkundlich dargestellt*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1966 (Nachdruck der Ausgabe Leipzig, 1884).
- J.Hills, "Little children, keep yourselves from idols": 1 John 5:21 Reconsidered, *Catholic Biblical Quarterly* 51 (1989), 285-310.
- H.J.Hodges, *Gnostic Liberation from Astrological Determinism: Hipparchan "Trepidation" and the Breaking of fate*, *Vigiliae Christianae* 51 (1997), 359-73.
- G.Hölbl, *Zeugnisse ägyptischer Religionsvortellungen für Ephesus* (EPRO 73), Leiden, Brill, 1978.
- A.Hoffmann, *The Roman Remodeling of the Asklepieion*, in H.Koester ed., *Pergamon. Citadel of the Gods. Archaeological Record, Literary Description, and Religious Development* (Harvard Theological Studies 46), Harrisburg, Trinity Press International, 1998, 41-63.
- A.Hoffmann, *Zum Bauplan des Zeus-Asklepios-Tempels im Asklepieion von Pergamon*, in Deutsches Archäologisches Institut, *Bauplanung und Bauthorie der Antike* (Diskussionen zur archäologischen Bauforschung 4), Drückerei Hellmich KG, 95-103.
- J.B.Hofmann, *Etymologisches Wörterbuch des Griechischen*, München, R.Oldenbourg Verlag, 1949.
- P.Hofrichter, *Logoslehre und Gottesbild bei Apologeten, Modalisten und Gnostikern. Johanneische Cristologie im Lichte ihrer frühesten Rezeption*, in H.J.Klauck, ed., *Monotheismus und Christologie. Zur Gottesfrage im Hellenistischen Judentum und im Urchristentum* (Monotheismus und Cristologie 138), Freiburg-Basel-Wien, Herder, 1992, 186-217.
- H.Hollis, *The Root of the Johannine Pun – ὑψωθῆναι*, *New Testament Studies* 35 (1989), 475-78.
- R.Holte, *Logos spermatikos, Christianity and the Ancient Philosophy*, *Studia theologica* 12 (1958), 109-68.
- B.Holtzmann, *Asklepios*, in *LIMC*, vol.II,1 et II,2 (fotografie), 863-901.
- H.Holzinger ed., *Genesis* (Kurzer Hand-Commentar zum Alten Testament I), Freiburg, Mohr.Siebeck Verlag, 1898.
- R.A.Horsley, *Spiritual Marriage with Sophia*, *Vigiliae Christianae* 33 (1979), 30-54.

- K.Hruby, *Exégèse rabbinique et exégèse patristique, Recherches des Sciences Religieuses* 47 (1973), 341-72.
- W.Hübner, *L'Astrologia dens l'antiquité, Pallas* 30 (1983), 1-24.
- P.E.Hughes, *The Book of the Revelation. A Commentary*, Leicester, Inter-Varsity Press-W.B.Eerdmans, Grand Rapids, Michigan, 1990.
- C.Humeau, *Procréer. Histoire et reèréresentations*, Paris, Odile Jacob, 1999.
- Iapetos, *Der neue Pauly*, vol.V, 861.
- Ikarios, *Der neue Pauly*, vol.V, 927-28.
- H.Inglebert, *Interpretatio Christiana. Les mutations des savoirs (cosmographie, géographie, ethnographie, histoire) dans l'Antiquité chrétienne (30-630 après J. -C.)* (Collection des études augustiniennes, Série Antiquité 166), Paris, Institut d'Études Augustiniennes 2001.
- Ino, *Der neue Pauly*, vol.VII, 110.
- A.M.Ioppolo, *L'astrologia nello Stoicismo antico*, in G.Giannantonio e M.Vegetti, *La scienza ellenistica. Atti delle tre giornate di studio tenutesi a Pavia dal 14 al 16 aprile 1982* (Elenchos 9), Pavia, Bibliopolis-C.N.R., Centro di studio del pensiero antico, 1984, 73-91.
- S.Isenberg, *An Anti-Sadducee Polemic in the Palestinian Targum Tradition*, *Harvard Theological Review* 63 (1970), 433-44.
- Isis, *Der neue Pauly*, vol.V, 1125--32.
- H.Jaeger, *The Patristic Conception of Wisdom in the Light of Biblical and Rabbinical Research*, *Studia Patristica* 4 (1961), 90-106.
- A.Jakab *Gnostiques? Les premiers chrétiens d'Alexandrie*, *Acta Antiqua Academiae Scientiarum Hungaricae*, 38 (1998), 321-32.
- Y.Janssens, *Une source gnostique du Prologue ?*, in M.De Jonge ed., *L'Évangile de Jean. Sources, rédaction, théologie* (Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium 44), Leuven, Leuven University Press-J.Duculot S.A., 1977, 355-58.
- J.Gerald Janzen, *Genesis 12-50. Abraham and All the Families of the Earth* (International Theological Commentary), Grand Rapids, Eerdmans Publishing Co.-Edinburgh, Handsel Press Ltd, 1993.
- H.M.Jackson, *The origin in Ancient Incantatory Voces Magicae of some Names in the Sethian Gnostic System*, *Vigiliae Christianae* 43 (1989), 69-79.
- J.Jeremias, θύρα, in *GLNT*, vol. IV, 605-24.
- C.Johns, *The Jewellery of Roman Britain, Celtic and Classical Traditions*, London, UCL Press, 1996.
- S.E.Johnson, *Asia Minor and Early Christianity*, in J.Neusner ed., *Christianity, Judaism and Other Greco-Roman Cults. II. Early Christianity*, (Studies in Judaism in Late Antiquity 12), Leiden, Brill, 1975, 77-145.
- S.E.Johnson, *Early Christianity in Asia Minor*, *Journal of Biblical Literature* 77 (1958), 1-17.
- S.E.Johnson, *The Present State of Sabazios Research*, *ANRW II*, 17.3, 1583-1613.
- S.E.Johnson, *Unsolved Questions about Early Christianity in Anatolia*, in D.E.Aune ed., *Studies in New Testament and Early Christian Literature* (Suppl.NT 33), Leiden, Brill, 1972, 181-93.
- K.R. Joines, *Serpent Symbolism in the Old Testament. A Linguistic, Archeological, and Literary Study*, Haddonfield, New Jersey, Haddonfield House, 1974.
- K.R. Joines, *The Bronze Serpent in the Israelite Cult*, *Journal of Biblical Literature* 87 (1968), 245-56.
- K.R.Joines, *The Serpent in Gen 3*, *Zeitschrift für alttestamentliche Wissenschaft* 87 (1975), 1-11.
- H.Jonas, *Gnosis und spätantiker Geist*, I Teil, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1964³ (ed.originale 1934).
- H.Jonas, *Lo gnosticismo* (trad.it.), Torino, SEI, 1991 (ed. originale inglese 1963).
- C.Jones, *Aelius Aristides and the Asklepieion*, in H.Koester ed., *Pergamon. Citadel of the Gods. Archaeological Record, Literary Description, and Religious Development* (Harvard Theological Studies 46), Harrisburg, Trinity Press International, 1998, 63-76.

- J.-D.Kaestli, *L'interprétation du serpent de Genèse 3 dans quelques textes gnostiques et la question de la gnose "Ophite"*, in J.Ries et alii edd., *Gnosticisme et monde hellénistique. Actes du Colloque de Louvain-la-Neuve (11-14 mars 1980)* (Publications de l'Institut Orientaliste de Louvain 27), Louvain-la-Neuve, Université Catholique de Louvain-Institut Orientaliste, 1982, 116-30.
- J.D.Kaestli, *Remarques sur le rapport du Quatrième Évangile avec la Gnose et sa reception au IIe siècle*, in J.D.Kaestli-J.M.Poffet-J.Zumstein edd., *La communauté johannique et son histoire: la trajectoire de l'Évangile de Jean aux deux premiers siècles*, Genève, Labor et Fides 1990, 351-56.
- A.Kamesar, *The Evaluation of the Narrative Aggada in Greek and Latin Patristic Literature*, *Journal of Theological Studies* 45 (1994), 37-71.
- R.Kasser, *Bibliothèque Gnostique I. Le Livre Secret de Jean*, *Revue de Théologie et de Philosophie* 97 (1964), 140-50.
- C.M.Kaufmann, *Jakob*, in *LCI*, II, 370-83.
- R.B.Kebric, *Lucan's Snakes Episode (ix,587-937). A Historical Model*, *Latomus* 35 (1976), 380-82.
- H.C.Kee, *Self-Definition in the Asclepius Cult*, in B.F.Meyer-E.P.Sanders edd., *Self-Definition in the Graeco-Roman World*, vol. III, London, SCM Press Ltd, 1982, 118-36.
- Keleos, *Der neue Pauly*, vol.VI, 384.
- J.N.D. Kelly, *Early Christian Doctrines*, London, Black, 1968⁴.
- Kepheus, *Der neue Pauly*, vol.VI, 422.
- K.Kerenyi, *Asklepios. Archetypal Image of the Physician's Existence* (trad. ingl.), (Bollingen Series 65.3), New York, Bollingen Foundation-Pantheon Books, 1959 (ed. originale tedesca, Base, Ciba Ltd. 1947).
- R.Kieffer, *Le monde symbolique de Saint Jean* (Lectio divina 137), Paris, CERF, 1989.
- G.Kittel, *εἰκῶν*, *GLNT*, vol.III, 139-84.
- H.J.Klauck, *Adevsaires de l'intérieur. Les rapports avec les sécessionnistes dans la première épître de Jean*, *Concilium* 220 (1988/6), 67-77.
- H.J.Klauck, *Das Sendschreiben nach Pergamon und der Kaiserkult in der Johannesoffenbarung*, *Biblica* 73 (1992), 153-82.
- M.L.Klein, *The Fragment-Targums of the Pentateuch According to their Extant Sources. Volume I*, Rome, Biblical Institute Press, 1980.
- Kleopatra, *Der neue Pauly*, vol.VI, 585-94.
- A.F.J.Klijn, *Seth in Jewish, Christian and Gnostic Literature* (Suppl.NT 46), Leiden, E.J.Brill, 1977.
- A.F.J.Klijn-G.J.Reinink, *Patristic Evidence for Jewish-Christian Sects* (Supplements to Novum Testamentum 36), Leiden, Brill, 1973.
- D.Knibbe, *Ephesus=Ephesos. Geschichte einer bedeutenden antiken Stadt und Portrait einer modernen Grossgabung im 102. Jahr der Wiederkehr des Beginnes oesterreichischer Forschungen (1885-1997)*, Frankfurt am Main, P.Lang, 1998.
- D.Knibbe, *Ephesos- nicht nur die Stadt der Artemis*, in S.Sahin-E.Schwertheim-J.Wagner edd., *Studien zur Religion und Kultur Kleinasien. Festschrift für F.K.Dörner zum 65.Geburtstag am 28. Februar 1976*, vol. II, Leiden, Brill, 1978, 489-503.
- D.Knibbe-W.Alzinger, *Ephesos vom Beginn der römischen Herrschaft in Kleinasien bis zum Ende der Prinzipatszeit*, *ANRW* II,7,2, 748-830.
- J.M.Knight, *Apocalyptic and Prophetic Literature*, in S.E.Porter, *Handbook of Classical Rhetoric in the Hellenistic Period. 330 B.C-A.D.400*, Leiden-New-York-Köln, Brill, 1997, 467-88.
- B.M.W.Knox, *The Serpent and the Flame. The Imagery of The Second Book of The Aeneid*, *American Journal of Philology* 71 (1950), 379-400.
- J.Knox-G.R.Cragg, *The Epistle to the Romans*, in *The Interpreter's Bible. Volume IX. The Acts of the Apostles. The Epistle to the Romans*, Nashville, Abingdon, 1954.
- K.Koenen, *Eherne Schlange und goldenes Kalb. Ein Vergleich der Überlieferungen*, *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* 111 (1999), 353-73.

- H.Koester, *Ephesos in Early Christian Literature*, in H.Koester ed., *Ephesos. Metropolis of Asia. An Interdisciplinary Approach to its Archaeology, Religion, and Culture* (Harvard Theological Studies 41), Valley Forge, Pennsylvania, Trinity Press International, 1995, 119-40.
- H.Koester ed., *Ephesos. Metropolis of Asia. An Interdisciplinary Approach to its Archaeology, Religion, and Culture* (Harvard Theological Studies 41), Valley Forge, Pennsylvania, Trinity Press International, 1995.
- H.Koester, *The Cult of the Egyptian Deities in Asia Minor*, in H.Koester ed., *Pergamon. Citadel of the Gods. Archaeological Record, Literary Description, and Religious Development* (Harvard Theological Studies 46), Harrisburg, Trinity Press International, 1998, 111-33.
- H.Koller, *Die Jenseitsreise-ein pythagorischer Ritus*, *Symbolon* 7 (1971), 33-53.
- Kore, *Der neue Pauly*, vol.IX, 600-3.
- K.Koschorke, *Eine gnostische Paraphrase des johanneischen Prologs zur Interpretation von « Epistula Petri ad Philippum » (NHC VIII,2) 136,16-137,4*, *Vigiliae christianae* 33 (1979), 383-92.
- K.Koschorke, *Einheit der Kirche als Problem der christlichen Gnosis*, in F.von Lilienfeld – A.M.Ritter edd., *Einheit der Kirche in vorkonstantinischer Zeit. Vorträge, gehalten bei der Patristischen Arbeitsgemeinschaft, 2.-4.Januar 1985 in Bern* (Quellen und Studien zur orthodoxen Theologie 25), Erlangen, Lehrstuhl für Geschichte und Theologie des christlichen Ostens, 1989, 54-79.
- A.T.Kraabel, *Upsistos and the Synagogue at Sardis*, *Greek, Roman and Byzantine Studies* 10 (1969), 81-93.
- H.Kraft, *Die Offenbarung des Johannes*, Tübingen, Möhr (Siebeck), 1974.
- R.A.Kraft, *Barnabas'Isaiah Text and the "Testimony Book" Hypothesis*, *Journal of Biblical Literature* 79 (1960), 336-50.
- P.Kranz, *Die Asklepiosstatue im Schlosspark von Klein-Glienicke. Ein neuer Typus und sein kulturgeschichtlicher Hintergrund*, *Jahrbuch des Deutschen Archäologischen Instituts* 104 (1989), 107-55.
- S.Krauss, *The Jews in the Works of the Church Fathers*, *Jewish Quarterly Review* 5 (1893), 122-57.
- R.M.Krill, *Roman Paganism under the Antonines and Severans*, *ANRW II*, 16.1, 27-44.
- W.Kroll, *Petosiris*, *R.E.*, vol. 19/1, 1165.
- T.Kronholm, *Motifs from Genesis 1-11 in the Genuine Hymns of Ephrem the Syrian. With Particular Reference to the Influence of Jewish Exegetical Tradition* (ConB OT 11), Lund 1978, 135-49.
- E.Küster, *Die Schlange in der griechischen Kunst und Religion (Religionsgeschichtliche Verruche und Vorarbeiten 13/2)*, Giessen, Töpelmann, 1913.
- K.G.Kuhn, *Abel-Kain*, in *GNLT*, vol. I, 19-24.
- Kunst in Der neue Pauly*, vol.VI, 915-19.
- G.J.Kuiper, *Targum Pseudo-Jonathan: A Study of Genesis 4:7-10,16*, *Augustinianum* 10 (1970), 533-70.
- R.Kuntzmann, *Frères dans le Proche Orient Ancien*, *Monde de la Bible* 105 (1997), 20-24.
- Kureten, Der neue Pauly*, vol. VI, 934-36.
- R.Kysar, *The Fourth Gospel. A Report on Recent Research*, *ANRW II*, 25.3, 2389-2480.
- Laios, Der neue Pauly*, vol.VI, 1066-67.
- M.G.Lancellotti, *Gli gnostici e il cielo. Dottrine astrologiche e reinterpretazioni gnostiche*, *Studi e Materiali di Storia delle Religioni*, 24 (2000), 71-108.
- M.G.Lancellotti, *I Perati, un esempio di cosmologia gnostica*, in D.Pezzoli Olgiati-F.Stolz, *Cartografia religiosa. Organizzazione, codificazione e simbologia dello spazio nei sistemi religiosi = Religiöse Kartographie. Organisation, Darstellung und Sysmbolik des Raumes in religiösen Symbolsysteme*, Bern, P.Lang, 2000, 131-56.
- H.Landenius, *Two Spiral Snake Armbands*, *Medelhavsmuseet. The Museum of Mediterranean and Near Eastern Antiquities* 13 (1978), 37-40.
- E.N.Lane, *Men: A Neglected Cult of Roman Asia Minor*, *ANRW II*, 18,3,2, 2161-74.

