

UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI PARMA
DIPARTIMENTO DI FILOLOGIA CLASSICA E MEDIEVALE
DOTTORATO DI RICERCA IN FILOLOGIA GRECA E LATINA
XX CICLO

GUALTIERO ROTA

HIPP. *HAER.* 5, 10, 2 E L'INNOLOGIA NAASSENA

TESI DI DOTTORATO

Coordinatore
Chiar.mo Prof. Giuseppe Gilberto BIONDI

Tutor
Chiar.mo Prof. Giovanni TORTI

INDICE

ABBREVIAZIONI	7
BIBLIOGRAFIA	15
HIPP. HAER. 5, 10, 2	49
TRADUZIONE	51
COMMENTO	53
CAPITOLO PRIMO	207
Naa~ , la gnosi naassena e il serpente	207
1. <i>Cosmogonia</i>	217
2. <i>Soteriologia</i>	218
3. <i>Misteri e gnosi naassena</i>	219
4. <i>Il serpente</i>	219
4.1. <i>Serpente cosmico</i>	222
4.2. <i>Serpente simbolo e dispensatore di conoscenza</i>	225
CAPITOLO SECONDO	231
La dialettica liturgica	231
1. <i>Il Salmo dei Naasseni: alcune osservazioni finali</i>	231
2. <i>Conclusioni</i>	234
TESTI COPTI CITATI	239
INDEX LOCORUM	249
1. <i>Autori antichi</i>	249
2. <i>Passi biblici e gnostici</i>	261

ABBREVIAZIONI E SIGLE¹

NAG HAMMADI CODICES

I, 1	<i>Preghiera dell’Apostolo Paolo</i>	<i>Pr. Paul</i>
I, 2	<i>Apocrifo di Giacomo</i>	<i>Ap. Jas</i>
I, 3	<i>Vangelo di Verità</i>	<i>Gos. Truth</i>
I, 4	<i>Trattato sulla Resurrezione</i>	<i>Treat. Res.</i>
I, 5	<i>Trattato Tripartito</i>	<i>Tri. Trac.</i>
II, 1	<i>Apocrifo di Giovanni</i>	<i>Ap. John</i>
II, 2	<i>Vangelo di Tommaso</i>	<i>Gos. Thom.</i>
II, 3	<i>Vangelo di Filippo</i>	<i>Gos. Phil.</i>
II, 4	<i>Ipostasi degli Arconti</i>	<i>Hyp. Arch.</i>
II, 5	<i>Sull’Origine del Mondo</i>	<i>Orig. World</i>
II, 6	<i>Esegesi dell’Anima</i>	<i>Exeg. Soul</i>
II, 7	<i>Libro di Tommaso l’Antagonista</i>	<i>Thom. Cont.</i>
III, 1	<i>Apocrifo di Giovanni</i>	<i>Ap. John</i>
III, 2	<i>Vangelo degli Egiziani</i>	<i>Gos. Eg.</i>
III, 3	<i>Eugnosto il Benedetto</i>	<i>Eugnostos</i>
III, 4	<i>Sophia di Gesù Cristo</i>	<i>Soph. Jes. Chr.</i>
III, 5	<i>Dialogo del Salvatore</i>	<i>Dial. Sav.</i>

¹ Per le riviste sono state adottate le sigle dell’«Année Philologique». Sono state invece citate per esteso le riviste ivi non reperibili. La lista delle abbreviazioni dei testi contenuti nei *codices* di Nag Hammadi segue in generale le indicazioni fornite dal CGL.

IV, 1	<i>Apocrifo di Giovanni</i>	<i>Ap. John</i>
IV, 2	<i>Vangelo degli Egiziani</i>	<i>Gos. Eg.</i>
V, 1	<i>Eugnosto il Benedetto</i>	<i>Eugnostos</i>
V, 2	<i>Apocalisse di Paolo</i>	<i>Apoc. Paul</i>
V, 3	<i>(Prima) Apocalisse di Giacomo</i>	<i>1 Apoc. Jas</i>
V, 4	<i>(Seconda) Apocalisse di Giacomo</i>	<i>2 Apoc. Jas.</i>
V, 5	<i>Apocalisse di Adamo</i>	<i>Apoc. Adam</i>
VI, 1	<i>Atti di Pietro e dei Dodici Apostoli</i>	<i>A. Pet. 12 Ap.</i>
VI, 2	<i>Tuono: Intelletto Perfetto</i>	<i>Thund.</i>
VI, 3	<i>Autorevole Insegnamento</i>	<i>Auth. Teach.</i>
VI, 4	<i>Concetto del nostro Grande Potere</i>	<i>Great Pow.</i>
VI, 5	<i>Platone, Repubblica 588b-589b</i>	<i>Plato Rep.</i>
VI, 6	<i>Discorso sull'Ottavo e il Nono</i>	<i>Disc. 8-9</i>
VI, 7	<i>Pregghiera di Ringraziamento</i>	<i>Pr. Thanks.</i>
VI, 8	<i>Asclepio 21-29</i>	<i>Asclepius</i>
VII, 1	<i>Parafrasi di Shem</i>	<i>Paraph. Shem</i>
VII, 2	<i>Secondo Trattato del Grande Seth</i>	<i>Treat. Seth</i>
VII, 3	<i>Apocalisse di Pietro</i>	<i>Apoc. Pet.</i>
VII, 4	<i>Insegnamenti di Silvano</i>	<i>Teach. Silv.</i>
VII, 5	<i>Tre Stele di Seth</i>	<i>Steles Seth</i>
VIII, 1	<i>Zostriano</i>	<i>Zost.</i>
VIII, 2	<i>Lettera di Pietro a Filippo</i>	<i>Ep. Pet. Phil.</i>
IX, 1	<i>Melchisedek</i>	<i>Melch.</i>

IX, 2	<i>Pensiero di Norea</i>	<i>Norea</i>
IX, 3	<i>Testimonianza di Verità</i>	<i>Testim. Truth</i>
X	<i>Marsanes</i>	<i>Marsanes</i>
XI, 1	<i>Interpretazione della Conoscenza</i>	<i>Interp. Know.</i>
XI, 2	<i>Esposizione Valentiniana</i>	<i>Val. Exp.</i>
XI, 2a	<i>Sull'Unzione</i>	<i>On Anoint.</i>
XI, 2b	<i>Sul Battesimo A</i>	<i>On Bap. A</i>
XI, 2c	<i>Sul Battesimo B</i>	<i>On Bap. B</i>
XI, 2d	<i>Sull'Eucaristia A</i>	<i>On Euch. A</i>
XI, 2e	<i>Sull'Eucaristia B</i>	<i>On Euch. B</i>
XI, 3	<i>Allogeno</i>	<i>Allogenes</i>
XI, 4	<i>Hypsiphron</i>	<i>Hypsiph.</i>
XII, 1	<i>Sexti Sententiae</i>	<i>Sent. Sextus</i>
XII, 2	<i>Vangelo di Verità</i>	<i>Gosp. Truth</i>
XII, 3	<i>Frammenti</i>	<i>Frm.</i>
XIII, 1	<i>Protennoia Triforme</i>	<i>Trim. Prot.</i>
XIII, 2	<i>Sull'Origine del Mondo</i>	<i>Orig. World</i>

BEROLINENSIS GNOSTICUS 8502

BG, 1	<i>Vangelo di Maria</i>	<i>Gos. Mary</i>
BG, 2	<i>Apocrifo di Giovanni</i>	<i>Ap. John</i>
BG, 3	<i>Sophia di Gesù Cristo</i>	<i>Soph. Jes. Chr.</i>
BG, 4	<i>Atti di Pietro</i>	<i>Act. Pet.</i>

RACCOLTE E LESSICI

- AGC *Anthologia Graeca Carminum Christianorum*, adornav. W. Christ et M. Paranikas, Lipsiae 1871
- BG *Berolinensis Gnosticus. Die gnostischen Schriften des koptischen Papyrus Berolinensis 8502*. Hrsg., übers. und bearb. von W.C. Till, 2., erw. Aufl., bearb. von Hans-Martin Schenke, Berlin 1972²
- CGL *The Coptic gnostic library: a complete edition of the Nag Hammadi codices*, ed. with Engl. transl., introd., and notes, published under the auspices of the Institute for Antiquity and Christianity, gen. ed. J.M. Robinson, Leiden-Boston-Köln 2000
- DELG *Dictionnaire étymologique de la langue grecque: histoire des mots*, par P. Chantraine, avec un *Supplément*, sous la direction de A. Blanc, Ch. de Lamberterie, J.-L. Perpillou, Paris 1992²
- DENT *Dizionario esegetico del Nuovo Testamento*, I-II, ed. it. a cura di O. Soffritti, Brescia 1995-1998
- DLCA *Dizionario di letteratura cristiana antica*, ed. it. a cura di C. Noce, Roma – Città del Vaticano 2006

- EWNT *Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, I-III, hrsg. von H. Balz und G. Schneider, Stuttgart-Berlin-Köln-Mainz-Kohlhammer 1992²
- FPG *Fragmenta philosophorum graecorum*, I-III, coll. rec. vert. annotat. et proleg. illustr. indic. instr. F.A. Mullach, Parisiis 1860-1881
- FGrHist *Die Fragmente der griechischen Historiker*, I-III/1-15, von F. Jacoby, Berlin 1923-1958, IV, ed. by G. Schepens, Leiden-Boston-Köln 1998-, Indexes of parts I-III, by P. Bonnechere, Leiden-Boston-Köln 1999
- GCS *Die Griechischen Christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte*, Leipzig 1897-
- GLNT *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, ed. it. a cura di F. Montagnini - G. Scarpato - O. Soffritti, Brescia 1963-1988
- GVI *Griechische Vers-Inschriften*, ed. W. Peek, Berlin 1955-
- Lampe *A Patristic Greek lexicon*, ed. by G.W.H. Lampe, Oxford 1961
- LSJ⁹ *A Greek-English lexicon*, compil. by H.G. Liddell and R. Scott, rev. and augm. throughout by H.S. Jones with the assist. of R. McKenzie and with the co-operation of many scholars, Oxford 1940⁹, with a rev. *Supplement* ed. by P.G.W. Glare, with the assistance of A.A. Thompson, Oxford 1996