- E.N.Lane, *Sabazius and The Jews in Valerius Maximus: A Re-Examination*, *Journal of Roman Studies* 69 (1979), 35-38.
- E.N.Lane, *Towards a Definition of the Iconography of Sabazius*, *Numen* 27 (1980), 9-33.
- V.Langholf, *Lukian und die Medizin: zu einer tragischen Katharsis bei den Abderiten*, *ANRW* II,37,3, 2793-2841.
- B.Laubie, *Statuette d'un dieu gallo-romain au bouc et au serpent cornu, trouvée à Izeures-sur-Creuse (Indre-et-Loire)*, *Gallia* 23 (1965), 279-84.
- B.Layton, *The Hypostasis of the Archons (Conclusion)*, *Harvard Theological Review* 69 (1976), 31-101.
- A.Le Boulluec, *La notion d'hérésie dans la littérature grecque. II-III siècles. Tome II. Clément d'Alexandrie et Origène*, Paris, Études Augustiniennes, 1985.
- J.Leclant, *Aegyptiaca et milieux isiaques. Recherches sur la diffusion du matériel et des idées égyptiennes*, *ANRW* II,17,3, 1692-1709.
- Leda, *Der neue Pauly*, vol. VI, 1218-19.
- R.Le Déaut, *The Message of the New Testament and the Aramaic Bible (Targum)*, Rome, Biblical Institute Press, 1982 (ed. riv. e trad. ingl.; ed. orig. fr. 1965).
- G.M.Lee, *Eusebius on St.Mark and the Beginnings of Christianity in Egypt*, *Studia Patristica* 12, 422-31.
- J.Le Gall, *Recherches sur le culte du Tibre*, Paris, PUF, 1953.
- M.Le Glay, *Hadrien et l'Asklépieion de Pergame*, *Bulletin de correspondance hellénique* 100 (1976), 347-72.
- M.R.Lehmann, *New Light on Astrology in Qumran and the Talmud*, *Revue de Qumran* 32 (1975), 599-602.
- M.Leigh, *Lucan and the Lybian Tale*, *Journal of Roman Studies* 90 (2000), 95-109.
- J.Leipoldt, *Griechische Philosophie und frühchristliche Askese* (Berichte über die Verhandlungen der Sächsischen Akademie der Wissenschaften zu Leipzig, Philologisch-historische Klasse, 106/4), Berlin, Akademie Verlag, 1961.
- H.Leisegang, *La Gnose* (trad.fr.), Paris, Payot, 1971² (édition originale allemande 1924).
- H.Leisegang, *The Mystery of the Serpent*, in AA.VV, *The Mysteries. Papers from the Eranos Yearbook* (Bollingen Series 30,2), trad. ingl., Princeton, Princeton University Press, 1955 (ed. originale tedesca, Zürich, Rhein Verlag, 1936-44), 194-260.
- E.E.Lemcio, *Ephesus and the New Testament Canon*, *Bulletin of the John Rylands University Library of Manchester* 69 (1986), 210-34.
- G.Lettieri, *Il fondamento cristologico del mito gnostico: la teofania sulle acque*, *Cassiodorus* 1 (1995), 151-65.
- A.Levane, *Pentateuchal Exegesis in Early Syriac and Rabbinic Sources*, *Studia Patristica* 1 (1957), 484-91.
- S.Levin, *The Early History of Christianity, in Light of the « Secret Gospel » of Mark*, *ANRW* II,25,6, 4270-92.
- L.I.Levine, *The Ancient Synagogue. The First Thousand Years*, New Haven-London, Yale University Press, 2000.
- S.Lilla, *Introduzione al Medio platonismo* (Sussidi patristici 6), Roma, Istituto Patristico « Augustinianum », 1992.
- H.Limet, *Bénédiction et malédiction des pierres dans le Lugal.E (un exemple de dualisme dans la pensée mésopotamienne)*, in J.Ries et alii edd, *Gnosticisme et monde hellénistique. Actes du Colloque de Louvain-la-Neuve (11-14 mars 1980)* (Publications de l'Institut Orientaliste de Louvain 27), Louvain-la-Neuve, Université Catholique de Louvain-Institut Orientaliste, 1982, 102-15.
- Johnson Lim Teng Kok, *The Sin of Moses and the Staff of God. A Narrative Approach* (Studia Semitica Neerlandica 35), Assen, Van Gorcum, 1997.

- B.Lindars, *The Gospel of John* (New Century Bible Commentary), Grand Rapids/Eerdsman-London/Marshall, Morgan & Scott, 1986 (repr.).
- J.V.Lindez, *Sabiduria*, Estella (Navarra), Ed. Verbo divino, 1990.
- H.Löhr, *Die „Lehre der Nikolaiten“*. *Exegetische und theologische Bemerkungen zu einer neutestamentlichen Häresie*, in A.Lexutt-V.Von Bülow edd., *Kaum zu glauben. Von der Häresie und dem Umgang mit ihr. FS Heiner Faulenbach* (Arbeiten zur Theologiegeschichte 5), Rheinbach 1998, 34-55.
- W.A.Löhr, *Gnostic Determinism Reconsidered*, *Vigiliae Christianae* 46 (1992), 381-90.
- W.A.Löhr, *Perates*, in W.J.Hanegraaf ed., *Dictionary of Gnosis and Western Esotericism*, vol. II, Leiden-Boston, Brill, 2005, 939-40.
- E.Lohmeyer, *Die Offenbarung des Johannes* (Handbuch zum Neuen Testament 16), Tübingen, Mohr & Siebeck, 1926.
- E.Lohse, *Die Offenbarung des Johannes* (Das Neue Testament Deutsch 11), Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1971.
- V.Loi, *La problematica storico-letteraria su Ippolito di Roma*, in *Ricerche su Ippolito* (Studia ephem. Augustinianum 13), Roma, Ed. Augustinianum, 1977, 9-16.
- V.Loi, *L'identità letteraria di Ippolito di Roma*, in *Ricerche su Ippolito* (Studia ephem. Augustinianum 13), Roma Ed. Augustinianum, 1977, 67-88.
- V.Longo, *I segreti del tempio di Asclepio in Epidauro: tradizione religiosa e tradizione laica*, *Atti dell'Accademia Ligure di Scienze e Lettere* 48 (1992), 437-46.
- E.Lupieri, *Il cielo è il mio trono. Isaia 40,12 e 66,1 nella tradizione testimoniaria*, Roma, Ed.di Storia e Letteratura, 1980.
- E.Lupieri, *John the Baptist in New Testament Traditions and History*, *ANRW*, II,26,2, 430-61.
- E.F.Lupieri, *John the Gnostic: The Figure of the Baptist in Origen and Heterodox Gnosticism*, *Studia Patristica* 19 (1989), 322-27.
- E.F.Lupieri, *L'Arconte dell'Utero. Contributo per una storia dell'esegesi della figura di Giovanni Battista*, *Annali di Storia dell'Esegesi* 1 (1983), 165-99.
- E.Lupieri, *La morte di croce. Contributi per un'analisi di Fil.2,6-11*, *Rivista biblica* 27 (1979), 271-311.
- E.Lupieri-P.Sacchi-E.Corsini-C.Doglio, *L'Apocalisse di Giovanni: una discussione*, *Henoch* 22 (2000), 325-62.
- M.Lurker, *Adler und Schlange. Von der Polarität des Daseins und ihrer Aufhebung in der Symbolsprache des Mythos*, *Antaios* 5 (1963-64), 344-52.
- M.Lurker, *Snakes*, in M.Eliade ed., *The Encyclopedia of Religion*, vol. XIII, New York-London, MacMillan Publ.Co., 1987, 370-74.
- G.P.Luttikhuisen, *Johannine Vocabulary and the Thought Structure of Gnostic Mythological Texts*, in H.Preissler-H.Seiwert edd., *Gnosisforschung und Religionsgeschichte, Festschrift für Kurt Rudolph zum 65.Geburtstag*, Marburg, Diagonal Verlag, 1994, 175-81.
- B.L.Mack, *Logos und Sophia. Untersuchungen zur Weisheitstheologie im hellenistischen Judentum* (Studien zur Umwelt des Neuen Testament 10), Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1973.
- P.MacKechnie, "Women's Religion" and Second-Century Christianity, *Journal of Ecclesiastical History* 47 (1996), 409-31.
- W.M.Mackay, *Another Look at the Nicolaitans*, *Evangelical Quarterly* 45 (1973), 111-15.
- M.MacLeod, *Lucianic Studies since 1930*, *ANRW* II,34,2, 1362-1421.
- R.McL.Wilson, *Alimentary and Sexual Encratism in the Nag Hammadi Tractates*, in U.Bianchi ed., *La tradizione dell'enkrateia. Motivazioni ontologiche e protologiche. Atti del Colloquio Internazionale, Milano, 20-23 aprile 1982*, Roma, Ateneo, 1985, 317-32.
- R.McL.Wilson, *Gnosis and the Mysteries*, in R.Van den Broek- M.J.Vermaseren edd., *Studies in Gnosticism and Hellenistic Religions, presented to Gilles Quispel in Occasion of his 65th Birthday* (EPRO 91), Leiden, Brill, 1981, 451-57.

- R.McL.Wilson, *Gnostic Origins: an Egyptian Connection?*, in M.Görg ed., *Religion im Erbe Ägyptens. Beiträge zur spätantiken Religionsgeschichte zu Ehren von Alexander Böhlig* (Studien zu Geschichte, Kultur und Religion Ägyptens und des Alten Testaments 14), Wiesbaden, O.Harrassowitz, 1988, 227-39.
- R.McL.Wilson, *Soteriology in the Christian-Gnostic Syncretism*, in U.Bianchi-M. Vermaseren edd., *La soteriologia dei culti orientali nell'Impero Romano. Atti del Colloquio Internazionale su La soteriologia dei culti orientali nell'Impero Romano. Roma 24-28 settembre 1979* (EPRO 92), Leiden, Brill, 1982, 848-67.
- R.McL.Wilson, *The Gnostics and the Old Testament*, in G.Widengren ed., *Proceedings of the International Colloquium on Gnosticism. Stockholm August 20-25 1973*, Stockholm-Leiden, Almqvist & Wiksell International-Sweden-E.J.Brill, 1977, 164-68.
- J.B.McMinn, *Fusion of the Gods: A Religio-Astrological Study of the Interpretation of the East and West in Asia Minor*, *Journal of Near Eastern Studies* 15 (1956), 201-213.
- R.MacMullen, *Social History in Astrology*, *Ancient Society* 2 (1971), 105-116.
- M.MacNamara, *The New Testament and the Palestinian Targum to the Pentateuch*, Roma, Biblical Institute Press, 1978².
- G.MacRae, *The Jewish Background of the Gnostic Sophia Myth*, *Novum Testamentum* 12 (1970), 86-101.
- David Magie, *Egyptian Deities in Asia Minor in Inscriptions and on Coins*, *American Journal of Archeology* 57 (1953), 163-87.
- J.Magne, *L'exégèse du Récit du Paradis dans les écrits juifs, gnostiques et chrétiens*, *Augustinianum* 22 (1982), 263-70.
- A. Magri, *La Notizia di Ippolito sui Perati (Haer. V,12-18)*, (tesi di specializzazione in Patristica), Università di Friburgo, a.a. 2000/2001.
- A.Magri, *L'esegesi della setta ofitica dei Perati. Analisi di Ippolito*, Ref.haer.V,16, in *Apochrypha* 14 (2003), 186-226.
- A.Magri, *Notes sur la réception de Jean au II siècle. L'idée gnostique de canon*, in G.Aragione-E.Junod-E.Norelli edd., *Le canon du Nouveau Testament. Regards nouveaux sur l'histoire de sa formation*, Genève, Labor et fides, 2005, 117-40.
- A.Magris, *L'idea di destino nel pensiero antico. Volume secondo. Da Platone a S.Agostino* (Università degli Studi di Trieste, Facoltà di magistero 15), Udine, Del Bianco Editore, 1985.
- J.-P.Mahé, *Le sens des symboles sexuels dans quelques textes hermétiques et gnostiques*, in J.-È.Ménard ed., *Les textes de Nag Hammadi. Colloque du Centre d'Histoire des Religions (Strasbourg, 23-25 octobre 1974)* (Nag Hammadi Studies 7), Leiden, Brill, 1975, 123-45.
- M.Malaise, *Isisme et gnosticisme*, in J.Ries ed., *Gnosticisme et monde hellénistique. Actes du Colloque de Louvain-la-Neuve (11-14 mars 1980)*, Louvain, Université Catholique - Institut Orientaliste Louvain-la-Neuve, 1982, 47-60.
- A.J.Malherbe, *Herakles*, in *RLAC*, vol. XIV, 559-83.
- A.J.Malherbe, *Social Aspects of Early Christianity*, Philadelphia, Fortress Press, 1983² (ed. allargata dell'originale 1977).
- B.J.Malina-J.J.Pilch, *Social-Science Commentary on the Book of Revelation*, Minneapolis, Fortress Press, 2000.
- H.Maneschg, *Die Erzählung der ehernen Schlange (Num 21,4-9) in der Auslegung der frühen jüdischen Literatur. Eine traditionsgeschichtliche Studie*, Frankfurt-Bern, P.Lang, 1981.
- F.Manns, *L'Evangile de Jean à la lumière du Judaïsme* (Analecta Studium Biblicum Franciscanum 33), Jerusalem, Franciscan Printing Press, 1991.
- F.Manns, *L'Évangile de Jean et la Sagesse* (Analecta Studium Biblicum Franciscanum 62), Jerusalem, Franciscan Printing Press, 2003.
- F.Manns, *L'exégèse de Justin dans le "Dialogue avec Tryphon, témoin de l'exégèse juive ancienne"*, in *Essais sur le Judéo-christianisme*, Jerusalem, Franciscan Printing Press, 1977, 130-52.

- F.Manns, *L'Israel de Dieu. Essais sur le christianisme primitif* (Analecta Studium Biblicum Franciscanum 42), Jerusalem, Franciscan Printing Press, 1996.
- F.Manns, *Traditions targumiques en Jean 10,1-30*, *Revue des sciences religieuses* 60(1986), 135-57.
- J.Mansfeld, *Bad World and Demiurge: A "Gnostic" Motif from Parmenides and Empedocles to Lucretius and Philo*, in R.Van den Broek- M.J.Vermaseren edd., *Studies in Gnosticism and Hellenistic Religions, presented to Gilles Quispel in Occasion of his 65th Birthday* (EPRO 91), Leiden, Brill, 1981, 261-314.
- T.W.Manson, *The argument from Prophecy*, *Journal of Theological Studies* 46 (1945), 129-36.
- G.Mantovani, *Acqua magica e acqua di luce in due testi gnostici*, in J.Ries-Y.Janssens-J.-M. Sevrin edd., *Gnosticisme et monde hellénistique. Actes du Colloque de Louvain-la-Neuve (11-14 mars 1980)*, (Publication de l'Institut Orientaliste de Louvain 27), Louvain-la-Neuve, Université Catholique de Louvain, 1982, 429-39.
- F.Manzi, *La dipendenza letteraria diretta di Fil.2,5-11 da Is.52,13-53,12*, *Rivista Biblica* 47 (1999), 277-360.
- .Marcovich, *Hippolytus and Heraclitus*, *Studia Patristica* 7 (1966), 255-64.
- M.Marcovich, *Note on Hippolytus' Refutatio*, *Journal of Theological Studies* 15 (1964), 69-74.
- J.Marsh-A.G.Butzer, *The Book of Numbers*, in *The Interpreters' Bible*, vol.II, Nashville (Tennessee), Abingdon Press, 1978, 135-308.
- A.Martin, *Aux origines du christianisme copte: l'implantation et le développement du christianisme en Egypte*, *Revue des Etudes Anciennes* 83 (1981), 35-56.
- J.P.Martin, *L'interpretazione allegorica nella lettera di Barnaba e nel giudaismo alessandrino*, *Studi storico-religiosi* 6 (1982), 173-84.
- L.H.Martin, *Josephus' Use of Heimarmene in the Jewish Antiquities XIII, 171-3*, *Numen*, 28 (1981), 127-137.
- J.L.Martyn, *Glimpses into the History of the Johannine Community. From its Origin through the Period of its Life in Which the Fourth Gospel was Composed*, in M.De Jonge ed., *L'Evangile de Jean. Sources, rédaction, théologie*, Gembloux, Belgique, Ed. J.Duculot S.A.-Leuven University Press, 1977, 149-75.
- G.Masson, *Caïn et Abel dans la liturgie romaine*, in D.Cerbelaud et G.Dahan edd., *Cain et Abel. Genèse 4* (Suppléments aux Cahiers Évangile 105), Paris, CERF, 1998, 50-51.
- O.Masson, *Les noms théophores de Bendis en Grèce et en Thrace*, *Museum Helveticum* 45 (1988), 6-12.
- M.L.Mayer Modena, *Il tabù linguistico e alcune denominazioni del serpente in semitico*, *Acme* 35 (1982), 173-90.
- A.D.H.Mayes, *Deuteronomy* (The New Century Bible Commentary), Grand Rapids, Wm.B.Eerdmans Publ.Co.- London, Marshall, Morgan & Scott Publ., 1981.
- A.M.Mazzanti, *Motivazioni protologiche nell'antropologia di Filone d'Alessandria, con riferimento al tema della distinzione dei sessi*, in U.Bianchi ed., *La tradizione dell'enkrateia. Motivazioni ontologiche e protologiche. Atti del Colloquio Internazionale, Milano, 20-23 aprile 1982*, Roma, Ateneo, 1985, 541-59.
- Medeia*, *Der neue Pauly*, vol. VII, 1091-93.
- Ks.S.Medala, *Gen. 4 :7 in the Targums and Rabbinic Literature*, *Analecta Cracoviensia* 16 (1984), 382-87.
- M.Meeke, *Der Text von Jn 8,12-59 bei Origenes*, *Augustinianum* 18 (1978), 321-39.
- M.Mees, *Das 3. Kapitel des Johannes-Evangeliums in frühchristlicher Sicht*, *Laurentianum* 27 (1986), 121-37.
- M.Mees, *Text und Textverständnis von Jn 8,12-59 in den Werken des Epiphanius von Salamis*, *Laurentianum* 20 (1979), 501-25.
- Meleagros*, *Der neue Pauly*, vol.VII, 1177-79.
- R.Mellinkoff, *Cain and the Jews*, *Journal of Jewish Art* 6 (1979), 16-38.