NHC	<i>Nag Hammadi Codex</i>
NHLibEng	<i>The Nag Hammadi Library in English</i> , gen. ed. J.M. Robinson, San Francisco 1990 ³
NHMS	<i>Nag Hammadi and Manichaeae studies</i> , XXX-, Leiden 1994-
NHS	<i>Nag Hammadi Studies</i> , I-, Leiden 1971-
PG	<i>Patrologiae cursus completus, omnium SS. Patrum, Doctorum Scriptorumque ecclesiasticorum. Series Graeca</i> , accur. J.-P. Migne, Paris 1857-66
PTS	<i>Patristische Texte und Studien</i> , Berlin-New York 1964-
SCh	<i>Sources Chrétiennes</i> , Paris 1943-
SGM	<i>Sources Gnostiques et Manichéennes</i> , Paris 1984-
SVF	<i>Stoicorum veterum fragmenta</i> , I-IV, coll. I. ab Arnim, Lipsiae 1903-24
ThGL	<i>Thesaurus Graecae linguae</i> , ab H. Stephano constructus, post ed. angl. novis additam. auctum, ordineque alphabet. digest. tertio ed. C. Benedictus Hase, G. Dindorfius et L. Dindorfius, I-VIII, Parisiis 1831-65 (= I-IX, Graz 1954)

ThLL *Thesaurus linguae Latinae*, I-X/2, 5 (*a-praepotens*) Lipsiae
1900-

ThWNT *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, hrsg. von G.
Kittel, in Verb. mit O. Bauernfeind ... et al., V-X hrsg von G.
Friedrich, Stuttgart 1933-1979

Edizioni di riferimento²

Clements Alexandrinus, II. *Stromata, Buch I-VI*, hrsg. von O. Stählin, Leipzig
1906, GCS 15

III. *Stromata, Buch VII-VIII. Excerpta ex Theodoto.
Eclogae prophetae. Quis dives salvetur. Fragmente*,
hrsg. von O. Stählin, Leipzig 1909, GCS 17

Epiphanius, *Ancoratus und Panarion, Haer.* 1-33, hrsg. von K. Holl,
Leipzig 1915, GCS 25

Iustinus, *Iustini Martyris Apologiae pro Christianis*, ed. by M.
Marcovich, Berlin-NewYork 1994, PTS 38

Hippolytus, *Origenis Philosophumena sive Omnium haeresium refutatio*, e
codice Parisino nunc primum edidit E. Miller, Oxonii 1851.

*S. Hippolyti episcopi et martyris Refutationis omnium
haeresium librorum decem quae supersunt. Recensuerunt,*

² Si indicano qui le edizioni di riferimento dei testi maggiormente consultati.

Latine verterunt, notas adiecerunt Lud. Duncker et F.G. Schneidewin, professores Gottingenses, Gottingae 1859.

Philosophumena sive Haeresium omnium confutatio, opus Origeni adscriptum, e cod. Paris. productum recensuit, Latine vertit, notis variorum suisque instruxit, prolegomenis et indicibus auxit P. Cruice, Parisiis 1860.

Refutatio omnium haeresium, hrsg. von P. Wendland, Leipzig 1916, GCS 26

Refutatio omnium haeresium, ed. by M. Marcovich, Berlin-NewYork 1986, PTS 25

Irenaeus, *Adversus Haereses*, par Adelin Rousseau et L. Doutreleau, Paris 1979, SCh 264

Origenes, *Commentarii in evangelium Ioannis 1-5*, par C. Blanc, Paris 1996, SCh 120bis

Commentarii in evangelium Ioannis 13, par C. Blanc, Paris 1975, SCh 222

Commentarii in evangelium Ioannis 19-20, par C. Blanc, Paris 1982, SCh 290

Contra Celsum 3-4, par M. Borret, Paris 1968, SCh 136

Contra Celsum 5-6, par M. Borret, Paris 1969, SCh 147

BIBLIOGRAFIA

ABRAMOWSKI 2000 (1988)

L. Abramowski, *Female figures in the gnostic Sondergut in Hippolytus's Refutatio*, in K. L. King (ed.), *Images of the Feminine...*, pp. 136-152

ALAND 1978

B. Aland (ed.), *Gnosis: Festschrift für Hans Jonas*, Göttingen 1978

ALLBERRY 1938

C.R.C. Allberry, *A Manichaean Psalm-book. Part II*, Stuttgart 1938

ARMSTRONG 1978

A.H. Armstrong, *Gnosis and greek philosophy*, in B. Aland (ed.), *Gnosis: Festschrift...*, pp. 87-124

AVI-YONAH 1975

M. Avi-Yonah, *Ancient Mosaics*, London 1975

BAUER 1979 (1964²)

M. Bauer, *Orthodoxy and Heresy in Earliest Christianity*, ed. ing. a cura di R. A. Kraft e G. Krodel, Philadelphia 1979 (rist. anast. dell'ed. Tübingen 1964²)

BETZ 1986

H.D. Betz, *The Greek Magical Papyri in Translation, Including the Demotic Spells*, Chicago 1986

BERGER 1998

K. Berger, *s. v. cairw*, in *DENT II*, Brescia 1998, coll. 1863-1866 (= *EWNT III*, 1992², pp. 1079-1083)

BERGMAN 1972

J. Bergman et al. (ed.), *Ex Orbe Religionum*: "Studia Geo Widengren, XXIV mense apr. MCMLXXII quo die lustra tredecim feliciter explevit oblata ab collegis, discipulis, amicis, collegae magistro amico congratulantibus", Leiden 1972

BERNABÉ 1998

A. Bernabé, *Platone e l'Orfismo*, in G. Sfameni Gasparro (ed.), *Destino e Salvezza...*, pp. 37-97

BERTRAND 1975

D.A. Bertrand, *Paraphrase de Sem et Paraphrase de Seth*, in J.-É. Ménard (ed.), *Les textes de Nag Hammadi...*, pp. 146-157

BIANCHI 1961

U. Bianchi, *Le dualisme en histoire des religions*, «RHR» 159, pp. 1-46

BIANCHI 1970 a

U. Bianchi (ed.), *Le Origini dello Gnosticismo*. “Colloquio di Messina 13-18 Aprile 1966”. Testi e discussioni pubblicati a cura di Ugo Bianchi, Leiden 1970

BIANCHI 1970 b

U. Bianchi, *Le Problème des Origines du Gnosticisme*, in U. Bianchi (ed.), *Le Origini dello Gnosticismo...*, pp. 1-27

BIANCHI 1970 c

U. Bianchi, *Perspectives de la Recherche sur les Origines du Gnosticisme*, in U. Bianchi (ed.), *Le Origini dello Gnosticismo...*, pp. 716-746

BIANCHI 1977

U. Bianchi, *A propos de quelques discussions récentes sur la terminologie, la définition et la méthode de l'étude du gnosticisme*, in G. Widengren (ed.), *Proceedings of the International Colloquium on Gnosticism...*, pp. 16-26

BIANCHI 1988

U. Bianchi, *Zoroastrian elements in Manichaeism, the question of evil substance*, in P. Bryder (ed.), *Manichaean Studies...*, pp. 13-18

BIANCHI 1995

U. Bianchi, *Il cristianesimo e le origini dello gnosticismo*, «Cassiodorus» 1, 1995, pp. 137-149

BLASS-DEBRUNNER 1982

Blass-Debrunner, *Grammatica del greco del Nuovo Testamento*, ed. it. a cura di G. Pisi, Brescia 1982 (ed. or. Göttingen 1976¹⁴, rev. a cura di F. Rehkopf)

BÖHLIG 1970

A. Böhlig, *Der jüdische und judenchristliche Hintergrund in gnostischen Texten von Nag Hammadi*, in U. Bianchi (ed.), *Le Origini dello Gnosticismo...*, pp. 109-140

BONNEFOY 1989

Y. Bonnefoy, *Dizionario delle mitologie e delle religioni*, I-III, ed. it. a cura di I. Sordi, Milano 1989 (ed. or. Paris 1981)

BORGES 2006

J.L. Borges, *Il libro degli esseri immaginari*, ed. it. a cura di T. Scarano, Milano 2006 (ed. or. Buenos Aires 1967)

BØRRESEN 1995

K.E. Børresen (ed.), *The Image of God: Gender Models in Judeo-Christian Tradition*, Minneapolis 1995

BORSCH 1970

F.H. Borsch, *The Christian and Gnostic Son of Man*, London 1970

BOS 2002

A.P. Bos, 'Aristotelian' and 'Platonic' dualism in Hellenistic and early Christian philosophy and in Gnosticism, «VChr» 56, 2002, pp. 273-291

BRENT 1995

A. Brent, *Hippolytus and the Roman Church in the Third Century. Communities in Tension Before the Emergence of a Monarch-Bishop*, Leiden-New York-Köln 1995

BRISSON 1997

L. Brisson, *Le sexe incertain. Androgynie et hermaphroditisme dans l'Antiquité gréco-romaine*, Paris 1997

BRUNS 2006

P. Bruns, s. v. *Naasseni*, in *DLCA*, Roma 2006, p. 619

BRYDER 1988

P. Bryder (ed.), *Manichaeic Studies*. «Proceedings of the First International Conference on Manichaeism, August 5-9, 1987, Department of History of Religions, Lund University», Lund 1988

BÜCHSEL 1966

F. Büchsel, *s. v. ginomai, genesi-*, in *GLNT II*, Brescia 1966, coll. 441-449 (= *ThWNT I*, 1935, pp. 680-683)

BÜCHSEL 1969

F. Büchsel, *s. v. krinw*, in *GLNT V*, Brescia 1969, coll. 1021-1076 (= *ThWNT III*, 1938, pp. 920-942)

BULTMANN 1966

R. Bultmann, *s. v. ginwskw, gnwsi-*, in *GLNT II*, Brescia 1966, coll. 461-530 (= *ThWNT I*, 1935, pp. 688-715)

BULTMANN 1968

R. Bultmann, *s. v. qanato-*, in *GLNT IV*, Brescia 1968, coll. 159-196 (= *ThWNT III*, 1938, pp. 8-21)

BURZACCHINI 2005 (1977)

E. Degani, G. Burzacchini, *Lirici greci*, Bologna 2005 (rist. anast. dell'ed. Firenze 1977, con agg. bibl. a cura di M. Magnani)

BUSSE 1995

U. Busse, *s. v. diercomai*, in *DENT I*, Brescia 1995, coll. 853-855 (= *EWNT I*, 1992², pp. 776-778)

CARCOPINO 1956

J. Carcopino, *De Pythagore aux Apôtres: études sur la conversion du monde romain*, Paris 1956

CASADIO 1997

G. Casadio, *Vie gnostiche all'immortalità*, Brescia 1997

CASEY 1926

R.P. Casey, *Naassenes and Ophites*, «JThS» 27, 1926, pp. 374-387

CASSIDY 2001

W. Cassidy (ed.), *Retrofitting Syncretism?*, Alfred, NY, 2001

CASSON 1984

L. Casson, *The sea route to India: Periplus maris Erythraei* 57, «CQ» 34, 1984, pp. 473-479

CHANTRY 1999

M. Chantry, *Scholia vetera in Aristophanis Ranas*, Groningen 1999

CONZE 1956

E. Conze, *Buddhist Meditation*, London 1956

CONZE 1962

E. Conze, *The Gilgit Manuscript of the Astādaśasāhasrikāprajñāpāramitā. Chapters 55 to 70 Corresponding to the 5th Abhisamaya*, Roma 1962

CONZE 1970

E. Conze, *Buddhism and gnosis*, in U. Bianchi (ed.), *Le Origini dello Gnosticismo...*, pp. 651-667

CONZELMANN 1988

H. Conzelmann, s. v. *cairw*, in *GLNT* XV, Brescia 1988, coll. 493-527 (= *ThWNT* IX, 1973, pp. 350-362)

COOPER 1997

J.C. Cooper, *Dizionario degli animali mitologici e simbolici*, trad. it. a cura di L. Perria, Vicenza 1997 (ed. or. London 1995)

CORNELIS 1961

E.M.J.M. Cornélis, *Quelques éléments pour une comparaison entre l'Évangile de Thomas et la notice d'Hippolyte sur les Naassènes*, «VChr» 15, 1961, pp. 83-104

CRINITI 1999

N. Criniti, *Imbecillus sexus. Le donne nell'Italia antica*, Brescia 1999

CULLMANN – MENOUD 1950

O. Cullmann – P. Ménoud (ed.), *Aux sources de la tradition chrétienne. "Mélanges offerts à Maurice Goguel à l'occasion de son soixante-dixième anniversaire"*, Neuchâtel 1950

CURTI 1977

C. Curti, *Osservazioni su un passo dell'Elenchos*, in *Ricerche su Ippolito*, Roma 1977, pp. 89-95

DAVIES 1953

W.D. Davies, 'Knowledge' in the Dead Sea Scrolls and Matthew 11: 25-30, «HThR» 46, 1953, pp. 129-139

DECONICK 2001

A.D. DeConick, *The true mysteries. Sacramentalism in the Gospel of Philip*, «VChr» 55, 2001, pp. 225-261

DEGANI 2001

E. Degani, *AIWN*, Bologna 2001

DI BERARDINO 1983-1984

A. Di Berardino (ed.), *Dizionario patristico e di antichità cristiane*, Casale Monferrato 1983-1984

DIHLE 1988

A. Dihle, s. v. *yuchj* in *GLNT XV*, Brescia 1988, coll. 1161-1188; coll. 1225-1235; coll. 1291-1297 (= *ThWNT IX*, 1973, pp. 603-614; pp. 629-633; pp. 657-659)

DILLON 1980

J. Dillon, *The Descent of the soul in middle Platonic and gnostic theory*, in B. Layton (ed.), *The Rediscovery of Gnosticism...*, Leiden 1980, pp. 357- 364

DRIJVERS 1968

H.J.W. Drijvers, *The origins of gnosticism as a religious and historical problem*, «Nederlands Theologisch Tijdschrift» 22, 1968, pp. 321-351

DODDS 1988

E.R. Dodds, *Pagani e cristiani in un'epoca di angoscia: aspetti dell'esperienza religiosa da Marco Aurelio a Costantino*, trad. it. a cura di G. Lanata, Scandicci 1988 (ed. or. New York 1970)

DONÀ 2003

C. Donà, *Per le vie dell'altro mondo. L'animale guida e il mito del viaggio*, Catanzaro 2003

DORESSE 1958

J. Doresse, *Les livres secrets des gnostiques d'Égypte*, Paris 1958

DROWER 1959

E.S. Drower, *The Canonical Book of the Mandaean*, Leiden 1959

EDWARDS 1996

M.J. Edwards, *The naming of the Naassenes: Hippolytus, Refutatio V. 6-10 as hieros logos*, «ZPE» 112, 1996, pp. 74-80

EGLI 1993

H. Egli, *Il simbolo del serpente*, trad. it. a cura di M. Fragiaco, Genova 1993 (ed. or. Olten 1982)

ELIADE 1999

M. Eliade, *Trattato di storia delle religioni*, ed. it. a cura di P. Angelini, Torino 1999 (ed. or. Paris 1948)

ELSAS 1994

C. Elsas et al. (ed.), *Tradition und Translation: zum Problem der interkulturellen Übersetzbarkeit religiöser Phänomene*. "Festschrift für Carsten Colpe zum 65. Geburtstag", Berlin-New York 1994

ELZE 1974

M. Elze, *Häresie und Einheit der Kirche im 2. Jahrhundert*, «Zeitschrift für Theologie und Kirche» 71, 1974, pp. 389-409

ESPOSITO 2005

E. Esposito, *Il Fragmentum Grenfellianum (P. Dryton 50). Introduzione, testo critico, traduzione e commento*, Bologna 2005

FESTUGIERE 1949

A.J. Festugière, *Le sens philosophique du mot ΑΙΩΝ. À propos d'Aristote, De caelo I, 9*, «PP» 4, 1949, pp. 172-189

FESTUGIERE 1950

A.J. Festugière, *Cadre de la mystique Hellénistique*, in O. Cullman - P. Ménéoud (ed.), *Aux sources de la tradition chrétienne...*, pp. 74-85

FESTUGIERE 1954

- A.J. Festugière, *La révélation d'Hermès Trismégiste*, Paris 1954
- FICHTNER 1974
- J. Fichtner, s. v. *offi-*, in *GLNT IX*, Brescia 1974, coll. 42-49 (= *ThWNT V*, 1954, pp. 572-575)
- FILORAMO 1980
- G. Filoramo, *Luce e gnosi. Saggio sull'illuminazione nello gnosticismo*, Roma 1980
- FILORAMO 1983
- G. Filoramo, *L'attesa della fine. Storia della gnosi*, Bari 1983
- FILORAMO 1990
- G. Filoramo, *Il risveglio della gnosi ovvero diventare Dio*, Roma-Bari 1990
- FILORAMO – MASSENZIO – RAVERI – SCARPI 1999³
- G. Filoramo – M. Massenzio – M. Raveri – P. Scarpi, *Manuale di storia delle religioni*, Roma-Bari 1999³
- FILORAMO 1999³
- G. Filoramo, *Religioni dualiste*, in G. Filoramo et al., *Manuale di storia delle religioni...*, pp. 271-287
- FITZER 1981
- G. Fitzer, s. v. *sfragis*, in *GLNT XIII*, Brescia 1981, coll. 377-418 (= *ThWNT VII*, 1964, pp. 939-954)
- FOERSTER 1968
- W. Foerster, s. v. *Ihsou-*, in *GLNT IV*, Brescia 1968, coll. 909-934 (= *ThWNT III*, 1938, pp. 284-294)
- FOERSTER 1972
- W. Foerster, *Gnosis. A Selection of Gnostic Texts. I. Patristic Evidence*, ed. ingl. a cura di R. McL. Wilson, Oxford 1972 (ed. or. Zürich 1969)
- FOSSUM 1999
- J. Fossum, *The myth of the eternal rebirth. Critical notes on G. W. Bowersock, Hellenism in late antiquity*, «VChr» 53, 1999, pp. 305-315
- FRICKEL 1977

- J. Frickel, *Contraddizioni nelle opere e nella persona di Ippolito di Roma*, in *Ricerche su Ippolito*, Roma 1977, pp. 137-149
- FRICKEL 1988
- J. Frickel, *Das Dunkel um Hippolyt von Rom. Ein Lösungsversuch: die Schriften Elenchos und Contra Noëtum*, Graz 1988
- FRICKEL 1989
- J. Frickel, *Ippolito di Roma, scrittore e martire*, in *Nuove ricerche su Ippolito*, Roma 1989, pp. 23-41
- FRIEDLÄNDER 1972 (1898)
- M. Friedländer, *Der Vorchristliche jüdische Gnosticismus*, Westmead-Farnborough 1972 (rist. anast. dell'ed. Göttingen 1898)
- GHEERBRANT 2005⁶
- J. Chevalier - A. Gheerbrant, *Dizionario dei simboli*, I-II, ed. it. a cura di I. Sordi, Milano 2005⁶ (ed. or. Paris 1969)
- GIANNOTTO 1984
- C. Giannotto, s. v. *Ofiti - Naasseni*, in A. Di Berardino (ed.), *Dizionario patristico...*, II, pp. 2458-2460
- GIUFFRÉ SCIBONA 1998
- C. Giuffré Scibona, *Caratteri del mondo divino e tipologia dei sistemi gnostici*, in G. Sfamini Gasparro (ed.), *Destino e Salvezza...*, pp. 187-197
- GNOLI 1965
- G. Gnoli, *Lo stato di 'maga'*, «Annali dell'Istituto Universitario Orientale di Napoli», N. S., 15, 1965, pp. 105-117
- GNOLI 1970
- G. Gnoli, *La gnosi iranica. Per una impostazione nuova del problema*, in U. Bianchi (ed.), *Le Origini dello Gnosticismo...*, pp. 281-290
- GNOLI 2003
- G. Gnoli, *Il Manicheismo*, I, Milano 2003
- GNOLI 1976
- R. Gnoli, *Bhagavadgītā*, Torino 1976

GOOD 2000 (1988)

D.J. Good, *Gender and generation: observations on coptic terminology, with particular attention to Valentinian texts*, in K. L. King (ed.), *Images of the Feminine...*, pp. 23-40