- R.Mellinkoff, *The Mark of Cain*, Berkeley-Los Angeles-London, University of California Press, 1981.
- P.Meloni, *Ippolito e il Cantico dei Cantici*, in *Ricerche su Ippolito* (Studia Ephem. Augustinianum 13), Roma Ed. Augustinianum, 1977, 97-120.
- J.É.Ménard, *Le Logos de la Protennoia trimorphe et celui du IVe Évangile*, in *Etudes coptes III. Troisième journée d'études, Musée du Louvre 23 Mai 1986* (Cahiers de la Bibliothèque Copte 4), Louvain-Paris, Peeters, 1989, 128-9.
- J.E.Ménard, *Les repas « sacrés » des gnostiques*, *Revue des sciences religieuses* 55 (1981), 43-51.
- V.Messana, *L'esegesi tropologica presso i padri e le bibliche figure di Abele e di Caino in Ambrogio ed Agostino*, *Studia Patristica* 15 (1984), 186-95.
- B.Metzger, *The Formulas Introducing Quotations of Scripture in the NT and the Mishnah*, *Journal of the Biblical Literature* 70 (1951), 297-307.
- G.Michailidis, *Cassette d'un prêtre quêteur d'Asclepios-Imhotep*, *Annales du Service des Antiquités d'Égypte* 55 (1958), 191-97.
- K.Michalowski, *Les deux Asclépios de Néa Paphos*, *Revue Archéologique* 1968, 355-58.
- P.H.Michel, *L'iconographie de Caïn et Abel*, *Cahiers de civilisation médiévale* 1 (1958), 194-99.
- F.Michellini Tocci, *La cosmogonia dei Perati e il gregge di Giacobbe (e Dante)*, in A.Mastrocinque ed., *Omaggio a Piero Treves*, Venezia-Padova, Università di Venezia-Facoltà di Lettere e Filosofia "S.Sebastiano" - Ed.Antenore, 1983, 249-55.
- J.Michl, *Nikolaiten*, in *LTK*, vol. VII, 976.
- F.Miltner, *Ephesos. Stadt der Artemis und des Johannes*, Wien, Verlag F.Deuticke, 1958.
- A.V.B.Miron, *Alexander von Abonuteichos. Zur Geschichte des Orakels des Neon Asklepios Glykon*, in W.Leschhorn-A.V.B.Miron-A.Miron edd., *Hellas und der griechische Osten. Studien zur Geschichte und Numismatik der griechischen Welt. Festschrift für Peter Robert Franke zum 70.Geburtstag*, Saarbrücken, Saarbrücker Druckerei, 1996, 153-88.
- Misur*, in *R.E.*, vol. 15/2, 2051.
- Moira*, *Der neue Pauly*, vol.VIII, 340-43.
- G.Moitrieux, *Hercule au serpent au sanctuaire de Deneuvre (Meurthe-et-Moselle)*, in *Archéologie et médecine. VIIèmes Rencontres Internationales d'archéologie et d'histoire d'Antibes. Actes du Colloque 23.24.25 octobre 1986*, Centre de Recherches Archéologiques du CNRS – Musée Archéologique d'Antibes, APCDA, 1987, 225-39.
- E.Molland, *The Heretics Combated by Ignatius of Antioch*, *Journal of Ecclesiastical History* 5 (1954), 1-6.
- P.Monat, *Les testimonia bibliques de Cyprien à Lactance*, in J.Fontaine-C.Pietri edd., *Le monde latin antique et la Bible* (Bible de tous les temps 2), Paris, Beauchesne, 1985, 499-507.
- J.Montserrat-Torrents, *La notice d'Hippolyte sur les Naassènes*, *Studia Patristica* 17/1 (1982), 231-42.
- J.Montserrat-Torrents, *La notice d'Hippolyte sur les Séthiens*, *Studia Patristica* 24 (1993), 390-98.
- J.Montserrat-Torrents, *La philosophie du Livre de Baruch de Justin*, «*Studia Patristica* 18/1 (1985), 253-62.
- J.Montserrat-Torrents, *Les pérates*, *Compostellum* 34 (1989), 229-42.
- D.J.Moo, *The Epistle to the Romans*, (The New International Commentary on the New Testament), GrandRapids, Michigan-Cambridge UK, W.B.Eerdmans Publishing Company, 1996.
- C.Moreschini, *Aspetti della cultura filosofica negli ambienti della Seconda Sofistica*, *ANRW II*, 36,7, 5101-33.
- C.Moreschini, *Monoteismo cristiano e monoteismo platonico nella cultura latina di età imperiale*, in H.D.Blume- F.Mann edd., *Platonismus und Christentum. Festschrift für Heinrich Dörrie* (Jahrbuch für Antike und Christentum Ergänzungsband 10), Münster, Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, 1983, 133-61.
- C.Moreschini-E.Norelli, *Storia della letteratura cristiana antica greca e latina I. Da Paolo all'età costantiniana*, Brescia, Morcelliana, 1995.

C.Moreschini-E.Norelli, *Storia della letteratura cristiana antica greca e latina II. Dal Concilio di Nicea agli inizi del Medioevo* (tomo I), Brescia, Morcelliana, 1996.

M.Morgen, *Le Fils de l'Homme élevé en vue de la vie éternelle (Jn 3,14-15 éclairé par diverses traditions juives)*, *Recherches des Sciences Religieuses* 68 (1994), 5-17.

F.L.Moriarty, *My Father was a Wandering Aramean*, *The Bible Today* 1 (1962), 96-106.

L.Morris, *The Gospel according to John* (The New International Commentary of the New Testament), Grand Rapids, Eerdsman, 1984.

K.Morta, *The Winged Snakes of Arabia*, *Eos* 82 (1994), 311-26 (in polacco; riassunto in inglese).

H.Müller, *Ein Heilungsbericht aus dem Asklepieion von Pergamon*, *Chiron* 17 (1987), 193-233.

M.Müller, « Have you Faith in the Son of Man? », *New Testament Studies* 37 (1991), 291-94.

U.B.Müller, *Die Offenbarung des Johannes* (Oekumenischer Taschenbuchkommentar zum Neuen Testament 19), Gütersloh, G.Mohn- Würzburg, Echter Verlag, 1984.

B.Mundkur, *The Roots of Ophidian Symbolism*, *Ethos* 6 (1978), 125-58.

C.Munier, *Propagande gnostique et discipline ecclesiale d'après Tertullien*, *Recherches des Sciences religieuses* 63 (1989), 195-205.

P.Munz, *The Problem of "Die soziologische Verortung" des Antiken Gnostizismus*, *Numen* 19 (1972), 41-51.

J.Murray, *The Epistle to The Romans*, vol.II (The New International Commentary on the New Testament), Grand Rapids, Michigan, Eerdmans Publishing Co., 1984.

Mygdon, *Der neue Pauly*, vol.VIII, 568.

T.Nagel, *Die Rezeption des Johannesevangeliums im 2. Jahrhundert. Studien zur vorirenäischen Aneignung und Auslegung des vierten Evangeliums in christlicher und christlich-gnostischer Literatur* (Arbeiten zur Bibel und ihrer Geschichte 2), Leipzig, Evangelische Verlagsanstalt, 2000.

M.Naldini, *Il cristianesimo in Egitto. Lettere private nei papyri dei secoli II-IV* (Biblioteca patristica 32), Firenze, Nardini Editore, 1998 (nuova edizione riveduta e aggiornata).

Narkissos, *Der neue Pauly*, vol.VIII, 712-14.

A.V.Nazzaro, *Ambrosiana IV. Su « Cain » 1,3,11-4,12*, *Studi tardo antichi* 8 (1989), 255-69.

R.Neher-Bernheim, *Nudité et pudeur. Les rapports de l'homme avec son corps dans la perspective juive et dans celle de l'antiquité gréco-romaine*, *Cahiers de sexologie clinique* 9/51 (1983), 229-34.

L.J.Ness, *Astrology and Judaism in Late Antiquity*, Oxford, Ohio, Miami University, 1990
<http://www.smoe.org/arcana/diss.html>

L.J.Ness, *The zodiac in the synagogue*, *Journal of Ancient Culture* 12 (1997) 81-92.

D.Neufeld, *Reconceiving Texts as Speech Acts. An Analysis of IJohn* (Biblical Interpretation Series 7), Leiden, Brill, 1994.

J.H.Neyrey, *Jesus the Judge: Forensic Process in John 8,21-59*, *Biblica* 68 (1987), 509-41.

J.H.Neyrey, *John III- A Debate over Johannine Epistemology and Christology*, *Novum Testamentum* 23 (1981), 115-27.

T.Nicklas, "Söhne Kains". *Berührungspunkte zwischen Textkritik und Interpretationsgeschichte am Beispiel Joh 8,44 bei Aphrahat*, *Revue Biblique* 108 (2001), 349-59.

M.P.Nilsson, *Geschichte der Griechischen Religion II. Die hellenistische und Römische Zeit*, München, C.H.Beck'sche Verlagsbuchhandlung, 1988⁴.

K.W.Noakes, *Melito of Sardis and the Jews*, *Studia Patristica* 13 (1975), 244-49.

A.D.Nock, *Alexander of Abonuteichos*, *Classical Quarterly* 22 (1928), 160-62.

A.D.Nock, *Gnosticism*, *Harvard Theological Review* 57 (1964).

A.D.Nock-A.J.Festugière edd., *Hermès Trismégiste II*, Paris, Les Belles Lettres, 1983⁴.

A.M.Nola, *Perati*, in *Enciclopedia delle religioni*, vol. IV, 1580-82.

J.T.Noonan Jr., *Gnostics, Pagans, and the Alexandrian Rule*, in *Contraception. A History of Its Treatment by the Catholic Theologians and Canonists* (Enlarged ed.), Cambridge, Mass., University Harvard Press, 1986.

E.Norden, *La prosa d'arte antica dal VI secolo a.C. all'età della Rinascenza* (trad. it.), Roma, Salerno, 1986² (ed. originale tedesca Leipzig, 1898).

- E.Norelli, *Due testimonia attribuiti a Esdra*, *Annuali di Storia dell'Esegesi* 1, (1984), 231-82.
- F.W.Norris, *Asia Minor before Ignatius*, *Studia Evangelica* 7, 1982, 365-77.
- F.W.Norris, *Ignatius, Polycarp and I Clement : Walter Bauer Reconsidered*, *Vigiliae Christianae* 30 (1976), 23-44.
- Nuove ricerche su Ippolito* (Studia Ephem. Augustinianum 30), Roma, Institutum Patristicum Augustinianum, 1989.
- Oannes*, in *R.E.*, vol.17/2, 1677-79.
- H.Odeberg, *The Fourth Gospel*, Amsterdam, Grüner, 1968.
- G.Oggioni, *Ancora sulla questione di Ippolito*, *Scuola Cattolica* 80 (1952), 513-25.
- G.Oggioni, *La questione di Ippolito*, *Scuola Cattolica* 78 (1950), 126-43.
- A.Oepke, ἀπόλλυμι, in *GLNT*, vol.I, 1051-59.
- Oinone*, *Der neue Pauly*, vol. VIII, 1147.
- J.S.O'Leary, *Le destin du Logos johannique dans la pensée d'Origène*, *Revue des sciences religieuses* 83 (1995), 283-92.
- Olympias*, *Der neue Pauly*. vol.VIII, 1184-85.
- B.Olsson, *The History of the Johannine Movement*, in B.Olsson ed., *Aspects on the Johannine Literature. Papers presented at a Conference of Scandinavian New Testament Exegetes at Uppsala, June 16-19, 1986* (Coniectanea biblica. New Testament series 18), Stockholm, Almqvist & Wiksell, 1987, 27-43.
- H.Oltamare, *Commentaire sur l'Épître aux Romains*, tome II, Genève-Paris, Cherbiliez-Fischbacher, 1882.
- K.O'Neill, *Aeschylus, Homer, and the Serpent at the Breast*, *Phoenix* 52 (1998), 216-29.
- Ophiten* in *LTC*, Vol. VII, 1178-79.
- A.Orbe, *Apuntes sobre el pecado original gnóstico*, in *Estudios sobre la teología cristiana primitiva* (Fuentes Patristicas Estudios 1) Madrid-Roma, Ciudad Nueva-Pontificia Università Gregoriana, 1994, 271-85.
- A.Orbe, *El bautismo de Jesús entre los Ofitas y los Valentinianos*, in *Estudios sobre la teología cristiana primitiva*, (Fuentes Patristicas Estudios n°1) Madrid-Roma, Ciudad Nueva-Pontificia Università Gregoriana, 1994, 441-90.
- A.Orbe, *El pecado de Eva, signo de division*, *Orientalia Christiana Periodica* 29 (1963), 305-30.
- A.Orbe, *El pecado original y el matrimonio en la teología del s.II*, *Gregorianum* 45 (1964/2), 449-500.
- A.Orbe, *La cristologia de Justino gnóstico (Hipol., Ref. v 26,29-32)*, *Estudios Eclesiásticos* 47 (1972), 437-57.
- A.Orbe, *La teologia dei secoli II e III: il confronto della Grande Chiesa con lo gnosticismo*, (trad.it.), 2 voll., Casale Monferrato/Piemme-Roma/Editrice Pontificia, 1995 (ed.originale spagnola Roma, Ed.Pontificia Università Gregoriana, 1987).
- A.Orbe, "Sophia soror". *Apuntes para la teología del Espíritu Santo*, in AA.VV. *Mélanges d'Histoire des Religions offerts à Henri-Charles Puech*, Paris, PUF, 1974, 355-63.
- A.Orbe, *Spiritus Dei ferebatur super aquas. Exegesis gnóstica de Gen. 1,2b*, *Gregorianum* 44 (1963), 691-730.
- E.F.Osborn, *The Platonic ideas in second century Christian thought*, *Prudentia* 12 (1980).
- Osiris*, *Der neue Pauly*, vol. IX, 85.
- Ostanes*, *Der kleine Pauly*, vol.IV, 371-73.
- R.E.Oster, *A Bibliography of Ancient Ephesus* (ATLA Bibliography Series 19, Metuchen, NJ-London, The American Theological Library Association- Scarecrow Press, 1987).
- R.E.Oster, *Ephesus as a Religious Center under the Principate. I. Paganism before Constantine*, *ANRW II*,18.3, 1661-1728.
- R.Oster, *The Ephesian Artemis as an Opponent of Early Christianity*, *Jahrbuch für Antike und Christentum* 19 (1976), 24-44.