GOW 1952²

A.S.F. Gow, *Theocritus*, I-II, Cambridge 1952²

GRANT 1959

R.M. Grant, *Notes on the Gospel of Thomas*, «VChr» 13, 1959, 170-180

GRUNDMANN 1968

W. Grundmann, s. v. *kakoꝛ*, *kakia*, in *GLNT IV*, Brescia 1968, coll. 1401-1445 (= *ThWNT III*, 1938, pp. 470-485)

GUARDUCCI 1977

M. Guarducci, *La statua di «Sant'Ippolito»*, in *Ricerche su Ippolito*, Roma 1977, pp. 17-30

GUARDUCCI 1978

M. Guarducci, *Le iscrizioni della statua di «Sant'Ippolito»*, in M. Guarducci, *Epigrafia Greca, IV. Epigrafì sacre pagane e cristiane*, Roma 1978, pp. 535-545

HAARDT 1971

R. Haardt, *Gnosis. Character and testimony*, trad. ingl. a cura di J. F. Hendry, Leiden 1971 (ed. or. Salzburg 1967)

HACKENBERG 1995

W. Hackenberg, s. v. *ginomai*, in *DENT I*, Brescia 1995, coll. 652-654 (= *EWNT I*, 1992², pp. 594-596)

HANEGRAAFF 2005

W.J. Hanegraaff (ed.), *Dictionary of Gnosis & Western Esotericism*, I-II, Leiden 2005

HANNAH 1999

D.D. Hannah, *The Ascension of Isaiah and docetic Christology*, «VChr» 53, 1999, pp. 165-196

HARNACK 1964 (1909⁴)

A. Harnack, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, Darmstadt 1964 (rist. anast. dell'ed. Tübingen 1909⁴)

HEDRICK - HODGSON 1986

C.W. Hedrick – R. Hodgson (ed.), *Nag Hammadi, Gnosticism, and Early Christianity*, Peabody, Mass. 1986

HEITSCH 1963

E. Heitsch, *Die griechischen Dichterfragmente der römischen Kaiserzeit*, I-II, Göttingen 1963-1964

HERZHOFF 1973

B. Herzhoff, *Zwei gnostische Psalmen*, Bonn 1973

HILGENFELD 1884

A. Hilgenfeld, *Die Ketzergeschichte des Urchristenthums*, Leipzig 1884

HODGES 1997

H.J. Hodges, *Gnostic liberation from astrological determinism: Hipparchan "trepidation" and the breaking of fate*, «VChr» 51, 1997, pp. 359-373

HOLTZ 1995

T. Holtz, s. v. *aijwn*, in *DENT I*, Brescia 1995, coll. 116-122 (= *EWNT I*, 1992², pp. 105-111)

HORSLEY 1976

R.A. Horsley, *Pneumatikos vs. Psychikos. Distinctions of spiritual status among the Corinthians*, «HThR» 69, 1976, pp. 269-288

HORSLEY 1980

R.A. Horsley, *Gnosis in Corinth: 1 Corinthians 8. 1-16*, «NTS» 27, 1980, pp. 33-51

HOUSSIAU 1989

A. Houssiau, *I riti dell'iniziazione cristiana*, in J. Ries (ed.), *I riti di iniziazione*, pp. 205-215

IACOPINO 1999

G. Iacopino, *Alcuni aspetti dell'escatologia gnostica nei testi non-valentiniani*, «AnnSE» 16/1, 1999, pp. 141-159

JAINI 1977

P.S. Jaini, *Prajñāāand dr̥ṣṭi in the Vaibhāsika Abhidharma*, in L. Lancaster (ed.), *Prajñāpāramitāāand related systems...*, pp. 403-412

JONAS 1964³

H. Jonas, *Gnosis und spätantiker Geist, I. Die mythologische Gnosis*, Göttingen 1964³

JONAS 1970

H. Jonas, *Delimitation of the gnostic phenomenon – typological and historical*, in U. Bianchi (ed.), *Le Origini dello Gnosticismo...*, pp. 90-108

JONAS 2002

H. Jonas, *Lo gnosticismo*, ed. it. a cura di R. Farina, Torino 2002 (ed. or. Boston 1963²)

KAESTLI 1982

J. Kaestli, *L'interprétation du serpent de Genèse 3 dans quelques textes Gnostiques et la question de la gnose 'Ophite'*, in J. Ries (ed.), *Gnosticisme et monde Hellénistique...*, pp. 116-130

KEHL 1972

A. Kehl, *Beiträge zum Verständnis einiger gnostischer und frühchristlicher Psalmen und Hymnen*, «JbAC» 15, 1972, pp. 92-119

KING 1993

K.L. King, *Is There Such a Thing as Gnosticism?* “Paper presented at the American Academy of Religion/Society of Biblical Literature Annual Meetings”, Washington, D. C., November 20-23, 1993

KING 1994

K.L. King, *Translating history: reframing gnosticism in postmodernity*, in C. Elsas et al. (ed.), *Tradition und Translation...*, pp. 264-267

KING 2000 (1988)

K.L. King (ed.), *Images of the Feminine in Gnosticism*, Harrisburg 2000 (rist. anast. dell'ed. Philadelphia 1988)

KING 2001

K.L. King, *The politics of syncretism and the problem of defining gnosticism*, in W. Cassidy (ed.), *Retrofitting syncretism?*, Alfred, NY 2001, pp. 461-479

KING 2005 (2003)

K.L. King, *What is Gnosticism?*, Cambridge, Mass. 2005 (rist. anast. dell'ed. Cambridge, Mass. 2003)

KINGSLEY 1995

P. Kingsley, *Ancient Philosophy, Mystery, and Magic. Empedocles and Pythagorean Tradition*, Oxford 1995

KIRK 1985

G.S. Kirk, *The Iliad. A Commentary*, I, Cambridge 1985

KLIJN 1970

A.F.J. Klijn, *Early Syriac Christianity – Gnostic?*, in U. Bianchi (ed.), *Le Origini dello Gnosticismo...*, pp. 575-579

KLIJN 1977

A.F.J. Klijn, *Seth in Jewish, Christian and Gnostic Literature*, Leiden 1977

KLIJN 1986

A.F.J. Klijn, *Jewish Christianity in Egypt*, in B. A. Pearson - J. E. Goehring (ed.), *The Roots of Egyptian Christianity...*, pp. 161-175

KOSCHORKE 1975

K. Koschorke, *Hippolyt's Ketzerbekämpfung und Polemik gegen die Gnostiker: e. tendenzkrit. Unters. seiner "Refutatio omnium haeresium"*, Wiesbaden 1975

KRAUSE 1972

M. Krause (ed.), *Essays on the Nag Hammadi Texts in Honour of Alexander Böhlig*, Leiden 1972

KRAUSE 1975

M. Krause (ed.), *Essays on the Nag Hammadi Texts in Honour of Pahor Labib*, Leiden 1975

KRAUSE 1977

M. Krause (ed.), *Gnosis and Gnosticism*. “Papers read at the Seventh International Conference on Patristic Studies, Oxford, September 8th-13th 1975”, Leiden 1977

KRAUSE 1981

M. Krause (ed.), *Gnosis and Gnosticism*. “Papers read at the Eighth International Conference on Patristic Studies, Oxford, September 3rd-8th 1979”, Leiden 1981

LAMOTTE 1953

E. Lamotte, *Les premières relations entre l’Inde et l’Occident*, in «NClío» 5, 1953, pp. 83-119

LANCASTER 1977

L. Lancaster (ed.), *Prajñāpāramitā and Related Systems: Studies in Honor of Edward Conze*, Berkeley 1977

LANCELOTTI 2000

M.G. Lancellotti, *The Naassenes. A Gnostic Identity among Judaism, Christianity, Classical and Ancient Near Eastern Traditions*, Münster 2000

LANCELOTTI 2002

M.G. Lancellotti, *Attis. Between Myth and History: King, Priest and God*, Leiden-Boston-Köln 2002

LANCELOTTI 2005

M.G. Lancellotti, *s. v. Hymns and Prayers (Gnostic and Hermetic)*, in W. J. Hanegraaff (ed.), *Dictionary of Gnosis...*, I, pp. 580-586

LANTSCHOOT 1950

A.V. Lantschoot, *À propos du Physiologus*, in M. Malinine (ed.), *Coptic Studies in Honor...*, pp. 339-363

LARSSON 1995

- E. Larsson, s. v. *zhthma*, in *DENT* I, Brescia 1995, coll. 1511-1514 (= *EWNT* II, 1992², pp. 253-256)
- LATACZ 2000
- J. Latacz, *Homers Ilias. Gesamtkommentar*, I, München-Leipzig 2000
- LATTKE 1995
- M. Lattke, s. v. *kakor*, in *DENT* I, Brescia 1995, coll. 1878-1881 (= *EWNT* I, 1992², pp. 587-589)
- LAYTON 1980
- B. Layton (ed.), *The Rediscovery of Gnosticism*. "Proceedings of the International Conference on Gnosticism at Yale, New Haven, Connecticut, March 28-31, 1978". I: *The School of Valentinus*, Leiden 1980
- LAYTON 1981
- 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 1981
- LEISEGANG 1985⁵
- H. Leisegang, *Die Gnosis*, Stuttgart 1985⁵
- LEVI 1944
- D. Levi, *Aion*, «Hesperia» 13, 1944, pp. 269-314
- LIBIS 1986
- J. Libis (ed.), *L'Androgyne*, Paris 1986
- LIDZBARSKI 1925
- M. Lidzbarski, *Ginza. Das Schatz oder das Grosse Buch der Mandäer*, Göttingen 1925
- LIEBERMAN 1962²
- S. Lieberman, *Hellenism in Jewish Palestine. Studies in the Literary Transmission Beliefs and Manners of Palestine in the I Century B. C. E. – IV Century C. E.*, New York 1962²
- LIEU 1988

S.N.C. Lieu, *Fact and Fiction in the Acta Archelai*, in P. Bryder (ed.), *Manichaean Studies...*, pp. 69-88

LILLA 1971

S.R.C. Lilla, *Clement of Alexandria: a Study in Christian Platonism and Gnosticism*, London 1971

LOGAN–WEDDERBURN 1983

A.H.B. Logan - A.J.M. Wedderburn (ed.), *The New Testament and Gnosis: Essays in Honour of Robert McL. Wilson*, Edimburgh 1983

LOGAN 1996

A.H.B. Logan, *Gnostic Truth and Christian Heresy. A Study in the History of Gnosticism*, Edinburgh 1996