- G.Otranto, *La tipologia di Giosué nel "Dialogo con Trifone ebreo" di Giustino*, *Augustinianum* 15 (1975), 29-48.
- K.Owen Eldred, *Poetry in motion: the snakes of Lucan*, *Helios* 27 (2000), 63-74.
- E.H.Pagels, *Gnostic and Orthodox Views of Christ's Passion: Paradigms for the Christian's Response to Persecution*, in B.Layton ed., *The Rediscovery of Gnosticism. Proceedings of the International Conference on Gnosticism at Yale, New Haven, Connecticut, march 28-31, 1978. I Valentinianism* (Suppl. Numen 41), Leide, Brill, 1981, 262-83.
- E.H.Pagels, *The Johannine Gospel in Gnostic Exegesis: Heracleon's Commentary on John*, New York-Nashville, Abingdon, 1973.
- T.Paige, „Who believes in Spirit?“ *Pneuma in Pagan Usage and Implications for the Gentile Christian Mission*, *Harvard Theological Review* 95 (2002), 417-36.
- J.M.Pailler, *La vierge et le serpent. De la trivalence à l'ambiguïté*, *Mélanges de l'École Française de Rome. Antiquité* 109 II (1997), 513-75.
- J.Painter, *The "Opponents" in I John*, *New Testament Studies* 32 (1986), 48-71, 49-51.
- M.Pamment, *The Son of Man in the Fourth Gospel*, *Journal of the Theological Studies* 36 (1985), 56-66.
- S.Pancaro, *The relationship of the church to Israel in the Gospel of St. John*, *New Testament Studies* 21 (1974-75), 396-405.
- S.Panimolle, *Identità e storia della comunità giovannea: "status quaestionis"*, in R.Penna ed., *Il giovanismo alle origini cristiane. Atti del III convegno di studi neotestamentari*, *Ricerche storico-bibliche* 2 (1991), 37-57.
- G.Panini, *Il grande libro dell'Egitto*, Milano, Mondadori, 1995.
- Paris, *Der kleine Pauly*, vol.IV, 514-16.
- M.Parrott Douglas, *Gnosticism and Egyptian religion*, *Novum Testamentum* 29 (1987), 73-93.
- M.M.Parvis, *Archaeology and St. Paul's Journeys in Greek Lands. Part IV Ephesus*, *The Biblical Archaeologist* 8 (1945), 62-73.
- D.Pazzini, *Il Prologo di Giovanni in Origene e Cirillo Alessandrino : un confronto*, in G.Dorival-A.LeBoulluec edd., *Origeniana sexta. Origène et la Bible / Origen and the Bible. Actes du Colloquium Origenianum Sextum, Chantilly, 30 août-3 septembre 1993* (Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium 118), Leuven, University Press, 1995, 617-25.
- D.Pazzini, *L'interpretazione del Prologo di Giovanni in Origene e nella patristica greca*, *Annali di Storia dell'Esegesi* 11/1 (1994), 45-56.
- B.A.Pearson, *Biblical Exegesis in Gnostic Literature*, in *Gnosticism, Judaism and Egyptian Christianity*, Minneapolis, 1990, 29-38.
- B.A.Pearson, *Cain and the Cainites*, in *Gnosticism, Judaism and Egyptian Christianity*, Minneapolis, Fortress Press, 1990, 95-107.
- B.A.Pearson, *Christians and Jews in First Century Alexandria*, *Harvard Theological Review* 79 (1986), 206-16.
- B.A.Pearson, *Did the Gnostics Curse Jesus?*, *Journal of Biblical Literature* 86 (1967), 301-5.
- B.A.Pearson, *Earliest Christianity in Egypt: Some Observations*, in B.A.Pearson-J:E:Goehring edd., *The Roots of Egyptian Christianity*, Philadelphia, Fortress Press, 1986, 132-59.
- B.A.Pearson, *Friedlaender Revisited. Alexandrian Judaism and Gnostic Origins*, in *Studia philonica* 2 (1993), 23-39.
- B.A.Pearson, *Jewish haggadic Traditions in the Testimony of Truth (CG IX,3)*, in J.Bergman et alii edd., *Ex Orbe religionum. Studia Geo Widengrenobla I* (Studies in the History of Religions 21-22), Leiden, Brill, 1972, 457-70.
- B.A.Pearson, *Old Testament Interpretation in Gnostic Literature*, in *The Emergence of the Christian Religion. Essays on Early Christianity*, Harrisburg, Pennsylvania, Trinity Press International, 1997, 99-121 = B.A.Pearson, *Use, Authority and Exegesis of Mikra in Gnostic Literature*, in M.J.Mulder ed., *Mikra. Text, Translation, Reading and Interpretation of the Hebrew*

- Bible in Ancient Judaism and Early Christianity* (Compendia Rerum Iudaicarum ad Novum Testamentum II/1), Assen-Philadelphia, Van Gorcum, 1988, 635-52.
- B.A.Pearson, *Philo, Gnosis and the New Testament*, in A.H.B.Logan-A.J.M.Wedderburn, *The New Testament and Gnosis. Essays in honour of Robert McL.Wilson*, Edinburgh, T.& T.Clark Limited, 1983, 73-89.
- B.A.Pearson, *Unity and Diversity in the Early Church as a Social Phenomenon*, in *The Emergence of the Christian Religion. Essays on Early Christianity*, Harrisburg, Pennsylvania, Trinity Press International 1997, 169-85.
- F.Pecchioli Daddi-A.M.Polvani, *La mitologia ittita* (Testi del Vicino Oriente Antico 4/1), Brescia, Paideia, 1990.
- Pelias, Der neue Pauly*, vol.IX, 493-94.
- R.Penna, *Le tre lettere di Paolo, Giovanni e Ignazio, agli Efesini*, in R.Penna ed., *Il giovanismo alle origini cristiane: atti del III convegno di studi neotestamentari (Prato 14-16 settembre 1989)*, Ricerche storico-bibliche 3 (1991), 143-54.
- A.Pérez Jiménez, *El Viaje Sidéreo de las Almas: Origen y Fortuna de un Tema Clásico en Occidente, Fortunatae*, 5 (1993), 101-123.
- Ph.Perkins, *Logos christologies in the Nag Hammadi codices*, *Vigiliae Christianae* 35 (1981), 379-396.
- R.Pesch, *Römerbrief* (Die neue Echter Bibel. Kommentar zum Neuen Testament mit der Einheitsübersetzung), Würzburg, Echter Verlag, 1983.
- A.Pérez Jiménez, *El Viaje Sidéreo de las Almas: Origen y Fortuna de un Tema Clásico en Occidente, Fortunatae*, 5 (1993), 101-123.
- E.Peterson, *Einige Beobachtungen zu den Anfängen der christlichen Askese*, in *Frühkirche, Judentum und Gnosis. Studien und Untersuchungen*, Rom-Freiburg-Wien, Herder, 1959, 209-20.
- Petosiris, Der kleine Pauly*, vol.IV, 36-37.
- Phlegyas, Der neue Pauly*, vol.IV, 791-92.
- C.Picard, *Sabazios, dieu thraco-phrygien: expansion et aspects nouveaux de son culte*, *Revue Archéologique* 1961, 129-76.
- R.Piettre, *Un buste parlant d'Épique. La philosophie au péril des religions*, *Kernos* 15 (2002), 131-44.
- D.Pingree, *Astrologie II/1. Antike und Mittelalter*, in *TRE*, vol. IV, 281-85.
- P.Pisi, *Genesis e phthorà. Le motivazioni protologiche della verginità in Gregorio di Nissa e nella tradizione dell'enkrateia*, Roma, Ateneo, 1981.
- P.Pisi, *La motivazione protologica della verginità : genesis, phthorà e aphtharsia nei padri greci*, in U.Bianchi ed., *La tradizione dell'enkrateia. Motivazioni ontologiche e protologiche. Atti del Colloquio Internazionale, Milano, 20-23 aprile 1982*, Roma, Ateneo, 1985, 625-35.
- J.M.Poffet, *Indices de réception de l'évangile de Jean au IIe siècle avant Irénée*, in J.-D. Kaestli-J.M.-Poffet-J.Zumstein edd., *La communauté johannique et son histoire : la trajectoire de l'évangile de Jean aux deux premiers siècles* (Le monde de la Bible 20), Genève, Labor et Fides, 1990, 305-21.
- W.Pohlenz, *Kronos, RE*, 11./2, 1982-2018.
- M.Pohlenz, *La Stoà* (trad.it.), 2 voll. Firenze, La Nuova Italia, 1978 (rist.anast. dell'ed..italiana 1967; ed.orig.tedesca, Göttingen, 1959).
- J.-M.Poinsotte, *La spiritualité du désert dans la Pharsale de Lucain*, in G.Nauroy-P.Halen-A.Spica, *Le désert, un espace paradoxal. Actes du colloque de l'Université de Metz (13-15 septembre 2001)*, Bern, P.Lang, 2003, 69-77.
- P.Pokorny, *Die gnostische Soteriologie in theologischer und soziologischer Sicht*, in AA.VV., *Religionstheorie und politische Theologie. Bd. II. Gnosis und Politik*, München-Paderborn-Wien-Zürich, W.Fink Verlag-Verlag F.Schöningh, 1984, 154-62.
- F.H.Polak, *Water, Rock, and Wood: Structure and Thought Pattern in the Exodus Narrative*, *Journal of the Ancient Near Eastern Society* 25 (1997), 19-42.

- D.Popov, *Essence, origine et propagation du culte de la Déesse thrace Bendis*, in *Dialogues d'histoire ancienne* 1976 (Centre de recherches d'histoire ancienne 21), Paris, Belles Lettres, 1976, 289-303.
- F.Porsch, "Ihr habt den Teufel zum Vater" (Joh 8,44). *Antijudaismus im Johannesevangelium, Bibel und Kirche* 44 (1989), 50-57.
- Poseidon, *Der kleine Pauly*, vol. IV, 1076-79.
- B.Pouderon, *La notice d'Hippolyte sur Simon : cosmologie, anthropologie et embryologie*, in V.Boudon-Millot-B.Pouderon edd., *Les Pères de l'Eglise face à la science médicale de leur temps* (Théologie historique 117), Paris, Beauchesne, 2005, 49-71.
- A.Pourkier, *Épiphané témoin du texte d'Irénée. Note critique sur Irénée*, *Adv.haer.* I,24,6, *Vigiliae Christianae* 38 (1984), 281-84.
- A.Pourkier, *Une méthode pour aborder scientifiquement l'hérésiologie d'Épiphané et un aperçu des résultats obtenus*, in N.Fick-J.-C.Carrière ed., *Mélanges Etienne Bernand* (Annales littéraires de l'Univ. de Besançon 444), Paris, Les Belles Lettres, 1991, 351-61.
- K.Preisdanz, *Ostanes*, *R.E.*, 18/2, 1609-42.
- Priamos, *Der kleine Pauly*, vol.IV, 1127-29.
- P.Prigent, *L'Apocalypse de saint Jean* (Commentaire du Nouveau Testament 14), Genève, Labor et fides, 2000.
- P.Prigent, *L'hérésie asiatic et l'Eglise confessante de l'Apocalypse à Ignace*, *Vigiliae Christianae* 31 (1977), 1-22.
- P.Prigent, *Justin et l'Ancien Testament. L'argumentation scripturaire du traité de Justin contre toutes les hérésies comme source principale du Dialogue avec Tryphon et de la première Apologie*, Paris, Gabalda, 1964.
- E.Prinzivalli, *Caïnites*, in *DPAC*, vol.I, 398-99.
- E.Prinzivalli, *Eresia ed eretici nel Corpus Ippolitiano*, *Augustinianum* 25 (1985), 711-22.
- Prokne, *Der neue Pauly*, vol.IV, 1162-63.
- Prometheus, *Der kleine Pauly*, vol. IV, 1174-77.
- Ptolemeus, *Der neue Pauly*, vol.IV, 1217-18.
- H.-C.Puech, *Le cerf et le serpent. Note sur le symbolisme de la mosaïque découverte au Baptistère de l'Henchir Messaouda*, *Cahiers archéologiques* 4 (1949), 17-60.
- A.Quacquarelli, *Note retoriche sui Testimonia di Cipriano*, *Vetera Christianorum* 8 (1971), 181-209.
- G.Quispel, *Hermes Trismegistus and the Origins of Gnosticism*, *Vigiliae Christianae* 46 (1992), 1-19.
- H.Rahner, *The Mystery of the Cross*, in H.Rahner, *The Christian Mystery and the Pagan Mysteries*, in J. Campbell (ed.), *Pagan and Christian Mysteries; Papers from the Eranos Yearbooks*, New York, Harper Torchbooks, 1955, 146-21, 369-87.
- H.Räsänen, *The Nicolaitans: Apoc.2; Acta 6*, in *ANRW* II,26,2, 1602-44.
- C.R.Raschle, *Pestes Harenae. Die Schlangenepisode in Lucans Pharsalia (IX 587-949)*, Frankfurt am Main, P.Lang, 1999.
- L.Réau, *Iconographie de l'art chrétien, Tome II Iconographie de la Bible, I Ancien Testament*, Paris, Presses Universitaires de France, 1956.
- G.Reim, *Joh.8,44-Gotteskinder / Teufelskinder. Wie antijudaistisch ist "die wohl antijudaistischste Äusserung des NT"?*, *New Testament Studies* 32 (1984), 619-24.
- A.Reinhartz, *The Johannine Community and Its Jewish Neighbors : A Reappraisal*, in F.F.Segovia ed., « What is John ? » II. *Literary and Social readings of the Fourth Gospel* (SBL Symposium Series 7), Atlanta, Scholars Press, 1998, 111-38.
- K.H.Rengstorff, ἄσπις, in *GLNT*, vol.XII, 185-6.
- K.H.Rengstorff, *Die Anfänge der Auseinandersetzung zwischen Christusglaube und Asklepiosfrömmigkeit* (Schriften der Gesellschaft zur Förderung der westfälischen Landesuniversität zu Münster 30), Münster, Aschendorff, 1953.