LOGAN 1997

A.H.B. Logan, *The mystery of the five seals: gnostic initiation reconsidered*, «VChr» 51, 1997, pp. 188-206

LOI 1977

V. Loi, *La problematica storico-letteraria su Ippolito di Roma*, in *Ricerche su Ippolito*, Roma 1977, pp. 9-16

LUPIERI 1993

E. Lupieri, *I Mandei. Gli ultimi gnostici*, Brescia 1993

LUPIERI 1995

E. Lupieri, *Ancora sulla questione delle origini*, «Cassiodorus» 1, 1995, pp. 213-222

LUPIERI 1999

E. Lupieri, *L'Apocalisse di Giovanni*, Milano 1999

LYONNET 1970

S. Lyonnet, *Saint Paul et le Gnosticisme. L'Épître aux Colossiens*, in U. Bianchi (ed.), *Le Origini dello Gnosticismo...*, pp. 538-551

MACDERMOT 1971

V. MacDermot, *The Cult of the Seer in the Ancient Middle East. A Contribution to Current Research on Hallucinations Drawn from Coptic and Other Texts*, Berkeley-Los Angeles 1971

MACDERMOT 1981

V. MacDermot, *The concept of Pleroma in gnosticism*, in M. Krause (ed.), *Gnosis and Gnosticism...*, pp. 76-81

MACDONALD 1987

D.R. MacDonald, *There is no Male and Female. The Fate of a Dominical Saying in Paul and Gnosticism*, Philadelphia 1987

MACDONALD 2000 (1988)

D.R. MacDonald, *Corinthian veils and gnostic androgynes*, in K. L. King (ed.), *Images of the Feminine...*, pp. 276-292

MACRAE 1970

G. MacRae, *Sleep and awakening in gnostic texts*, in U. Bianchi (ed.), *Le Origini dello Gnosticismo...*, pp. 496-507

MALININE 1950

M. Malinine (ed.), *Coptic Studies in Honor of Walter Ewing Crum*, Boston 1950

MANSFELD 1989 a

J. Mansfeld, *Hesiod and Parmenides in Nag Hammadi*, in J. Mansfeld, *Studies in Later...*, London 1989 (già in «VChr» 35, 1982, pp. 174-182)

MANSFELD 1989 b

J. Mansfeld, *Resurrection added: the interpretatio christiana of a Stoic doctrine*, in J. Mansfeld, *Studies in Later...*, London 1989 (già in «VChr» 37, 1983, pp. 218-233)

MANSFELD 1989 c

J. Mansfeld, *Studies in Later Greek Philosophy and Gnosticism*, London 1989

MARCHIGNOLI 1996

P.C. Bori, S. Marchignoli, *Per un percorso etico fra culture*, Roma 1996

MARCOVICH 1969

- M. Marcovich, *Textual criticism on the Gospel of Thomas*, «JThS» 20, 1969, pp. 53-74
- MARCOVICH 1988 a
- M. Marcovich, *Justin's Baruch: a showcase of gnostic syncretism*, in M. Marcovich, *Studies in Graeco-Roman Religions...*, pp. 93-119
- MARCOVICH 1988 b
- M. Marcovich, *Studies in Graeco-Roman Religions and Gnosticism*, Leiden 1988
- MARCOVICH 1988 c
- M. Marcovich, *The Naassene Psalm in Hippolytus*, in M. Marcovich, *Studies in Graeco-Roman Religions...*, pp. 80-88 (già in B. Layton (ed.), *The Rediscovery of Gnosticism...*, II, pp. 770-778, con agg.)
- MASTRONARDE 2002
- D.J. Mastronarde, *Euripides. Medea*, Cambridge 2002
- MCEVILLEY 2002
- T. McEvelley, *The Shape of Ancient Thought. Comparative Studies in Greek and Indian Philosophies*, New York 2002
- MCGUIRE 2000 (1988)
- A. McGuire, *Virginity and subversion: Norea against the powers in the Hypostasis of the Archons*, in K. L. King (ed.), *Images of the Feminine...*, pp. 239-258
- MEDDA 1993
- E. Medda, *Su alcune associazioni del docmio con altri metri in tragedia (Cretico, Molosso, Baccheo, Spondeo, Trocheo, Coriambo)*, «SCO» 43, 1993, pp. 101-234
- MENARD 1972
- J.-É. Ménard, *Les problèmes de l'Évangile selon Thomas*, in M. Krause (ed.), *Essays on the Nag Hammadi Texts...*, pp. 59-73
- MENARD 1975

J.-É. Ménard (ed.), *Les textes de Nag Hammadi*. “Colloque du Centre d’Histoire des Religions, Strasbourg, 23-25 octobre 1974”, Leiden 1975

MICHAELIS 1977

W. Michaelis, s. v. *prwtotoko-*, in *GLNT XI*, Brescia 1977, coll. 676-703 (= *ThWNT VI*, 1959, pp. 872-882)

MICHELINI TOCCI 1981

F. Michelini Tocci, *Simboli di trasformazione cabalistici ed alchemici nell’Eš mesarēf con un excursus sul “libertinismo” gnostico*, «AION» 41, 1981, pp. 41-81

MONNEYRON 1990

F. Monneyron (ed.), *L’androgynie dans la littérature*, Paris 1990

MONTERRAT TORRENTS 1980

J. Montserrat Torrents, *El universo masculino de los Naassenos*, «Faventia» 2, 1980, pp. 7-13

MONTERRAT TORRENTS 1983

J. Montserrat Torrents, *Los Gnosticos*, I-II, Madrid 1983

MORALDI 1975 (1971)

L. Moraldi, *Apocrifi del Nuovo Testamento*, 1975 (rist. anast dell’ed. Torino 1971)

MORTLEY 1981

R. Mortley, *Womanhood. The Feminine in Ancient Hellenism, Gnosticism, Christianity, and Islam*, Sydney 1981

MOTTE 1989

A. Motte, *Silenzio e segreto nei misteri di Eleusi*, in J. Ries (ed.), *I riti di iniziazione*, pp. 147-161

NAGEL 1974

P. Nagel (ed.), *Studia Coptica*, Berlin 1974

NAUTIN 1984

P. Nautin, s. v. *Ippolito*, in A. Di Berardino (ed.), *Dizionario patristico...*, II, pp. 1791-1798

NOCK 1936

A.D. Nock, *Jonas, Gnosis und spätantiker Geist I*, «Gnomon» 12, 1936, pp. 605-612

NORELLI 1987

E. Norelli, *L'Anticristo*, Firenze 1987

NORELLI 1994

E. Norelli, *L'Ascensione di Isaia. Studi su un apocrifo al crocevia dei cristianesimi*, Bologna 1994

NORELLI 1995

C. Moreschini - E. Norelli, *Storia della letteratura cristiana antica greca e latina*, Brescia 1995

O'FLAHERTY 1980

W. O'Flaherty, *Women, Androgynes, and Other Mythical Beasts*, Chicago 1980

OSBORNE 1987

C. Osborne, *Rethinking Early Greek Philosophy: Hippolytus of Rome and the Presocratics*, London 1987

PASQUIER 1983

A. Pasquier, *L'Évangile selon Marie (BG I)*, Québec 1983

PASQUIER 2000 (1988)

A. Pasquier, *Prouneikos. A colorful expression to designate wisdom in gnostic texts*, in K. L. King (ed.), *Images of the Feminine...*, pp. 47-66

PEARSON 1967

B.A. Pearson, *Did the Gnostics curse Jesus?*, «JBL» 86, 1967, pp. 301-305

PEARSON 1973

B.A. Pearson, *The Pneumatikos – Psychikos Terminology in 1 Corinthians. A Study in the Theology of the Corinthian Opponents of Paul and its Relation to Gnosticism*, Missoula 1973

PEARSON 1975

B.A. Pearson (ed.), *Religious Syncretism in Antiquity*. “Essays in Conversation with Geo Widengren”, Missoula 1975

PEARSON 1980

B.A. Pearson, *Gnostic interpretation of the Old Testament in The Testimony of Truth (NHC IX, 3)*, «HThR» 73, 1980, pp. 311-319

PEARSON 1986

B.A. Pearson, *Earliest Christianity in Egypt: some observations*, in B.A. Pearson - J.E. Goehring (eds.), *The Roots of Egyptian Christianity...*, pp. 132-159

PEARSON – GOEHRING 1986

B.A. Pearson – J.E. Goehring (eds.), *The Roots of Egyptian Christianity*, Philadelphia 1986

PEARSON 1988

B.A. Pearson, *The figure of Seth in Manichaean literature*, in P. Bryder (ed.), *Manichaean Studies...*, pp. 147-155

PEARSON 1990

B.A. Pearson, *Gnosticism, Judaism, and Egyptian Christianity*, Minneapolis 1990

PEARSON 1990 a

B.A. Pearson, *Anti-heretical warnings in Codex IX from Nag Hammadi*, in B. A. Pearson, *Gnosticism, Judaism...*, pp. 183-193 (già in M. Krause (ed.), *Essays on the Nag Hammadi texts...*, pp. 145-154, con agg.)

PEARSON 1990 b

B.A. Pearson, *Cain and the Cainites*, in B. A. Pearson, *Gnosticism, Judaism...*, pp. 95-107

PEARSON 1990 c

B.A. Pearson, *Friedländer revisited: alexandrian Judaism and gnostic origins*, in B. A. Pearson, *Gnosticism, Judaism...*, pp. 10-28 (già in «StPhilon » 2, 1973, pp. 23-39, con agg.)

PEARSON 1990 d

B.A. Pearson, *Gnosticism as Platonism*, in B.A. Pearson, *Gnosticism, Judaism...*, pp. 148-164 (agg. di *Gnosticism as Platonism. With special reference to Marsanes (NHC 10, 1)*, «HThR» 77, 1986, pp. 55-72)

PEARSON 1990 e

B.A. Pearson, *Gnosticism in early Egyptian Christianity*, in B.A. Pearson, *Gnosticism, Judaism...*, pp. 194-213

PEARSON 1990 f

B.A. Pearson, *Jewish haggadic traditions in The Testimony of Truth (CG IX, 3)*, in B.A. Pearson, *Gnosticism, Judaism...*, pp. 39-51 (già in J. Bergman et al. [ed.], *Ex Orbe Religionum...*, pp. 1457-1470 e in B.A. Pearson [ed.], *Religious Syncretism in Antiquity...*, pp. 205-222, con agg.)