- K.H.Rengstorff, ἐπίσημος, in *GLNT*, vol. XII, 187-89.
- D.Rensberger, *Sectarianism and Theological Interpretation in John*, in F.F.Segovia ed., « *What is John ?* » II. *Literary and Social readings of the Fourth Gospel* (SBL Symposium Series 7), Atlanta, Scholars Press, 1998, 139-56.
- B.Renz, *Die kluge Schlange*, *Biblische Zeitschrift* 24 (1938-39), 236-41.
- M.D.Reeve, *A Rejuvenated Snake*, *Acta Antiqua Academiae Scientiarum Hungaricae* 37 (1996-97), 245-58.
- Rhea, *Der neue Pauly*, vol.VI, 950-56.
- J.Riaud, *Les Thérapeutes d'Alexandrie dans la tradition et dans la recherche critique jusqu'aux découvertes de Qumran*, *ANRW II*, 20,2, 1189-1295.
- Ricerche su Ippolito* (Studia Ephem. Augustinianum 13), Roma, Ed. Augustinianum, 1977.
- M.Richard, *Les difficultés d'une édition des œuvres de S.Hippolyte*, *Studia Patristica* 12 (1972), 51-70.
- H.Ridderbos, *The Gospel according to John. A Theological Commentary* (trad.ingl.), Grand Rapids, Michigan-Cambridge, W.B.Eerdsman, 1997 (ed.originale in neerlandese, Kampen, 1987-92).
- J.Ries, *Plutarque historien et théologien des doctrines dualistes*, in J.Ries et alii edd, *Gnosticisme et monde hellénistique. Actes du Colloque de Louvain-la-Neuve (11-14 mars 1980)* (Publications de l'Institut Orientaliste de Louvain 27), Louvain-la-Neuve, Université Catholique de Louvain-Institut Orientaliste, 1982, 146-63.
- E.Riess, *Astrampsychos*, *RE*, 2/2, 1796-1797.
- K.J.Rigsby, *A Roman Epigram for Asclepius*, *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 134 (2001), 107-8.
- M.Rist ed., *The Revelation*, in *The Interpreter's Bible*, vol.XII, New York-Nashville, Abingdon Press, 1957.
- H.Ritt, *Offenbarung des Johannes* (Die neue Echter Bibel 21), Würzburg, Echter Verlag, 1986.
- A.M.Ritter, *De Polycarpe à Clément: aux origines d'Alexandrie chrétienne*, in AA.VV., *Alexandrina. Hellénisme, judaïsme et christianisme à Alexandrie. Mélanges offerts au P.Claude Mondésert*, Paris, CERF, 1987, 151-72.
- L.Robert, *A travers l'Asie Mineure. Poètes et prosateurs, monnaies grecques, voyageurs et géographie* (BEFAR 239), Athènes-Paris, École française d'Athènes-Boccard, 1980.
- L.Robert, *Dans une maison d'Ephèse un serpent et une chiffre*, *Comptes Rendus de l'Académie des Inscriptions & Belles-Lettres* 1982, 126-32.
- C.H.Roberts, *Early Christianity in Egypt: Three Notes*, *Journal of Egyptian Archaeology* 40 (1954), 92-95.
- P.Robiano, *L'Epigramme sur Apollonios de Tyane et Alexandre, le Faux Prophète*, *Epigraphica Anatolica* 33 (2001), 81-83.
- J.M.Robinson, *Jesus as Sophos and Sophia: Wisdom Tradition and the Gospels*, in R.L.Wilken ed., *Aspects of Wisdom in Judaism and Early Christianity* (University of Notre Dame Center for the Study of Judaism and Christianity in Antiquity 1), Notre Dame-London, University Press, 1975, 1-16.
- J.M.Robinson, *Sethians and Johannine Thought. The Trimorphic Protennoia and the Prologue of the Gospel of John*, in B.Layton ed., *The Rediscovery of Gnosticism. Proceedings of the International Conference on Gnosticism at Yale New Haven, Connecticut, March 28-31, 1978. II. Sethian Gnosticism*, Leiden, Brill, 1981, 643-62.
- T.A.Robinson, *The Bauer Thesis Examined. The Geography of Heresy in the Early Christian Church*, Lewiston/Queenston, The Edwin Mellen Press, 1988.
- F.Rodriguez Adrados, *History of the Graeco-Latin Fable* (trad.ingl.), 3 voll., Leiden-Boston, Brill, 1999-2003 (ed. originale spagnola, Editorial de la Universidad Complutense de Madrid, 1979-87).
- P.Roesch, *Le culte d'Asclépios à Rome*, in G.Sabbah ed., *Médecins et Médecine dans l'Antiquité. Mémoires III*, Saint-Étienne, Centre Jean Palerne, Publications de l'Université de Saint-Étienne, 1982, 171-79.

- M.Rösel, *Wie einer vom Propheten zum Verführer wurde. Tradition und Rezeption der Bileamgestalt*, *Biblica* 80 (1999), 506-24.
- J.Roloff, *Die Offenbarung de Johannes* (Zürcher Bibelkommentare), Zürich, Theologischer Verlag, 1987.
- P.Romanelli, *Un modiglione di Leptis Magna con decorazione di nodo di serpenti*, *American Journal of Archaeology* 66 (1962), 313-15.
- A.Rose, *Vergil's Ship-Snake Simile* (Aeneid 5.270-81), *Classical Journal* 78 (1982), 115-21.
- P.Rossano, *Vangelo e Culture a Efeso e nella provincia d'Asia al tempo di S.Paolo e S.Giovanni*, *Cultura classica e cristiana* 13 (1992), 282-96.
- M.A.Rossi, *Gen. 4,10 nella letteratura cristiana*, in F.Vattioni ed., *Sangue e antropologia nella letteratura cristiana I* (Centro Studi Sanguis Christi 3), Roma, Edizioni Pia Unione Preziosissimo Sangue, 1983, 263-89.
- M.T.Rossi, *Gen. 4,4b con particolare riguardo al significato del sacrificio nel "De Cain et Abel" di Ambrogio*, in F.Vattioni ed., *Sangue e antropologia nella letteratura cristiana I* (Centro Studi Sanguis Christi 3), Roma, Edizioni Pia Unione Preziosissimo Sangue, 1983, 251-61.
- H.Rouillard, *Et si Caïn voulait che l'œil le regardât ? Étude des transformations de Gen.4,14 à travers la LXX et Philon d'Alexandrie*, in A.Caquot, M.Hadas-Lebel-J.Riaud edd., *Hellenica et Judaica. Hommage à Valentin Nikiprowetzky*, Leuven-Paris, Ed. Peeters, 1986, 79-83.
- B.Roussel, *Martin Luther, lecteur de Gn. 4,1-16 : le juste et l'hypocrite*, in D.Cerbelaud et G.Dahan edd., *Cain et Abel. Genèse 4* (Suppléments aux Cahiers Évangile 105), Paris, CERF, 1998, 77-85.
- A.Rousselle, *A propos d'articulations logiques dans les discours gnostiques*, *Apocrypha* 8 (1997), 25-44.
- A.Rousselle, *Porneia. De la maîtrise du corps à la privation sensorielle*, Paris, PUF, 1983.
- J.R.Royse, *Cain's Expulsion from Paradise: The Text of Philo's Congr. 171*, *Jewish Quarterly Review* 79 (1988), 219-25.
- K.Rudolph, *Die Gnosis. Wesen und Geschichte einer spätantiken Religion*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1994³.
- K.Rudolph, *Die Mandäer I. Das Mandäerproblem*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1960.
- K.Rudolph, *Randerscheinungen des frühen Judentums und das Problem der Entstehung des Gnostizismus*, in *Gnosis und Spätantike Religionsgeschichte*, Leiden-New-York-Köln, E.J.Brill, 1996, 144-69.
- K.Rudolph, *Zum Strei um Johannes gnosticus*, in B.Kollmann-W.Reinbold-A.Steudel edd., *Antikes Judentum und Frühes Christentum. Festschrift für Hartmut Stegemann zum 65.Geburtstag* (BZNW 97), Berlin-New York, De Gruyter, 1999, 415-27.
- K.Rudolph, *Yur Soziologie, sozialen "Verortung" und Rolle der Gnosis in der Spaetantike*, in P.Nagel ed., *Studien yum Menschenbild in Gnosis und Manichaeismus*, Halle, Martin-Luther-Universitaet Halle-Wittenberg, 1979, 19-29.
- R.J.Ruettimann, *Asclepius and Jesus: The Form, Character and Status of The Asclepius Cult in The Second-Century CE and its Influence on Early Christianity* (Dissertation discussed at the Harvard University, 1987), University Microfilm International, Ann Arbor, Michigan, 1989.
- C.Saayman, *The Textual Strategy in Joh 3:12-14: Preliminary Observations*, *Neotestamentica* 29 (1995), 27-48.
- W.Sale, *The Popularity of Aratus*, *The Classical Journal* 61 (1966), 160-64.
- G.A.Samonà, *Il sole, la terra e il serpente. Antichi miti di morte, interpretazioni moderne e problemi di comparazione storico-religiosa*, Roma, Bulzoni Ed., 1991.
- M.L.Sancassano, *Il lessico greco del serpente. Considerazioni etimologiche*, *Athenaeum* 84 (1996), 49-70.
- M.L.Sancassano, *Il mistero del serpente. Retrospectiva di studi e interpretazioni moderne*, *Athenaeum* 85 (1997), 355-90.
- M.L.Sancassano, *Il serpente e le sue immagini. Il motivo del serpente nella poesia greca dall'Iliade all'Oresteia*, Como, New Press, 1997.

- W.Sanday-A.C.Headlam, *A Critical and Exegetical Commentary to The Epistle to The Romans* (The International Critical Commentary), Edinburgh, Clark, 1914⁵ (ed. originale 1895).
- N.M.Sarna ed., *Genesis* (The JPS Torah Commentary), Philadelphia-New York-Jerusalem, The Jewish Publication Society, 1989.
- M.Sasel Kos, *Draco and The Survival of The Serpent Cult in Central Balkans*, *Tyche* 6 (1991), 183-92.
- S.Sauneron, *Le germe dans les os*, *Bulletin de l'Institut Français d'Archéologie Orientale* 60 (1961), 19-27.
- A.Sauvage, *Le serpent dans la poésie latine*, *Revue de philologie, de littérature et d'histoire anciennes* 49 (1975), 241-54.
- V.Saxer, *La questione di Ippolito Romano: a proposito di un libro recente*, in *Nuove ricerche su Ippolito* (Studia Ephem. Augustinianum 30), Roma, Institutum Patristicum Augustinianum, 1989, 43-60.
- H.J.Schalles, *Pergamon*, in J.Turner ed., *The Dictionary of Art*, vol. 24, London, Macmillan Publishers Limited, 1996, 410-16.
- J.Schamp, *Les « petits-fils » de Jean le Lydien ou le parfum du scorpion*, in corso di pubblicazione.
- A.Schenhar, *Esau*, in K.Ranke et alii ed., *Enzyklopädie des Märchens. Handwörterbuch zur historischen und vergleichenden Erzählforschung*, Vol. 4, Göttingen-Berlin-New York, W. de Gruyter, 1984, 394-97.
- P.Scherrer, *The City of Ephesos from the Roman Period to Late Antiquity*, in H.Koester ed., *Ephesos. Metropolis of Asia. An Interdisciplinary Approach to its Archaeology, Religion, and Culture* (Harvard Theological Studies 41), Valley Forge, Pennsylvania, Trinity Press International, 1995, 1-25.
- H.Schlier, *La lettera ai Romani* (Commentario Teologico del Nuovo Testamento), (trad.it.), Brescia, Paideia, 1982 (ed.originale tedesca, Freiburg in Brsgau 1977).
- D.Schmid, *Die römischen Schlangentöpfe aus Augst und Kaiseraugst* (Forschungen in Augst 11), Augst, Römermuseum, 1991.
- K.Schmid, *Die Versöhnung zwischen Jakob und Esau (Genesis 33,1-11)*, in J.D.Macchi-T.Römer edd., *Jacob. Commentaire à plusieurs voix de Gen. 25-36. Mélanges offerts à Albert De Pury* (Le Monde de la Bible 44), Genève, Labor et Fides, 2001, 211-26.
- F.Schmidt., *Astrologie juive ancienne: essai d'interprétation de 4QCryptique (4Q186)*, *Revue de Qumran* 69 (1997) 125-142.
- M.Schmidt, *Adler und Schlange. Ein griechisches Bildzeichen für die Dimension der Zukunft*, *Boreas* 6 (1983), 61-71.
- E.J.Schnabel, *Die ersten Christen in Ephesus*, *Novum Testamentum* 41 (1999), 349-82.
- R.Schnackenburg, *Ephesus: Entwicklung einer Gemeinde von Paulus zu Johannes*, *Biblische Zeitschrift* 35 (1991), 41-64.
- R.Schnackenburg ed., *Il Vangelo di Giovanni. Parte prima* (Commentario teologico del Nuovo Testamento 4/1 trad.it.), Brescia, Paideia, 1973 (ed.originale tedesca, Freiburg in Brsgau, Herder, 1965, 1972³).
- R.Schnackenburg, *Il Vangelo di Giovanni. Parte seconda*, (Commentario teologico del Nuovo Testamento 4/2, trad.it.), Brescia, Paideia, 1977 (ed.originale tedesca, Freiburg in Brsgau, Herder, 1971).
- W.Schneemelcher, *Epiphanius*, in *RLAC*, vol.V, 909-27.
- W.R.Schoedel, *Ignatius and the Archives*, *Harvard Theological Review* 71 (1978), 97-106.
- H.J.Schoeps, *Astrologisches im Pseudoklementinischen Roman*, *Vigiliae Christianae* 5 (1951), 88-100.
- H.J.Schoeps, *Ebionite Christianity*, *Journal of Theological Studies* 4, (1953), 219-24.
- J.Schouten, *Serpent of Asklepios. Symbol of Medicine* (trad.ingl. dall'originale neerlandese), Amsterdam-London-New York, Elsevier Publishing Co., 1967.
- F.R.Schröder, *Indra, Thor und Herakles*, *Zeitschrift für deutsche Philologie*, 76 (1957), 1-41.

- E.Schüssler Fiorenza, *Apocalyptic and Gnosis in the Book of revelation and Paul*, *Journal of Biblical Literature* 92 (1973), 565-81.
- E.Schüssler-Fiorenza, *Das Buch der Offenbarung. Vision einer gerechten Welt* (trad.ted.), Stuttgart, Kohlhammer, 1994 (ed.orig. Augsburg, Minneapolis, 1991).
- E.Schüssler Fiorenza, *Wisdom Mythology and the Christological Hymns of the New Testament*, in R.L.Wilken ed., *Aspects of Wisdom in Judaism and Early Christianity* (University of Notre Dame Center for the Study of Judaism and Christianity in Antiquity 1), Notre Dame-London, University Press, 1975, 17-41.
- E.Schüssler Fiorenza, *The Quest for the Johannine School: the Apocalypse and the Fourth Gospel*, *New Testament Studies* 23 (1976-77), 402-27.
- S.Schulz, σπέρμα, in *GLNT*, vol. XII, 893-94 e 898.
- H.Schwabl, *Zum Kult des Zeus in Kleinasien (II). Der phrygische Zeus Bennions und Verwandtes*, *Acta Antiquae Academia Scientiarum Hungaricae* 39 (1999), 345-54.
- H.Schwartz, *The Aggadic Tradition*, *Judaism* 32 (1983), 84-101.
- L.Schwinden, *Die Weihinschrift für Asclepius CIL XIII 3636 aus Trier*, *Trierer Zeitschrift* 57 (1994), 133-45.
- C.H.H.Scobie, *Local References in the Letters to the Seven Churches*, *New Testament Studies* 39 (1993), 606-24.
- M.Scopello, *Femme et société dans les notices des Pères contre les Gnostiques*, in *Etudes coptes III. Troisième journée d'études, Musée du Louvre 23 Mai 1986* (Cahiers de la Bibliothèque Copte 4), Louvain-Paris, Peeters, 1989, 115-23.
- M.Scopello, *Les gnostiques*, Paris, CERF, 1991.
- M.Scopello, *Les interprétations gnostiques*, in D.Cerbelaud et G.Dahan edd., *Cain et Abel. Genèse 4* (Suppléments aux Cahiers Évangile 105), Paris, CERF, 1998, 39-52.
- M.Scopello, *Les « Testimonia » dans le traité de « L'exégèse de l'âme » (Nag Hammadi, II,6)*, *Revue de l'Histoire des Religions* 191 (1977), 159-71.
- A.Segal, *Heavenly Ascent in Hellenistic Judaism, Early Christianity and their Environment*, *ANRW* II,23,2, 1333-94.
- A.F.Segal, *Hellenistic Magic : Some Questions of Definition*, in R.Van den Broek-M.J.Vermaseren edd., *Studies in Gnosticism and Hellenistic Religions presented to Gilles Quispel on the Occasion of his 65th Birthday* (EPRO 91), Leiden, Brill, 1981, 349-75.
- A.Semeria, *Per un censimento degli Asklepieia della Grecia continentale e delle isole*, *Annali della Scuola Normale di Pisa* III serie 16 (1986), 931-58.
- J.M.Sevrin, *Les rites et la Gnose, d'après quelques textes gnostiques coptes*, in J.Ries et alii edd., *Gnosticisme et monde hellénistique. Actes du Colloque de Louvain-la-Neuve (11-14 mars 1980)* (Publications de l'Institut Orientaliste de Louvain 27), Louvain-la-Neuve, Université Catholique de Louvain-Institut Orientaliste, 1982, 440-50.
- J.Seynaeve, *Les verbes ἀποστέλλω et πέμπω dans le vocabulaire théologique de Saint Jean*, in M.De Jonge ed., *L'Evangile de Jean. Sources, rédaction, théologie* (Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium 44), Leuven, University Press- Gembloux, Duculot, 1977, 385-89.
- G.Sfameni Gasparro, *Alessandro di Abonutico, lo « pseudo-profeta » ovvero come costruirsi un'identità religiosa*, *Studi e Materiali di Storia delle Religioni* 20 (1996), 565-590.
- G.Sfameni Gasparro, *Alessandro di Abonutico, lo "pseudo-profeta" ovvero come costruirsi un'identità religiosa. II. L'oracolo e i misteri*, in C.Motte-A.Motte, *Les syncrétismes religieux dans le monde méditerranéen antique. Actes du Colloque International en l'honneur de Franz Cumont à l'occasion du cinquantième anniversaire de sa mort. Rome, Academia Belgica, 25-27 septembre 1997*, Institut Historique Belge de Rome, Bruxelles-Rome, 1999, 275-305.
- G.Sfameni Gasparro, *Chaos e dualismo: la dialettica chaos-kosmos nell'ermetismo e nel manicheismo*, *Cassiodorus* 1 (1995), 11-28.
- G.Sfameni Gasparro, *Cristianesimo ed Ellenismo : terminologia e schemi misterici nel linguaggio gnostico*, *Studi e Materiali di Storia delle Religioni* 24 (2000), 33-70.