PEARSON 1990 g

B.A. Pearson, *Philo, Gnosis, and the New Testament*, in B.A. Pearson, *Gnosticism, Judaism...*, pp. 165-182 (già in A.H.B. Logan - A.J.M. Wedderburn [ed.], *The New Testament and Gnosis...*, pp. 73-89, con agg.)

PEARSON 1990 h

B.A. Pearson, *The figure of Norea in gnostic literature*, in B.A. Pearson, *Gnosticism, Judaism...*, pp. 84-94 (già in G. Widengren [ed.], *Proceedings of the International Colloquium...*, pp. 143-152, con agg.)

PEARSON 1990 i

B.A. Pearson, *The figure of Seth in gnostic literature*, in B.A. Pearson, *Gnosticism, Judaism...*, pp. 52-83 (già in B. Layton [ed.], *The Rediscovery of Gnosticism...*, Leiden 1981, pp. 472-504, con agg.)

PEARSON 2000 (1988)

B.A. Pearson, *Revisiting Norea*, in K.L. King (ed.), *Images of the Feminine...*, pp. 265-275

PEEK 1988 (1955)

W. Peek, *Greek Verse Inscriptions. Epigrams on Funery Stelae and Monuments*, Chicago 1988 (rist. anast. dell'ed. Berlin 1955)

PERKINS 2000 (1988)

- P. Perkins, *Sophia as goddess in the Nag Hammadi codices*, in K.L. King (ed.), *Images of the Feminine...*, pp. 96-112
- PETREMENT 1984
- S. Pétrement, *Le Dieu séparé*, Paris 1984
- PETTAZZONI 1967
- R. Pettazzoni, *Aion-(Kronos) Chronos in Egypt*, in R. Pettazzoni, *Essays on the History of Religions*, trad. ing. a cura di H. J. Rose, Leiden 1954, pp. 171-179 (*excerptum di Kronos in Egitto*, già in *Scritti in onore di Ippolito Rosellini pubblicati a cura dell'Università di Pisa*, volume I, Pisa 1949, pp. 275-299)
- PREISENDANZ 1973 (1928)
- K. Preisendanz, *Papyri Graecae Magicae*, I-II, Stuttgart 1973-1974 (rist. anast. dell'ed. Leipzig-Berlin, I-II-III, 1928-1931-1941)
- PUECH 1985
- H.C. Puech, *Sulle tracce della gnosi*, ed. it. a cura di F. Zambon, Milano 1985 (ed. or. Paris 1978)
- QUISPEL 1978
- G. Quispel, *The Demiurge in the Apocryphon of John*, in R.McL. Wilson (ed.), *Nag Hammadi and Gnosis...*, pp. 1-33
- RASIMUS 2005
- T. Rasimus, *Ophite gnosticism, Sethianism and the Nag Hammadi library*, «VChr» 59, 2005, pp. 235-263
- RAVERI 1999³
- M. Raveri, *Induismo*, in G. Filoramo et al., *Manuale di storia delle religioni...*, pp. 291-334
- REITZENSTEIN 1966 (1904)
- R. Reitzenstein, *Poimandres: Studien zur griechisch-ägyptischen und frühchristlichen Literatur*, Stuttgart 1966 (rist. anast. dell'ed. Leipzig 1904)
- REITZENSTEIN 1980 (1927³)

- R. Reitzenstein, *Die hellenistischen Mysterienreligionen: nach ihren Grundgedanken und Wirkungen*, Darmstad 1980 (rist. anast. dell'ed. Leipzig 1927³)
- RENGSTORF 1969
- K.H. Rengstorf, s. v. *klaiw*, in *GLNT* V, Brescia 1969, coll. 491-499 (= *ThWNT* III, 1938, pp. 721-725)
- RIES 1982
- J. Ries (ed.), *Gnosticisme et monde hellénistique*. “Actes du Colloque de Louvain-la-Neuve (11-14 mars 1980)”, Louvain 1982
- RIES 1989
- J. Ries (ed.), *I riti di iniziazione*, trad. it. a cura di D. Cosi e L. Saibene, Milano 1989 (ed. or. Louvain-la-Neuve 1986)
- RINGGREN 1970
- H. Ringgren, *Qumran and Gnosticism*, in U. Bianchi (ed.), *Le Origini dello Gnosticismo...*, pp. 379-388
- ROBINSON 1981
- 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...*, Leiden 1981, pp. 643-662
- ROBINSON 1990³
- J.M. Robinson (ed.), *The Nag Hammadi Library in English*, San Francisco 1990³
- ROBINSON 2000 a
- J.M. Robinson (ed.), *The Coptic Gnostic Library. A Complete Edition of the Nag Hammadi Codices*, Leiden-Boston-Köln, 2000
- ROBINSON 2000 b (1988)
- J.M. Robinson, *Very goddess and very man: Jesus' better self*, in K. L. King (ed.), *Images of the Feminine...*, pp. 113-127
- ROTA 2004

- G. Rota, *Alcune osservazioni sull'interpretazione dei musthria nel Salmo dei Naasseni sull'anima (Hipp., haer. 5, 10, 2)*, «VetChr» 41, 2004, pp. 107-119
- ROTA 2005
- G. Rota, *Note sulle sfragide-naassene in Hipp., haer. 5, 10, 2*, «Auctores Nostri» 2, 2005, pp. 185-196
- RUDOLPH 1967
- K. Rudolph, *Randerscheinungen des Judentums und das Problem der Entstehung des Gnostizismus*, «Kairos» 9, 1967, pp. 105-122
- RUDOLPH 2000
- K. Rudolph, *La gnosi: natura e storia di una religione tardoantica*, trad. it. a cura di F. Ronchi, Brescia 2000 (ed. or. Göttingen 1990³)
- RUEGG 1977
- D.S. Ruegg, *The gotra, ekayāna and tathāgatagarbha theories of the Prajñāpāramitāā according to Dharmamitra and Abhayākaragupta*, in L. Lancaster (ed.), *Prajñāpāramitāā and Related Systems...*, pp. 283-303
- SASSE 1965
- H. Sasse, s. v. *aijym*, in *GLNT I*, Brescia 1965, coll. 531-560 (= *ThWNT I*, 1933, pp. 197-208)
- SAGNARD 1947
- F.M.M. Sagnard, *La gnose valentinienne et le témoignage de Saint Irenee*, Paris 1947
- SAXER 1989
- V. Saxer, *La questione di Ippolito romano: a proposito di un libro recente*, in *Nuove ricerche su Ippolito*, Roma 1989, pp. 43-60
- SCARPI 2000
- P. Scarpi, *Le religioni dei misteri*, I-II, Milano 2000
- SCHEFFCZYK 1985
- L. Scheffczyk, *Der Reinkarnationsgedanke in der altchristlichen Literatur*, «SBAW» 4, 1985, pp. 1-39

SCHENKE 1974

H.M. Schenke, *Das Sethianische System nach Nag Hammadi Schriften*, in P. Nagel (ed.), *Studia Coptica...*, pp. 165-172

SCHENKE 1981

H.M. Schenke, *The phenomenon and significance of gnostic Sethianism*, in B. Layton (ed.), *The Rediscovery of Gnosticism...*, Leiden 1981, pp. 588-616

SCHMIDT 1978

C. Schmidt - V. MacDermot, *The Books of Jeu and the Untitled Text in the Bruce Codex*, Leiden 1978

SCHMIDT 1966

K.L. Schmidt, s. v. *basileus*, *basileia*, in *GLNT II*, Brescia 1966, coll. 161-212 (= *ThWNT I*, 1933, pp. 573-595)

SCHMITHALS 1965²

W. Schmithals, *Die Gnosis in Korinth*, Göttingen 1965²

SCHOEDEL 1960

W.R. Schoedel, *Naassene themes in the coptic Gospel of Thomas*, «VChr» 14, 1960, pp. 225-234

SCHOEDEL 1972

W.R. Schoedel, "Topological" theology and some monistic tendencies in gnosticism, in M. Krause (ed.), *Essays on the Nag Hammadi Texts...*, Leiden 1972, pp. 88-108

SCOPELLO 1978

M. Scopello, *Un rituel idéal d'intronisation dans trois textes gnostiques de Nag Hammadi*, in R.McL. Wilson (ed.), *Nag Hammadi and Gnosis...*, pp. 91-95

SEMINARA 2006

S. Seminara, *Immortalità dei simboli. Da Babilonia a oggi*, Milano 2006

SEVRIN 1975

J.-M. Sevrin, *À propos de la Paraphrase de Sem*, «Muséon» 88, 1975, pp. 69-96

SEVRIN 1986

J.-M. Sevrin, *Le dossier baptismale séthien: études sur la sacramentaire gnostique*, Québec, Canada, 1986

SFAMENI GASPARRO 1981

G. Sfameni Gasparro, *Interpretazioni gnostiche e misteriosofiche del mito di Attis*, in R. van den Broek - M.J. Vermaseren (ed.), *Studies in Gnosticism and Hellenistic Religions...*, pp. 376-411

SFAMENI GASPARRO 1982 a

G. Sfameni Gasparro, *Gnostica et Hermetica. Saggi sullo gnosticismo e sull'ermetismo*, Roma 1982

SFAMENI GASPARRO 1982 b

G. Sfameni Gasparro, *L'invocazione dal basso: il disordine del mondo e il grido dei perseguitati*, in G. Sfameni Gasparro, *Gnostica et Hermetica...*, pp. 163-181

SFAMENI GASPARRO 1985

G. Sfameni Gasparro, *Soteriology and Mystic Aspects in the Cult of Cybele and Attis*, Leiden 1985

SFAMENI GASPARRO 1995 a

G. Sfameni Gasparro, *Chaos e dualismo: la dialettica chaos-kosmos nell'ermetismo e nel manicheismo*, «Cassiodorus» 1, 1995, pp. 11-28

SFAMENI GASPARRO 1995 b

G. Sfameni Gasparro, *Plotino e gli gnostici: un contributo al problema 'gnosticismo ed ellenismo'*, «Cassiodorus» 1, 1995, pp. 125-136

SFAMENI GASPARRO 1996

G. Sfameni Gasparro, *Chaos e dualismo: esempi della dialettica chaos-kosmos nello gnosticismo*, «Cassiodorus» 2, 1996, pp. 9-40

SFAMENI GASPARRO 1998 a

G. Sfameni Gasparro (ed.), *Destino e salvezza tra culti pagani e gnosi cristiana. Itinerari storico-religiosi sulle orme di Ugo Bianchi*, Cosenza 1998.

SFAMENI GASPARRO 1998 b

G. Sfameni Gasparro, *La nozione greca del Destino e la soteriologia gnostica*, in G. Sfameni Gasparro (ed.), *Destino e salvezza...*, pp. 99-130

SIEBER 1981

J.H. Sieber, *The Barbelo Aeon as Sophia in Zostrianos and related tractates*, in B. Layton (ed.), *The Rediscovery of Gnosticism...*, Leiden 1981, pp. 788-795

SIEBER 2000 (1988)

J.H. Sieber, *Response to "Gender and generation" by Deirdre J. Good*, in K. L. King (ed.), *Images of the Feminine...*, pp. 41-46

SIMONETTI 1966

M. Simonetti, *Eracleone e Origene*, «VetChr» 3, 1966, pp. 111-141

SIMONETTI 1967

M. Simonetti, *Eracleone e Origene*, «VetChr» 4, 1967, pp. 23-64

SIMONETTI 1970

M. Simonetti, *Qualche osservazione sulle presunte interpolazioni della Predica dei Naasseni*, «VetChr» 7, 1970, pp. 115-124

SIMONETTI 1972

M. Simonetti, *Per l'interpretazione di Giovanni, 1, 3-4*, «VetChr» 9, 1972, pp. 101-104

SIMONETTI 1973

M. Simonetti, *Note sull'interpretazione gnostica dell'Antico Testamento*, «VetChr» 10, 1973, pp. 103-126

SIMONETTI 1977 a

M. Simonetti, *A modo di conclusione: una ipotesi di lavoro*, in *Ricerche su Ippolito*, Roma 1977, pp. 151-156

SIMONETTI 1977 b

M. Simonetti, *Ippolito e Tertulliano*, in *Ricerche su Ippolito*, Roma 1977, pp. 126-136

SIMONETTI 1989

- M. Simonetti, *Aggiornamento su Ippolito*, in *Nuove ricerche su Ippolito*, Roma 1989, pp. 75-130
- SIMONETTI 1991
- M. Simonetti, *Alcune riflessioni sul rapporto tra gnosticismo e cristianesimo*, «VetChr» 28, 1991, pp. 337-374
- SIMONETTI 1994
- M. Simonetti, *Ortodossia ed eresia tra I e II secolo*, Messina 1994
- SIMONETTI 1996
- M. Simonetti, *Una nuova proposta su Ippolito*, «Augustinianum» 36, 1996, pp. 13-46
- SIMONETTI 1999²
- M. Simonetti, *Testi gnostici in lingua greca e latina*, Milano 1999²
- SMITH 1981
- M. Smith, *The history of the term Gnostikos*, in B. Layton (ed.), *The Rediscovery of Gnosticism...*, Leiden 1981, pp. 796-807
- SMITH 2000 (1988)
- R. Smith, *Sex education in gnostic schools*, in K. L. King (ed.), *Images of the Feminine...*, pp. 345-360
- SPÄT 2004
- E. Spät, *The 'Teachers' of Mani in the Acta Archelai and Simon Magus*, «VChr» 58, 2004, pp. 1-23
- STROUMSA 1984
- G. Stroumsa, *Another Seed: Studies in Gnostic Mythology*, Leiden 1984
- SUCHLA 2006
- B.R. Suchla, s. v. *Ippolito*, in *DLCA*, Roma 2006, pp. 504-507
- SWOBODA 1905
- A. Swoboda, *Über neue Bruchstücke eines gnostischen Psalmes von Christi Höllenfahrt*, «WS» 27, 1905, pp. 299-301
- TARDIEU 1977

M. Tardieu, *Les livres mis sous le nom de Seth e les Séthiens de l'hérésiologie*, in M. Krause (ed.), *Gnosis and Gnosticism...*, pp. 204-210

TARDIEU 1989

M. Tardieu, s. v. *Naasseni*, in Y. Bonnefoy (ed.), *Dizionario delle mitologie...*, II, pp. 1227-1229

TARDIEU 1984

M. Tardieu, *Codex de Berlin*, Paris 1984

TILL 1972²

W.C. Till - H.M. Schenke, *Die gnostischen Schriften des koptischen Papyrus Berolinensis 8502*, Berlin 1972²

TOMMASI MORESCHINI 1998 a

C. O. Tommasi Moreschini, *L'androgina di Cristo-Logos: Mario Vittorino tra platonismo e gnosi*, «Cassiodorus» 4, 1998, pp. 11-46

TOMMASI MORESCHINI 1998 b

C. O. Tommasi Moreschini, *L'androgina divina e i suoi presupposti filosofici: il mediatore celeste*, «SCO» 46, 1998, pp. 973-998

TURNER 1980

J.D. Turner, *The gnostic threefold path to enlightenment: the ascent of mind and the descent of wisdom*, «NT» 22, 1980, pp. 324-351

TURNER 1986

J.D. Turner, *Sethian gnosticism: a literary history*, in C.W. Hedrick - R. Hodgson (ed.), *Nag Hammadi, Gnosticism...*, pp. 55-86

TURNER 2001

J.D. Turner, *Sethian Gnosticism and the Platonic Tradition*, Québec - Louvain 2001

USENER 1887

H. Usener, *Altgriechischer Versbau. Ein Versuch vergleichender Metrik*, Bonn 1887

VALLÉE 1981

- G. Vallée, *A Study in Anti-Gnostic Polemics: Irenaeus, Hippolytus, and Epiphanius*, Waterloo, Canada 1981
- VAN DEN BROEK 1973
- R. Van den Broek, *The shape of Edem according to Justin the gnostic*, «VChr» 27, 1973, pp. 35-45
- VAN DEN BROEK - VERMASEREN 1981
- R. Van den Broek – M.J. Vermaseren (ed.), *Studies in Gnosticism and Hellenistic Religions Presented to Gilles Quispel on the Occasion of his 65th Birthday*, Leiden 1981
- VAN DEN BROEK 2003
- R. Van den Broek, *Gospel tradition and salvation in Justin the gnostic*, «VChr» 57, 2003, pp. 363-388
- VAN DEN BROEK 2005
- R. Van den Broek, s. v. *Naassenes*, in W.J. Hanegraaff (ed.), *Dictionary of Gnosis...*, II, pp. 820-822
- VERNANT 2003
- J.P. Vernant, *Mito e religione in Grecia antica*, ed. it. a cura di R. Di Donato, Roma 2003 (ed. or. Paris 1990)
- VIRGILIO 1996
- B. Virgilio, *Tolomeo, Milinda, Asoka*, «SCO» 46, 1996, pp. 129-136
- VOGT 1995
- K. Vogt, “*Becoming male*”: *a gnostic and early Christian metaphor*, in K. E. Børresen (ed.), *The Image of God...*, pp. 170-186
- WENDLAND 1972⁴
- P. Wendland, *Die hellenistisch-römische Kultur in ihren Beziehungen zum Judentum und Christentum*, Tübingen 1972⁴
- WHEELER 1963
- M. Wheeler, *La civiltà romana oltre i confini dell'Impero*, trad. it. a cura di L. Pigni Maccia, Torino 1963 (ed. or. Harmondsworth 1955)
- WIDENGREN 1966

G. Widengren, *Iran and Israel in Parthian times with special regard to the Ethiopic Book of Enoch*, «Temenos» 2, 1966, pp. 138-177

WIDENGREN 1970

G. Widengren, *Les origines du gnosticisme et l'histoire des religions*, in U. Bianchi (ed.), *Le Origini dello Gnosticismo...*, pp. 28-60

WIDENGREN 1977

G. Widengren (ed.), *Proceedings of the International Colloquium on Gnosticism, Stockholm, Aug. 20-25, 1973*, Stockholm 1977

WILCKENS 1959

U. Wilckens, *Weisheit und Torheit: eine exegetisch-religionsgeschichtliche Untersuchung zu 1. Kor. 1 und 2*, Tübingen 1959

WILLIAMS 2000 (1988)

M.A. Williams, *Variety in gnostic perspectives on gender*, in K. L. King (ed.), *Images of the Feminine...*, pp. 2-22

WILSON 1970 a

R. McL. Wilson, *Addenda et Postscripta I*, in U. Bianchi (ed.), *Le Origini dello Gnosticismo...*, pp. 691-702

WILSON 1970 b

R. McL. Wilson, *Gnosis, gnosticism and the New Testament*, in U. Bianchi (ed.), *Le Origini dello Gnosticismo...*, pp. 511-527

WILSON 1978

R. McL. Wilson (ed.), *Nag Hammadi and Gnosis*. "Papers read at the first International Congress of Coptology, Cairo, December 1976", Leiden 1978

WISSE 1970

F. Wisse, *The redeemer figure in the Paraphrase of Shem*, «NT» 12, 1970, pp. 130-140

WISSE 1971

F. Wisse, *The Nag Hammadi library and the heresiologist*, «VChr» 25, 1971, pp. 205-223

WISSE 1981

F. Wisse, *Stalking those elusive Sethians*, in B. Layton (ed.), *The Rediscovery of Gnosticism...*, Leiden 1981, pp. 563-576

WISSE 1990³

F. Wisse, *The Apocryphon of John*, in NHLibEng, San Francisco 1990³

WISSE 2000 (1988)

F. Wisse, *Flee femininity: antifemininity in gnostic texts and the question of social milieu*, in K. L. King (ed.), *Images of the Feminine...*, pp. 297-307

WOLBERGS 1971

T. Wolbergs, *Griechische religiöse Gedichte der ersten nachchristlichen Jahrhunderte. I. Psalmen und Hymnen der Gnosis und des frühen Christentums*, Meisenheim 1971

YAMAUCHI 1979

E.M. Yamauchi, *Pre-Christian gnosticism in the Nag Hammadi texts?*, «ChHist» 48, 1979, pp. 129-141

YAMAUCHI 1982

E.M. Yamauchi, *The crucifixion and docetic christology*, «Concordia Theological Quarterly» 46, 1982, pp. 1-20