- G.Sfameni Gasparro, *Enkrateia e antropologia : le motivazioni protologiche della continenza e della virginità nel cristianesimo dei primi secoli e nello gnosticismo* (Studia Ephemeridis Augustinianum 20), Roma, Institutum Patristicum Augustinianum, 1984.
- G.Sfameni Gasparro, *Il "Vangelo secondo Filippo": rassegna degli studi e proposte di interpretazione*, in *Gnostica et Hermetica. Saggi sullo gnosticismo e sull'ermetismo*, Roma, Ateneo, 1982, 17-71.
- G.Sfameni Gasparro, *Le motivazioni protologiche dell'enkrateia nel cristianesimo dei primi secoli e nello gnosticismo*, in U.Bianchi ed., *La tradizione dell'enkrateia. Motivazioni ontologiche e protologiche. Atti del Colloquio Internazionale, Milano, 20-23 aprile 1982*, Roma, Ateneo, 1985, 145-237.
- G.Sfameni Gasparro, *Le motivazioni protologiche dell'enkrateia nel cristianesimo dei primi secoli e nello gnosticismo: osservazioni sulla loro specificità storico-religiosa*, in U.Bianchi ed., *La tradizione dell'enkrateia. Motivazioni ontologiche e protologiche. Atti del Colloquio Internazionale, Milano, 20-23 aprile 1982*, Roma, Ateneo, 1985, 239-52.
- G.Sfameni Gasparro, *L'Epistula Titi discipuli Pauli de dispositione sanctimonii e la tradizione dell'enkrateia*, ANRW II,25,6, 4551-4664.
- G.Sfameni Gasparro, *Oracolo, divinazione, profetismo nel mondo greco-romano da Augusto alla fine del II sec.*, *Ricerche Storico-bibliche* 5 (1993), 11-42.
- G.Sfameni Gasparro, *Protologia ed encratismo : esempi di esegesi encratita di Gen. 1-3*, *Augustinianum* 22 (1982), 75-89.
- J.Sharbert, *Numeri*, Würzburg, Echter Verlag, 1992.
- R.W.Sharpley, *Necessity in the Stoic Doctrine of Fate*, *Symbolae Osloenses* 56 (1981), 81-97.
- H.J.Sheppard, *Serpent symbolism in alchemy*, *Scientia* 60 (1966), 203-7.
- S.M.Sherwin-White, *Ancient Cos. A historical Study from the Dorian Settlement to the Imperial Period* (Hypomnemata. Untersuchungen zur Antike und zu ihrem Nachleben 51), Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1978.
- G.Sholem, *Jaldabaoth Reconsidered*, in *Mélanges d'Histoire des religions offerts à Henri-Charles Puech*, Paris, PUF, 1974, 405-21.
- M.Sicart-L.Poinssot, *Survivances en Tunisie du culte du serpent*, *Revue tunisienne* 21 (1935), 81-82.
- L.H.Silberman, *A Note on 4Q Florilegium*, *Journal of Biblical Literature* 78 (1959), 158-9.
- L.H.Silberman, *Unriddling the Riddle. A Study in the Structure and Language of the Habakkuk Peshier (I Q p Hab.)*, *Revue de Qumran* 3 (1961), 323-64.
- M.Simon, *Conceptions et symboles sotériologiques chez les Juifs de la Diaspora*, in U.Bianchi-M.Vermaseren edd., *La soteriologia dei culti orientali nell'Impero Romano. Atti del Colloquio Internazionale su La soteriologia dei culti orientali nell'Impero Romano. Roma 24-28 settembre 1979* (EPRO 92), Leiden, Brill, 1982, 781-802.
- M.Simon, *Éléments gnostiques chez Philon*, in U.Bianchi ed., *Le origini dello gnosticismo. Colloquio di Messina 13-18 aprile 1966*, Leiden, Brill, 1970, 359-76.
- M.Simon, *Iuppiter-Yahvé. Sur un essai de théologie pagano-juive*, *Numen* 23 (1976), 40-66.
- M.Simon, *L'ascétisme dans les sects juives*, in U.Bianchi ed., *La tradizione dell'enkrateia. Motivazioni ontologiche e protologiche. Atti del Colloquio Internazionale, Milano, 20-23 aprile 1982*, Roma, Ateneo, 1985, 393-431.
- M.Simonetti, *A modo di conclusione: un'ipotesi di lavoro*, in *Ricerche su Ippolito* (Studia Ephem. Augustinianum 13), Roma Ed. Augustinianum, 1977, 151-56.
- M.Simonetti, *Due note su Ippolito: Ippolito interprete di Genesi 49. Ippolito e Tertulliano*, in *Ricerche su Ippolito* (Studia Ephem. Augustinianum 13), Roma Ed. Augustinianum, 1977, 121-36.
- M.Simonetti, *L'interpretazione patristica del Vecchio Testamento fra II e III secolo*, *Augustinianum* 22 (1982), 7-33.
- M.Simonetti, *Note sull'interpretazione gnostica dell'AT*, *Vetera Christianorum* 9 (1972), 331-59.
- M.Simonetti, *Note sull'interpretazione gnostica dell'AT*, *Vetera Christianorum* 10(1973), 103-26.

- M.Simonetti, *Note sul Libro di Baruch dello gnostico Giustino*, *Vetera Christianorum* 6 (1969), 71-89.
- M.Simonetti, *Osservazioni sull'interpretazione teologica della Sacra Scrittura in età patristica*, *Orpheus* 2 (1981), 301-19.
- M.Simonetti, recensione di M.Marcovich ed., *Refutatio omnium haeresium* (Patristische Texte und Studien 25), Berlin-New York, De Gruyter, 1986, *Augustinianum* 27 (1987), 631-34.
- A.J.Simonis, *Die Hirtenrede im Johannes-Evangelium* (Analecta Biblica 29), Roma, Istituto Biblico, 1967.
- F.Sirano, *Considerazioni sull'Asclepio « Tipo Nea Paphos »*. *Ipotesi su di un gruppo di sculture di età imperiale*, *Archeologia Classica* 46 (1994), 199-232.
- O.Skarsaune, *The Proof from Prophecy. A Study in Justin Martyr's Proof-Text Tradition: Text-Type, Provenance, Theological Profile* (Suppl. NT 56), Leiden, E.J.Brill, 1987.
- J.Skinner ed., *Genesis* (A Critical and Exegetical Commentary), Edinburgh, Clark, 1930².
- S.S.Smalley, *John's Revelation and John's Community*, *Bulletin of the John Rylands' Library* 69 (1986-87), 549-71.
- S.S.Smalley, *The Johannine Community and the Letters of John*, in M.Bockmuehl-M.B.Thompson edd., *A Vision for the Church. Studies in Early Christian Ecclesiology in Honour of J.P.M.Sweet*, Edinburgh, T.& T.Clark, 1997, 95-104.
- C.I.Smith, *Ophites and Fathers*, *Journal for the History of Ideas* 30 (1969), 249-50.
- D.Smith, *Johannine Christianity*, *New Testament Studies* 21 (1974-75), 222-48.
- R.Smith, *Sex Education in Gnostic Schools*, in K.King ed., *Images of the Feminine in Gnosticism*, Philadelphia, Fortress Press, 1988, 345-60.
- R.H.Smith, *Exodus Typology in the Fourth Gospel*, *Journal of Biblical Literature* 81 (1962), 329-42.
- F.M.Snowden, *Asclepiades' Didyme*, *Greek, Roman and Byzantine Studies* 32 (1991), 239-53.
- M.Sokoloff ed., *A Dictionary of Jewish Palestinian Aramaic of the Byzantine Period*, Bar Ilan University Press, 1990.
- G.Solimano, *Asclepio. Le aree del mito* (Pubblicazioni dell'Istituto di Filologia Classica e Medievale 46), Genova, Facoltà di Lettere, Istituto di Filologia Classica e Medievale, 1976.
- M.Spanneut, *Le stoïcisme des Pères de l'Èglise de Clément de Rome à Clément d'Alexandrie* (Patristica Sorbonensia 1), Paris, Ed. du Seuil, 1957.
- E.A.Speiser, *Genesis* (The Anchor Bible), New York, Doubleday, 1964.
- A.Sperber ed., *The Bible in Aramaic based on Old Manuscripts and Printed Texts. Vol. I. The Pentateuch according to Targum Onkelos*, Leiden, Brill, 1959.
- C.Spicq, *Entolé, Lexique Théologique du Nouveau Testament*, Fribourg, CERF, 1991, 521-23.
- F.A.Spina, *The "Face of God". Esau in Canonical Context*, in C.A.Evans & S.Talmon edd., *The Quest for Context and Meaning. Studies in Biblical Intertextuality in Honor of James A.Sanders*, Leiden-New York-Köln, Brill, 1997, 3-25.
- F.Stanley Jones, *Eros and Astrology in the Periodoi Petrou. The Sense of the Pseudo-clementine Novel*, *Apocrypha* 12 (2001), 53-78.
- G.C.Stead, *The Valentinian Myth of Sophia*, *Journal of Theological Studies* 20 (1969), 75-104.
- G.E.Sterling, *Platonizing Moses: Philo and Middle-Platonism*, in D.T.Runia et alii edd., *The Studia Philonica Annual. Studies in Hellenistic Judaism*, vol. V, Atlanta, Scholar Press, 1993, 96-111.
- A.Stewart-Sykes, *Bread and fish, water and wine. The Marcionite Menu and the Maintenance of Purity*, in G.May-K.Greschat edd., *Marcion und seine kirchengeschichtliche Wirkung. Marcion and his Impact on Church History. Vorträge der Internationalen Fachkonferenz zu Marcion, gehalten vom 15.-18. August 2001 in Mainz* (Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur 150), Berlin - New York, De Gruyter, 2002, 207-20.
- F.Storelli, *Il Prologo di Giovanni e il Logos origeniano*, *Nicolaus* 5 (1977), 209-17.
- G.Strecker, *Die Anfänge der johanneischen Schule*, *New Testament Studies* 32 (1986), 31-47.

- G.Strohmaier, *Asklepios und das Ei. Ikonographie in einem arabisch erhaltenen Kommentar zum hippokratischen Eid*, in R.Stiehl und H.E.Stier edd., *Beiträge zur alten Geschichte und deren Nachleben: Festschrift für Franz Altheim zum 6.10.1968*, Vol. II, Berlin, De Gruyter, 1970, 143-53.
- N.Strosetzki, *Kain und Romulus als Stadtgründer*, *Forschungen und Fortschritte*, 29 (1955), 184-88.
- B.Studer, *Der apologetische Ansatz zur Logos-Christologie Justins des Märtyrers*, in A.M.Ritter ed., *Kerygma und Logos. Beiträge zu den geistesgeschichtlichen Beziehungen zwischen Antike und Christentum. Festschrift für Carl Andresen zum 70. Geburtstag*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1979, 435-48.
- J.L.Sumney, *Those Who "Ignorantly Deny Him": The Opponents of Ignatius of Antioch*, *Journal of Early Christian Studies* 1 (1993), 345-65.
- H.B.Swete, *The Apocalypse of St. John*, London, Macmillan, 1917.
- R.Syrén, *Ishmael and Esau in The Book of Jubilees and Targum Pseudo-Jonathan*, in D.R.G.Beattie & M.J.McNamara edd., *The Aramaic Bible. Targums in their Historical Context, Journal for the Study of the Old Testament Supplement Series* 166, Sheffield, Sheffield Academic Press 1994, 310-15.
- A.M.Taisne, *Le rôle du serpent dans la mythologie de Stace*, *Caesarodunum* 7 (1972), 357-80.
- M.Tardieu, *The Perates and Their Gnostic Interpretation of Paganism*, in Y.Bonnefoy-W.Doniger edd., *Mythologies*, vol.II, Chicago-London, University of Chicago Press, 1991, 680-82.
- I.Tassignon, *Sabazios, dans le panthéons des cités d'Asie Mineure*, *Kernos* 11 (1999), 189-208.
- M.Tatscheva-Hitova, *Wesenszüge des Sabazioskultes in Moesia Inferior und Thracia*, in M.B.De Boer- T.A.Edridge edd., *Hommages à M.J.Vermaseren (EPRO 68)*, vol. III, Leiden, Brill, 1978, 1217-30.
- Tehom*, *TWAT*, vol. VIII, 563-571.
- R.B. Ter Haar Romeny, *A Syrian in Greek Dress. The Use of Greek, Hebrew, and Syriac biblical Texts in Eusebius of Emesa's Commentary on Genesis* (Traditio Exegetica Graeca 6), Louvain, Peeters, 1997.
- E.Testa, *La mitica rigenerazione della vita in un amuleto samaritano-cristiano del IV secolo*, *Studi Biblici Francescani* 23 (1973), 286-318.
- P.Testini, *Di alcune testimonianze relative ad Ippolito*, in *Ricerche su Ippolito* (Studia Ephem. Augustinianum 13), Roma, Ed. Augustinianum, 1977, 45-65.
- G.Theissen, *La religion des premiers chrétiens. Une théorie du christianisme primitif* (trad.fr.), Paris-Genève, CERF-Labor et Fides, 2002 (ed. originale tedesca Gütersloh, 2000).
- M.Theobald, *Römerbrief. Kapitel 1-11* (Stuttgarter Kleiner Kommentar Neues Testament 6/1), Stuttgart, Verlag Katholisches Bibelwerk GmbH, 1992.
- N.Theodossiev, *Semantic Notes on the Theonyms Orpheus, Sabazios and Salmoxis*, *Beiträge zur Namenforschung* 29/30 (1994/95), 241-46.
- Thetis*, *Der kleine Pauly*, vol.V, 765-66.
- G.Thomas, *Magna Mater and Attis*, *ANRW*, II,17,3, 1500-35.
- J.Thomas, *Le thème du désert dans l'hagiographie de saint Antoine et dans la « Pharsalie » de Lucain*, *Euphrosyne* 1998 (26 NS), 169-75.
- K.Thraede, *Jakob und Esau*, in *RLAC*, vol. XVI, 1118-1217.
- E.Thrämer, *Asklepios*, in W.H.Roscher, *Ausführliches Lexikon der Griechischen und Römischen Mythologie*, Vol.I, Leipzig, Teubner, 1884-86, 615-41.
- O.Thulin, *Saturnus*, *R.E* 2/1, 218-23.
- C.Tibiletti, *Verginità e matrimonio in antichi scrittori cristiani* (Università di Macerata. Pubblicazioni della Facoltà di Lettere e Filosofia 15), Roma, G.Bretschneider ed., 1983.
- J.H.Tigay, *The JPS Torah Commentary Deuteronomy*, Philadelphia-Jerusalem, The Jewish Publication Society, 1996.
- Tithonos*, *Der kleine Pauly*, vol.V, 869.

- T.H.Tobin, *The prologue of John and Hellenistic Jewish speculation*, *Catholic Biblical Quarterly* 52 (1990), 252-69.
- R.B.Todd, *The Stoics and their Cosmology in the first and second Centuries A.D.*, *ANRW* II,36,3, 1365-78.
- R.Tonneau, *Ephèse au temps de saint Paul*, *Revue Biblique* 38 (1929), 5-34 e 321-63.
- C.C.Torrey, "When I am Lifted Up from the Earth," *John 12 32*, *Journal of Biblical Literature* 51 (1932), 320-22.
- J.Trachtenberg, *Jewish Magic and Superstition. A Study in Folk Religion*, New York, Atheneum, 1977.
- P.R.Trebilco, *Jewish Communities in Asia Minor* (Society for New Testament Studies, Monograph Series 69), Cambridge, University Press, 1991 (repr. 1994).
- P.Trebilco, *The Early Christians in Ephesus from Paul to Ignatius* (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 166), Tübingen, Mohr-Siebeck, 2004.
- C.Trevett, *Apocalypse, Ignatius, montanism, Vigiliae Christianae* 43 (1989), 313-338.
- C.Trevett, *Ignatius and the «monstruous regiment of women»*, *Studia patristica* 21 (1989), 202-214.
- C.Trevett, *Prophecy and anti-episcopal activity. A third error combatted by Ignatius ?* *Journal of Ecclesiastical History* 34 (1983), 1-18.
- C.Trevett, *The Other Letters to the Churches of Asia: Apocalypse and Ignatius of Antioch*, *Journal for the Study of the New Testament* 37 (1989), 117-35.
- R.Trevijano *The Early Christian Church of Alexandria*, *Studia Patristica* 12 (1975), 471-77.
- Triptolemos, *Der kleine Pauly*, vol. V, 964-66.
- E.Trocmé, *La Jézabel de Thyatire (Apoc. 2/20-24)*, *Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses* 79 (1999), 51-55.
- M.S.Troiano, *Alcuni aspetti della dottrina dello Spirito Santo in Ippolito*, *Augustinianum* 20, 1980, 615-32.
- P.Trudinger, *The Ephesus Milieu*, *Downside review* 106 (1988), 286-96.
- J.A.Trumbower, *Origen's Exegesis of John 8 :19-53: The Struggle with Heracleon over the Idea of Fixed Natures*, *Vigiliae Christianae* 43 (1989), 138-54.
- R.Turcan, *La royauté de Mithra*, in G.Sfameni. Gasparro ed., *Agathé Elpis. Studi storico-religiosi in onore di Ugo Bianchi* (Storia delle Religioni 4), Roma, L'Erma di Bretschneider, 1994, 361-72.
- R.Turcan, *Le serpent mythriaque à Lyon*, *Révue archéologique de l'Est et du Centre-Est* 25 (1974), 155-66.
- A.Turhoudt, *Euphratès le Péritique*, in *DHGE*, vol. XV, 1414-15.
- J.Van Amersfoort, *Traces of an Alexandrian Orphic Theogony in the Pseudo-Clementines*, in R.Van den Broek- M.J.Vermaseren edd., *Studies in Gnosticism and Hellenistic Religions, presented to Gilles Quispel in Occasion of his 65th Birthday* (EPRO 91), Leiden, Brill, 1981, 13-30.
- R.Van den Broek, *Gospel tradition and salvation in Justin the Gnostic*, *Vigiliae Christianae* 57 (2003), 363-88.
- R.Van den Broek, *Juden und Christen in Alexandrien im 2. und 3. Jahrhundert*, in R.Van den Broek, *Studies in Gnosticism and Alexandrian Christianity* (Nag Hammadi and Manichaean Studies 39), Leiden-Boston-Köln, Brill, 1996, 181-96.
- R.Van den Broek, *The Christian „School“ of Alexandria in the second and third century*, in R.Van den Broek, *Studies in Gnosticism and Alexandrian Christianity* (Nag Hammadi and Manichaean Studies 39), Leiden-Boston-Köln, Brill, 1996, 197-205.
- R.Van den Broek, *The shape of Edem according to Justin the Gnostic*, *Vigiliae Christianae* 27 (1973), 35-45.
- P.Van den Horst, *The Birkat ha-minim in Recent Research*, *Expository Times* 105 (1993), 363-68.
- C.Vandersleyen, *L'Euphrate, Aram Naharaïm et la Bible*, *Muséon*, 107 (1994), 5-14.

- T.H.C.Van Eijk, *Marriage and Virginity, Death and Immortality*, in J.Fontaine et C.Kannengiesser edd., *Epektasis. Mélanges Patristiques offerts au cardinal Jean Daniélou*, Paris, Beauchesne, 1972, 209-35.
- K.Van der Toorn-P.W.van der Horst, *Nimrod before and after the Bible*, *Harvard Theological Review* 83 (1990), 1-29.
- M.A.Vannier, *L'image du Christ médecin chez les Pères*, in V.Boudon-Millot-B.Pouderon edd., *Les Pères de l'Eglise face à la science médicale de leur temps* (Théologie historique 117), Paris, Beauchesne, 2005, 525-34.
- P.J.Van Staden, *Jesus and Asklepios*, *Ekklesiastikos Pharos* 80 (1998), 84-111.
- S.Van Tilborg, *Reading John in Ephesus* (Suppl. NT 83), Leiden-New York-Köln, Brill, 1996.
- A.Vergote, *L'exaltation du Christ en croix selon le quatrième Evangile*, *Ephemerides Theologicae Lovanienses* 28 (1952), 5-23.
- G.Vermes, *Quelques traditions de la communauté de Qumran d'après les manuscrits de l'Université hébraïque*, *Cahiers sioniens* 9 (1955), 25-58.
- G.Vermes, *Scripture and Tradition in Judaism* (Studia Post-biblica 4), Leiden, E.J.Brill, 1961.
- G.Vermes, *The Targumic Version of Genesis IV,3-16*, *The Annual of Leeds University Oriental Society* 3 (1961-62), 81-114.
- M.Vernes, *Le serpent d'airain fabriqué par Moïse et les serpents guérisseurs d'Esculape*, *Révue Archéologique* 7 (1918), 36-49.
- H.S.Versnel, *Greek Myth and Ritual: The Case of Kronos*, in J. Bremmer ed., *Interpretations of Greek Mythology*, London, Routledge 1987 (ed.paperback; ed.originale London, 1987), 121-152.
- H.Vetters, *Der Schlangengott*, in S.Sahin-E.Schwertheim-J.Wagner edd., *Studien zur Religion und Kultur Kleinasiens. Festschrift für F.K.Dörner zum 65.Geburtstag am 28. Februar 1976*, vol. I, Leiden, Brill, 1978, 967-79.
- W. Vischer, *La Réconciliation de Jacob et d'Esau*, *Verbum Caro* 11 (1957), 41-51 .
- G.Vlastos, *Religion and Medicine in The Cult of Asclepios: A Review Article*, *Review of Religion* 13 (1948), 269-90.
- H.von Campenhausen, *La formation de la Bible chrétienne*, (trad.fr.), Neuchâtel, Delachaux & Niestlé, 1971 (edizione originale tedesca, 1968).
- P.Von Gemünden, *La figure de Jacob à l'époque hellénistico-romaine: l'exemple de Philon d'Alexandrie*, in J.D.Macchi-T.Römer edd., *Jacob. Commentaire à plusieurs voix de Gen. 25-36. Mélanges offerts à Albert De Pury* (Le Monde de la Bible 44), Genève, Labor et Fides, 2001, 358-70.
- A.Von Harnack, *The Sect of Nicolaitans and Nicolaus, the Deacon in Jerusalem*, *Journal of Religion* 3 (1923), 413-22.
- G.Von Rad, *La Génèse* (trad.fr.), Genève, Labor et Fides, 1968 (ed.originale, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1949).
- K.Von Stuckrad, *Geschichte der Astrologie. Von den Anfängen bis zur Gegenwart*, München, C.H.Beck Verlag, 2003.
- K.Von Stuckrad, *Das Ringen um die Astrologie. Jüdische und christliche Beiträge zum antiken Zeitverständnis* (Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten 49), Berlin-New York, De Gruyter, 2000.
- K.Von Stuckrad, *Jewish and Christian Astrology in Late Antiquity-A New Approach*, *Numen* 47 (2000), 1-41.
- U.C.von Wahlde, *Community in Conflict. The History and Social Context of the Johannine Community*, *Interpretation* 49 (1993), 379-89.
- U.Von Wilamowitz-Mollendorff, *Der Glaube der Hellenen*, vol.I, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Neudruck 1994 vom 1955².
- W.S.Vorster, *Heterodoxy in I John*, *Neotestamentica* 9 (1975), 87-97.
- L.Wächter, *Astrologie und Schicksalglaube im rabbinischen Judentum*, *Kairos* 11 (1969), 181-200 = (versione abbreviata) L.Wächter, *Stern Glaube und Gottes Glaube im Judentum*, in *Jüdischer und*

- christlicher Glaube. Vier Vorträge* (Arbeiten zur Theologie 57), Stuttgart, Calwer Verlag, 1975, 26-43.
- W.O.Walker, *John 1.43-51 and „The Son of Man” in the Fourth Gospel*, *Journal for the Study of the New Testament* 56 (1994), 31-42.
- J.R.Walmarans, *Asklepios and Jesus*, *Acta Patristica et Bizantina* 7 (1996), 117-25.
- N.Walter, *Nikolaos, Proselyt aus Antiochien, und die Nikolaiten in Ephesus und Pergamon. Ein Beitrag auch zum Thema: Paulus und Ephesus*, *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft* 93(2002), 200-26.
- J.C.Walters, *Egyptian Religions in Ephesos*, in H.Koester ed., *Ephesos. Metropolis of Asia. An Interdisciplinary Approach to its Archaeology, Religion, and Culture* (Harvard Theological Studies 41), Valley Forge, Pennsylvania, Trinity Press International, 1995, 281-309.
- A.Walton, *Asklepios. The Cult of the Greek God of Medicine*, Chicago, Ares Publishers Inc., 1979.
- A.Wartelle, *Quelques remarques sur le vocabulaire philosophique de saint Justin dans le Dialogue avec Tryphon*, in B.Pouderon- J.Doré edd., *Les Apologistes chrétiens et la culture grecque* (Théologie historique 105), Paris, Beauchesne, 1998, 67-80.
- D.F.Watson, *Nicolaitans*, in D.N.Freedman et alii edd., *The Anchor Bible Dictionary*, vol. IV, New York-London-Toronto, Doubleday, 1992, 1106-7.
- A.J.M.Wedderburn, *Paul and the Hellenistic Mystery-Cults: on Posing the Right Questions*, in U.Bianchi-M. Vermaseren edd., *La soteriologia dei culti orientali nell'Impero Romano. Atti del Colloquio Internazionale su La soteriologia dei culti orientali nell'Impero Romano. Roma 24-28 settembre 1979* (EPRO 92), Leiden, Brill, 1982, 817-33.
- P.Weigandt, *Zum Text von Joh.X 7. Ein Beitrag zum Problem der Koptischen Bibelübersetzung*, *Novum Testamentum* 9 (1967), 43-51.
- K.Weiss, *Die „Gnosis“ im Hintergrund und im Spiegel des Joahhensbriefe*, in K.W.Tröger ed., *Gnosis und Neues Testament. Studien aus Religionswissenschaft und Theologie*, Berlin, Gütersloher Verlagshaus-G.Mohn, 1973, 341-56.
- K.Weiss, *Orthodoxie und Heterodoxie im 1.Johannesbrief*, *Zeitschrift für Neutestamentliche Wissenschaft* 58 (1967), 247-55.
- A.Welburn, *Reconstructing the Ophite Diagram*, *Novum Testamentum* 23, (1981), 261-87.
- A.J.Welburn, *The Identity of the Archons in the « Apochryphon Johannis »*, *Vigiliae Christianae* 32 (1978), 241-54.
- K.Wessel, *Kain und Abel*, *RBK*, vol.III, 717-22.
- C.Westermann, *Genesis 1-11*, Neukirchen, Neukirchener Verlag, 1974.
- W.Whallon, *The Serpent at the Breast*, *Transactions and Proceeding of the American Philological Association* 89 (1958), 271-75.
- L.M.White, *Urban Development and Social Change in Imperial Ephesos*, in H.Koester ed., *Ephesos. Metropolis of Asia. An Interdisciplinary Approach to its Archaeology, Religion, and Culture* (Harvard Theological Studies 41), Valley Froge, Pennsylvania, Trinity Press International, 1995, 27-79.
- J.Whittaker, *Platonic Philosophy in the Early Centuries of the Empire*, *ANRW* II,36,1, 81-123.
- A.Wikenhauser, *Offenbarung des Johannes* (Das Neue Testament übersetzt und kurz erklärt 9), Regensburg, Verlag F.Puszet, 1949.
- U.Wilckens-G.Kelber, *χαράκτήρ*, *GLNT*, vol.XV, 645-62.
- R.L.Wilken, *The Homeric Cento in Irenaeus “Adversus Haereses” 1,9,4*, *Vigiliae Christianae* 21 (1967), 25-33.
- M.A.Williams, *Rethinking Gnosticism. An Argument for Dismantling a Dubious Category*, Princeton, University Press, 1996.
- S.G.Wilson, *Gentile Judaizers*, *New Testament Studies* 38 (1992), 605-16.
- R.Winling, *Le Christ-Didascale et les didascales gnostiques et chrétiens d'après l'oeuvre d'Irénée*, *Revue des Sciences Religieuses* 57 (1983), 261-72.

- F.Wisse, *Flee Femininity: Antifemininity in Gnostic Texts and the Question of Social Milieu*, in K.King ed., *Images of the Feminine in Gnosticism*, Philadelphia, Fortress Press, 1988, 297-307.
- F.Wisse, *Gnosticism and Early Monasticism in Egypt*, in B.Aland ed., *Gnosis. Festschrift für Hans Jonas*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1978, 431-40.
- F.Wisse, *The Nag Hammadi library and the heresiologists*, *Vigiliae Christianae* 25 (1971), 205-223.
- M.Wörrle, *Ägyptisches Getreide für Ephesos*, *Chiron* 1 (1971), 325-40.
- M.Wolter, *Apollos und die ephesinischen Johannesjünger (Act 18,24-19,7)*, *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft* 78 (1987), 49-73.
- P.Wood, *Local knowledge in the letters of the Apocalypse*, *Expository Times* 73 (1961-62), 263-64.
- S.Woodford, *The Iconography of the Infant Herakles Strangling Snakes*, in F.Lissarrague-F.Thelamon edd., *Image et Céramique grecque. Actes du Colloque de Rouen 25-26 novembre 1982* (Publications de l'Université de Rouen 96), Rouen, PUF, 1983, 121-29.
- G.E.Wright - H.H.Shires - P.Parker edd., *The Book of Deuteronomy*, in *The Interpreter's Bible*, vol. II, 309-537, Nashville, Abingdon, 1978.
- E.M.Yamauchi, *Jewish Gnosticism? The Prologue of John, Mandaean Parables, and the Trimorphic Protennoia*, in R.Van den Broek-M.J.Vermaseren edd., *Studies in Gnosticism and Hellenistic Religions presented to Gilles Quispel on the Occasion of his 65th Birthday* (EPRO 91), Leiden, Brill, 1981, 467-97.
- J.Yoyotte, *Les os et la semence masculine. À propos d'une théorie physiologique égyptienne*, *Bulletin de l'Institut Français d'Archéologie Orientale* 61 (1962), 139-46.
- T.Zahn, *Die Offenbarung des Johannes, Vol. I*, Leipzig, A.Deichertsche Verlagsbuchhandlung Dr.Werner Scholl, 1924.
- I.Zatelli, *Astrology and Worship of the Stars in the Bible*, *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* 103 (1991), 86-99.
- N.Zeegers-Vander Vorst, *Satan, Éve et le serpent chez Théophile d'Antioche*, *Vigiliae Christianae* 35 (1981), 152-69.
- S.Zeitlin, *The Origin of the Term Edom for Rome and the Roman Church*, *Jewish Quarterly Review* 60 (1969), 262-63.
- D.Zeller, *Der Brief an die Römer* (Regensburger Neues Testament) Regensburg, Verlag F.Pustet, 1985.
- R.Zimmermann, "...und sie werden ein Fleisch sein". *Gen 2,24 in der fröjudischen und urchristlichen Rezeption*, in A.von Dobbeler-K.Erlemann-R.Heiligenthal edd., *Religionsgeschichte des Neuen Testaments. Festschrift für Klaus Berger zum 60.Geburstag*, Tübingen-Basel, A.Francke Verlag, 2001, 553-68.
- Rabbi M.Zlotowitz-Rabbi N.Scherman, *Bereishis. Genesis. A New Translation with a Commentary anthologized from Talmudic, Midrashic and Rabbinic Sources*, New York, Mesorah Publ. 1977.
- Zoroastros, *Der kleine Pauly*, vol.V, 1561-62.
- J.Zumstein, *Der Prozess der Relecture in der johanneischen Literatur*, *New Testament Studies* 42 (1996), 394-411.
- J.Zumstein, *La rédaction finale de l'évangile de Jean (à l'exemple du chapitre 21)*, in J.-D.Kaestli-J.M.Poffet-J.Zumstein edd., *La communauté johannique et son histoire : la trajectoire de l'évangile de Jean aux deux premiers siècles* (Le monde de la Bible 20), Genève, Labor et Fides, 1990, 207-30.
- J.Zumstein, *Mémoire et relecture pascalle dans l'évangile selon Jean*, in J.Zumstein-D.Marguerat edd., *La mémoire et le temps. Mélanges offerts à Pierre Bonnard* (Le Monde de la Bible 23), Genève, Labor et Fides, 1991, 153-70.
- J.Zumstein, *Zur Geschichte des johanneischen Christentums*, *Theologische Literaturzeitung* 122 (1997), 417-28.
- L.Zunz, *Literaturgeschichte der Synagogen Poesie*, Hildesheim, G.Olms Verlagsbuchhandlung.

Indice

Introduzione	3
<i>L'importanza dei Perati</i>	6
<i>Nota sulle abbreviazioni</i>	7
Avvertenza	8
Questioni testuali	9
<i>La paternità dell'Elenchos</i>	10
<i>Questioni ippolitee</i>	11
Testo	14
Introduzione	14
Par.12	14
Par.13	19
Par.14	24
Par.15	29
Par.16,1-5	33
Par.16,6-16	35
Par.17,1-10	38
Par.17,11-13	42
Par 18	43
Parte esegetica	44
Il nome dei Perati	45
<i>I dati testuali</i>	46
<i>Le altre fonti-Clemente Alessandrino</i>	47
<i>Teodoreto</i>	47
<i>Origene</i>	48
<i>Le ipotesi degli studiosi</i>	48
<i>Le accezioni geografiche. Analisi della radice linguistica</i>	52
<i>L'ipotesi di Montserrat-Torrents</i>	53
<i>L'accezione nella Settanta e la tradizione derivatane</i>	54
<i>Giulio Africano</i>	54
<i>Origene</i>	55
<i>Eusebio</i>	56
<i>Giovanni Crisostomo</i>	57
<i>Teodoreto e la tradizione antiochena</i>	58
<i>La testimonianza – conferma di Giorgio Sincello</i>	59
<i>Il corrispondente ebraico ivri</i>	59
<i>Analisi della radice greca in Filone</i>	60
<i>Il passo chiave: De Migratione Abrahami 20</i>	62
<i>Conclusione</i>	63
<i>Appendice- Una variante nei targumim</i>	65
L'esegesi peratica. Materiali e principi ispiratori	68
<i>Il materiale esegetico del brano dei Perati</i>	68
<i>Caratteristiche generali dell'esegesi dei Perati-Il rovesciamento dell'Antico</i>	77
<i>Testamento</i>	
<i>L'allegoria</i>	79
<i>La prospettiva mitica anti-storica</i>	80
<i>Filone</i>	81
<i>Rapporti con l'esegesi giudaica e con il genere midrashico</i>	81
<i>La storia della salvezza secondo i Perati</i>	84
<i>Conclusioni preliminari</i>	85
<i>Ripartizione del materiale esegetico</i>	85
<i>I testimonia</i>	87
<i>I testimonia di ambito latino</i>	89

<i>Conclusione</i>	89
La Protesteegese. Caino	91
<i>Caino e la storia della sua interpretazione. Il testo dei Perati</i>	91
<i>Fonte biblica</i>	92
<i>Esegesi giudaica-la tradizione apocalittica della nascita di Caino da Samael</i>	92
<i>Caino il “radioso”</i>	94
<i>Il segno di Caino</i>	95
<i>L'associazione di Caino con la Pasqua</i>	95
<i>La diatriba targumica tra i due fratelli</i>	96
<i>La scomparsa di Abele dall'haggadah</i>	97
<i>Filone e Giuseppe Flavio</i>	97
<i>Il Nuovo Testamento</i>	98
<i>Il controverso Gv. 8,44</i>	99
<i>Le fonti cristiane dei primi secoli. L'associazione di Caino con la morte del Cristo</i>	101
<i>I Padri latini</i>	103
<i>I Padri greci</i>	104
<i>I Padri siriaci. Afraate, Ephrem e la versione siriana di Gv. 8,44</i>	106
<i>Altre fonti siriane</i>	108
<i>Gli gnostici</i>	109
<i>Fonti medievali</i>	112
<i>Motivi liturgici</i>	114
<i>Fonti islamiche</i>	114
<i>Iconografia</i>	115
<i>Il legame con i testimonia crucis: il carne di Commodiano</i>	116
<i>Conclusione</i>	118

Esaù e l'esegesi gnostica	120
<i>Il testo dei Perati</i>	120
<i>Bibbia</i>	121
<i>Fonti giudaiche. La lotta dei due gemelli prima della nascita</i>	123
<i>I crimini di Esaù e lo scontro con Nimrod</i>	124
<i>La benedizione di Isacco e la fuga di Giacobbe</i>	124
<i>Esaù e i goym</i>	125
<i>Filone e Giuseppe Flavio</i>	127
<i>Il Nuovo Testamento</i>	128
<i>Le fonti cristiane antiche – Le liste testimoniali</i>	129
<i>Esaù come capostipite di Edom</i>	130
<i>Esaù il “malvagio”</i>	131
<i>Il motivo di Esaù e dei due popoli</i>	131
<i>I Padri latini</i>	132
<i>I Padri greci</i>	135
<i>Gnostici</i>	135
<i>Cristianesimo medievale</i>	138
<i>Autori siriaci</i>	139
<i>Altre fonti</i>	141
<i>Iconografia</i>	141
<i>Conclusione</i>	141
Nimrod	143
<i>Fonte biblica</i>	143
<i>Fonti giudaiche-Filone</i>	144
<i>Fonti giudaiche- targumim e haggadah-Il confronto con Abramo</i>	145
<i>Fonti rabbiniche e targumiche- La relazione con Esaù ed il tema della veste</i>	146
<i>Fonti rabbiniche e targumiche- Il paragone con Zoroastro e la tematica astrologica</i>	147
<i>Cristiani</i>	148
<i>Tradizioni orientali</i>	150
<i>Gnostici</i>	153
<i>Fonti medievali</i>	153
<i>Fonti islamiche</i>	156
<i>Iconografia</i>	157
<i>Conclusione</i>	157
Storia di un brano di testimonia: Gen.30, 37-39, ovvero Giacobbe e l'“ingegneria genetica”	158
<i>L'interpretazione di Filone. La dottrina del Logos come sigillo.</i>	158
<i>L'esegesi giudaica relativa</i>	161
<i>ἄσθμος – ἐπίσθμος</i>	163
<i>Il motivo del sigillo</i>	166
<i>Conclusioni provvisorie</i>	168
<i>L'interpretazione battesimale</i>	169
<i>I due popoli</i>	170
<i>S.Agostino</i>	173
<i>Siriaci</i>	174
<i>Conclusione</i>	175
Il serpente di bronzo, i testimonia ligni et crucis, la Pasqua quartodecimana e i Perati	176
<i>Storia dell'esegesi del serpente di bronzo. Esegese giudaica-Il testo biblico</i>	176
<i>Il bastone-cobra di Mosé</i>	178
<i>La Settanta e l'esegesi qumranica</i>	179
<i>Sapienza 16,6-7</i>	179
<i>Targumim</i>	180
<i>Filone e l'associazione tra Num.21,8 e Gen.3,22</i>	180
<i>Giovanni 3,14</i>	181

<i>Esegesi rabbinica</i>	185
<i>La croce e il legno e i loro testimonia</i>	187
<i>Ignazio, Tr. 11,2</i>	187
<i>Paralipomeni di Geremia ed Oracoli Sibillini</i>	187
<i>Giustino, Iapol. 60</i>	188
<i>Barnaba 11-12</i>	188
<i>Ireneo, epid. 79</i>	189
<i>Ps.Ippolito, In sanctum Pascha 50-51</i>	189
<i>Tert. Marc. 3,18-19</i>	190
<i>Tert. Adv.Jud. 13,11-19</i>	190
<i>Cipriano, Test. 2,20-22</i>	190
<i>La realtà liturgica e teologica sullo sfondo dei testimonia</i>	191
<i>L'insieme testimoniale di Es. 12, Es.17, Num.21</i>	193
<i>Il riferimento al passaggio del Mar Rosso</i>	194
<i>La Pasqua e l'Esodo. I temi quartodecimani presenti nel testo peratico</i>	195
<i>Citazioni giovannee nel testo sui Perati</i>	197
<i>Le citazioni giovannee nel testo peratico</i>	197
<i>Conclusione</i>	213
Parte filosofico - dottrinale	216
La filosofia della setta ofitica dei Perati	217
<i>Lo gnosticismo e la sua componente platonica e filosofico-eclettica</i>	217
<i>L'enoteismo</i>	219
<i>Il contrasto tra Dio e materia. Dualismo</i>	222
<i>La teologia del Logos-la tradizione greca</i>	227
<i>Tradizione sapienziale giudaica</i>	228
<i>Filone</i>	229
<i>Giovanni</i>	230
<i>Gli Apologisti</i>	232
<i>Gli gnostici e la polimorfia del Logos</i>	235
<i>Il Logos spermatikòs e Giustino</i>	237
<i>Il Logos e Sophia</i>	240
<i>Origini del mito di Sophia e confusione con il Logos</i>	243
<i>Conclusione</i>	245
Il culto pagano del serpente	247
<i>L'animale ctonio ed igneo</i>	248
<i>Simbolo di fertilità</i>	251
<i>Simbolo di sapienza (poteri mantici)</i>	253
<i>Valore apotropaico</i>	255
<i>Animale della rinascita e dell'immortalità</i>	258
<i>L'animale che uccide, simbolo del male e del veleno. L'erpetologia antica</i>	259
<i>Il serpente nelle rappresentazioni artistiche e letterarie, tra Grecia e Roma</i>	261
<i>Diffusione del serpente nei culti misterici e nell'arte del II sec.</i>	265
<i>Il serpente della medicina ed il culto di Asclepio</i>	267
<i>Sabazio?</i>	284
<i>Il serpente Glicone</i>	288
<i>Conclusione</i>	292
Astrologia e Perati	294
<i>L'astrologia e i Perati</i>	294
<i>Astrologia e cultura pagana, specie nel II sec.</i>	294
<i>Determinismo nel pensiero classico</i>	295
<i>Giudaismo, cristianesimo e astrologia. Un rapporto da rivedere</i>	297
<i>L'ascesa dell'anima</i>	304
<i>Gnostici e determinismo</i>	308
<i>Gli eoni dei Perati</i>	309
<i>Il passo su Arato</i>	312
I Perati e i Misteri	319

<i>Culti misterici e gnosticismo</i>	319
<i>Distinzioni</i>	321
<i>Il testo Proasteioi di Ps.Hippocleides, 5,14. Premessa</i>	322
<i>L'inculturazione degli dei pagani nel pensiero giudaico-cristiano</i>	323
<i>Lo schema dei Proasteioi</i>	324
<i>Il Demiurgo e l'abisso acquatico sua dimora</i>	325
<i>Il Demiurgo gnostico e Kronos</i>	328
<i>L'origine giudaica del concetto di Demiurgo</i>	331
<i>Primi livelli, dell'acqua e del caos</i>	335
<i>Livello successivo dei pianeti</i>	336
<i>Livello dell'aria I</i>	337
<i>Livello dell'aria II</i>	337
<i>Livello del giorno e della notte</i>	338
<i>Livello del giorno</i>	339
<i>Livello del culto frigio</i>	340
<i>Livello dei misteri eleusini</i>	341
<i>Livello destro del fuoco</i>	343
<i>Livello sinistro del fuoco</i>	344
<i>Livello delle Moire</i>	345
<i>Livello di Eros</i>	346
<i>I Perati ed il sincretismo</i>	347
Enkratismo e sessualità sacra tra i Perati	350
<i>I Perati. Dati testuali</i>	351
<i>Status quaestionis. Le ipotesi di Albrile</i>	352
<i>Confutazione della tesi di Albrile</i>	353
<i>Paralleli con altri gruppi religiosi del II sec. Naasseni e Sethiani</i>	354
<i>Marcioniti</i>	354
<i>Un legame enkratita tra Asia Minore ed Egitto</i>	355
<i>L'enkrateia</i>	356
<i>La sfiducia platonica nel corpo</i>	358
<i>I precedenti giudaici dell'ascesi enkratita</i>	359
<i>Filone e la linea ascetica egiziana</i>	360
<i>La prospettiva biblica e cristiana</i>	362
<i>Gnosticismo- La panoramica di Williams</i>	363
<i>Determinismo?</i>	365
<i>Libertinismo</i>	365
<i>L'anatomia sessuale nel mondo antico</i>	369
<i>Riflessi della scienza contemporanea sullo gnosticismo</i>	373
<i>Basi mediche per l'enkrateia</i>	376
<i>Gli gnostici, le immagini sessuali e la conservazione dell'energia vitale.</i>	377
<i>Una sessualità sterile?</i>	378
<i>Lo sperma nella storia delle religioni. Il confronto con il tantrismo</i>	378
<i>Il serpente, simbolo di piacere e passione</i>	380
Conclusioni	382
Il serpente e la gnosi ofita	384
<i>Notizie gnostiche sul serpente, estranee alla gnosi ofita</i>	384
<i>L'articolo di J.-D.Kaestli</i>	386
<i>Gli Acta Iohannis</i>	386
<i>Gli scritti di Nag Hammadi. Ipotesi degli arconti</i>	387
<i>Origine del mondo</i>	387
<i>Apocrifo di Giovanni</i>	388
<i>Notizie eresologiche sulla gnosi ofita. Gli ignoti settari di Ireneo, haer. 1,30,15</i>	389
<i>Ps.Tertulliano</i>	390
<i>Clemente, Strom. 7,17,108,2</i>	391
<i>Gli Ofiti di Ireneo haer. 1,30,1-14</i>	391
<i>Origene Cels. 6,24-38</i>	396

<i>Epifanio haer. 37</i>	400
<i>Filastrio</i>	402
<i>Teodoreto, haer. 1,14</i>	403
<i>I Perati</i>	404
<i>Conclusioni</i>	407
Parte storico - sociale	411
Efeso e l'Asia Minore come patria dei Perati?	412
<i>Efeso. La città</i>	413
<i>La presenza di giudei</i>	414
<i>Scontro tra giudei e cristiani</i>	415
<i>La Chiesa di Efeso ed il Nuovo Testamento</i>	416
<i>I gruppi cristiani locali</i>	417
<i>Gnostici ed Asia Minore</i>	418
<i>Confronto tra i Perati e gli oppositori delle chiese microasiatiche</i>	418
I Perati e gli oppositori della I epistola giovannea	420
<i>Il problema della relazione dei Perati con i circoli giovannei</i>	420
<i>La storia della comunità giovannea</i>	421
<i>Il modello di R.Brown</i>	422
<i>Modelli simili</i>	423
<i>Critiche al modello di R.Brown</i>	423
<i>La crisi della Chiesa giovannea nella I epistola</i>	425
<i>Il ritratto fatto degli studiosi degli oppositori della IGv</i>	426
<i>Analisi del testo</i>	429
<i>Conclusione</i>	436
Nicolaiti	439
<i>I Perati e i Nicolaiti</i>	439
<i>Relazione tra Apocalisse e Vangelo giovanneo</i>	439
<i>Apocalisse e gnosticismo</i>	440
<i>Nicolaiti. Fonti bibliche</i>	440
<i>Epistola ad Efeso</i>	442
<i>Epistola di Pergamo</i>	442
<i>Epistola di Tiatira</i>	444
<i>Fonti eresologiche</i>	447
<i>Nicola sì o Nicola no?</i>	451
<i>Il nocciolo del problema</i>	453
<i>Nicolaiti e Perati</i>	461
Ignazio e i suoi oppositori	463
<i>La prospettiva classica: un solo gruppo</i>	463
<i>Due gruppi</i>	466
<i>Christine Trevett ed il terzo gruppo</i>	467
<i>La svolta metodologica di J.L.Sumney</i>	468
<i>Analisi dei testi</i>	470
<i>Conclusioni</i>	473
Egitto?	474
<i>Gl'inizi della Chiesa egiziana</i>	475
<i>I maestri gnostici in Egitto</i>	480
<i>La Asian-egyptian connection? (o asse Efeso-Alessandria)</i>	483

Inquadramento storico-sociale dei Perati	486
<i>La mancanza di istituzionalizzazione</i>	486
<i>La figura del filosofo itinerante e i fondatori delle sette gnostiche</i>	488
<i>La diffusione del movimento</i>	490
<i>La diatriba sulle origini dello gnosticismo: la teoria della « nebulosa » e la collocazione delle sue diverse componenti nel quadro peratico</i>	491
<i>Composizione sociale della setta</i>	494
<i>Del rapporto con Nag Hammadi</i>	496
Conclusioni	498
Bibliografia	500
<i>Opere di referenza enciclopediche</i>	501
<i>Edizioni impiegate</i>	502
<i>Saggi</i>	505
Indice	548