ZOEGA 1973 (1810)

G. Zoega, *Catalogus codicum Coptiorum manu scriptorum qui in Museo Borgiano Velitris adservantur*. Avec une introduction historique et des notes bibliographiques par Joseph-Marie Sauget, Hildesheim-New York 1973 (rist. anast. dell'ed. Romae 1810)

nomo~ hh geniko~ tou'panto~ olprwt<otok>o~ noo~:
 olde;deutero~ hh tou'prwtotokou to;cuqen cao~.
 tritath yuch;d' e| aben † ejrgazomenhn nomon,
 dia;tout' e| afou morfhn perikeimenh
 kopia/qanatw/mel ethma kratoumenh: 5
 pote;<men> basil eion epcousa blepei to;fw~,
 pote;d' eij- e| een' ekriptomenh klaei,
 pote;de;klaietai cairei,
 pote;de;klaiei krinetai,
 pote;de;krinetai qnhskei, 10
 pote;de;ginetai
 <k>ajexodon hmel ea kakw'<n>
 laburinon ejshl qe pl anwmenh.
 eipen d' Ihsou~: ejso<a> pater,
 zhthma kakwh <tod'> epi;cqona 15

1 prwt<otok>o~ Usener : prwto~ P, prwtisto~ Miller, rec. Cruice | naa~ Hilgenfeld, Noo~ Marcovich || 2 to; de; deuteron Cruice | Cao~ Marcovich || 3 tritaton Miller, tritath<n> (scil. moiran seu taxin) Marcovich | Yuch; Marcovich | e| aben ejrgazomenhn P : e| ab' ehq' ejrgazomenh Miller, e| acen ejrgazomenh Cruice, e| ac' ehq' ejrgazomenh Swoboda, e| ab' <ej>ergazomenh Marcovich || 4 tout' e| afou Miller : touto e| afon P, tou'd'ullaron Cruice, e| afron Christ || 5 qanatou Wendland, qanatou mel ethsi Diels | mel ethma Usener || 6 men add. Miller | basil eion Swoboda: basi^l P, basil eian Miller || 7 e| een' Cruice : e| aion P, e| eon Miller, <sp>hlaion coni. Wolbergs | ekriptomenh Cruice : ejrimenh P, ejrimenh Miller, e| eon rjptazomenh Usener | klaei Christ : klaiei P || 8-10 pote; de; klaiei, <kai; pote> cairei, / pote; de; klaiei, <pote; de> krinetai, / pote; de; krinetai, <pote; de> qnhskei Cruice, ote klaietai cairei, / ote klaiei krinetai, / ote krinetai qnhskei Usener, pote; de; [klaietai] cairei, / pote; de; [klaiei] krinetai pote; de; [krinetai] qnhskei, / pote; de; ginetai Swoboda, <pote; men> cairei, pote; de; klaietai, / <pote; men> krinei, pote; de; krinetai, / pote; men qnhskei, pote; de; ginetai Marcovich || 11 ot' ejinet' Usener, tot' ejinet' Herzhoff || 12 <kai> coni. Cruice et ajexodon scripsit Christ : ajexodo~ P, rec. Usener, kajexodo~ Wendland | kakw'in textu, kakwh in adp. Miller : kakw' P || 13 ejshl qe Miller : ejshl qe P || 14 d' Ihsou~ Miller: dihsou~ P | ejso<a> Miller : ejso P || 15 zhthma P : aqlhma coni. dubitanter sed in textu pos. Cruice | <tod'> Miller, <et'> Cruice, <og'> coni. Kehl

apo;sh' pnoih' epiplazetai.
 zhteide; fugeih to; pikron can~,
 kouk oite<n ofpw~ diel eusetai.
 toutou me carin pemyon, pater:
 sfragida~ efcwn katabhsomai, 20
 aijna~ of ou~ diodeusw,
 musthria panta d'ajoiw,
 morfa;~ de;qewn epideiww:
 {kai;}ta;kekrummena th~ agia~ odou
 gnwsin kal esa~ paradws. 25

16 pnoih' Christ : pnoh~ P | epiplazetai P : apoplazetai Cruice || 18 kouk Cruice : kai;ouk P |
 oite<n ofpw~ Miller : oite pw~ P || 22 d'ajoiw Miller : dianoiw P || 23 de;P : te coni. Harvey et
 Lipsius || 24 kai;del. Lipsius | ta;kruptarte Miller

TRADUZIONE

Principio generatore del tutto fu l'intelletto primigenio,
secondo dopo il primogenito fu il caos effuso,
mentre per terza, operando, l'anima abbracciò il principio:
per questo motivo, assunta la forma di cervo,
è stanca di essere dominata, nel suo agire, dalla morte. 5
Talora, avendo somma autorità, contempla la luce,
talora invece, sbalzata nelle miserie, piange:
ora piange e gioisce
ora invece piange ed è punita,
ora è punita e muore, 10
ora invece nasce,
e, infelice per i mali,
entra vagando nel labirinto senza uscita.
Disse allora Gesù: «guarda, Padre;
questa, preda dei mali, sulla terra 15
vaga lontano dal tuo soffio.
Tenta di fuggire l'amaro caos
e non sa come passare.
Per lei mandami, Padre:
con i sigilli scenderò, 20
attraverserò tutti gli eoni,
svelerò tutti i misteri
e mostrerò le forme degli dèi.
I segreti della santa via,
chiamandola gnosi, trasmetterò». 25

COMMENTO

v. 1 *nomō*~ *hh genikō*~ *tou'pantō*~ *olprwtotoko*~ *noō*~

nomō~. Il sostantivo, nell'accezione di «God's moral law» (Lampe 920 C 1), acquisisce, nell'ambito del pensiero gnostico¹, una connotazione del tutto particolare. Se pare evidente che il *corpus* delle leggi veterotestamentarie non può sottrarsi, in tale ambito, a un'interpretazione spesso, ma non sempre, radicalmente negativa², va da sé che la legge veterotestamentaria sia per lo più intesa quale risultante di un processo di emanazione demiurgica innestata sulla base di quel dualismo oppositivo Dio Padre-Demiurgo tanto frequente presso alcune scuole³.

¹ L'uso dei termini "gnosticismo", "gnosi", "gnostico" etc. è, nel presente contributo, consapevole dei limiti, e dei rischi, che tale utilizzo comporta, specie a fronte di una *vexata quaestio* "definizionista" che è stata, e in certa parte continua ad essere, per lo meno fuorviante (per una panoramica d'insieme rimando, a tale proposito, alle acute osservazioni di K.L. KING 1993; 1994; 2001; 2005 [2003]): pur riservandomi di continuare a utilizzare, in questa sede, tale terminologia per ragioni di comodità espositiva, ritengo di poter condividere le posizioni in materia della studiosa, per la quale, nel caso di "gnosticismo" (e aggiungerei correlati), il sostantivo s'impone all'attenzione quale «problematic term that must be reevaluated» (K.L. KING 2005 [2003], p. 4). Parallelamente, mi si permetta di puntualizzare un altro aspetto, sul versante metodologico, che non di meno credo sia relativo a quello terminologico: quando, nella presente trattazione, si accenna a "matrici", "derivazioni" o quant'altro in relazione a elaborazioni gnostiche che, più o meno esplicitamente, sembrano affondare le proprie radici entro l'*humus* di tradizioni filosofico-culturali altre, l'intento non è quello di esaurire il problema della genesi di tali speculazioni entro l'alveo di un'"intertestualità meramente spiegazionista". Con G. CASADIO 1997, p. 17 si potrebbe dire che «il problema della genesi dei vari motivi mitici o rituali non è programmaticamente trascurato [...], ma [...] non è mai utilizzato come argomento esplicativo nel quale dissolvere il valore e la funzione dei singoli fenomeni», anche sulla base della propensione a ritenere che «la ricostruzione del senso delle speculazioni e delle pratiche gnostiche non [...] si possano dedurre semplicemente rintracciandone le (ipotetiche) origini storiche».

² Cfr. Iren. *Haer.* 1, 23, 3 (SCh 264, p. 318, 77-78) *quemadmodum posuerunt, qui mundum fecerunt, angeli per huiusmodi praecepta in servitutem deducentes homines*. La notizia è relativa alla gnosi simoniana.

³ Cfr. *Hom. Clem.* 3, 2. Si ricordi al proposito che, in taluni casi (i Cainiti ad esempio), il processo di opposizione all'Antico Testamento si radicalizza nella rivalutazione di quei

Sebbene discordanti e talora fuorvianti possano essere le valutazioni gnostiche al riguardo - sì che v'è chi considera la legge promulgata attraverso Mosè diretta emanazione di Dio Padre e chi, invece, il prodotto dell'azione di un **ajntikeimeno-fqoropoioi**⁴ - risulta tuttavia perspicuo che, per i più, il dato dell'imperfezione ontologica della "legge" è connaturato al suo essere emanazione non del **teleio-qeov**, bensì di un'entità al tal punto depotenziata da rendere necessario un "completamento successivo" della legge stessa⁵. Il prodotto, dunque, dell'iniziativa di un **dhmiourgoi**, artefice e creatore del mondo e degli esseri che in esso sono contenuti, nonché depositario di un minor grado di perfezione⁶.

Nel *Salmo* naasseno il valore semantico e, al contempo, simbolico del termine in questione scaturiscono dal nesso sostantivo + **geniko**, aggettivo a cui **nomo**- si accompagna e che ne esplicita, in chiave gnostica, il significato di

personaggi che, enfaticamente posti in rilievo, venivano di contro presentati, appunto nell'ambito della dialettica veterotestamentaria, invisibili a Dio per non averne osservato le prescrizioni: cfr. Iren. *Haer.* 1, 31, 1ss. (SCh 264, p. 386, 1-9)

Alii autem rursus Cain a superiore principalitate dicunt; et Esau, et Core, et Sodomitas, et omnes tales cognatos suos confitentur; [...] et haec Judam proditorem diligenter cognovisse dicunt, et solum prae ceteris cognoscentem veritatem, perfecisse proditiois mysterium: per quem et terrena et coelestia omnia dissoluta sunt.

In relazione ai Cainiti, tuttavia, vd. p. 205, n. 584. A ciò si aggiunga che l'opposizione alle dinamiche veterotestamentarie evidente in certe formulazioni potrebbe non essere necessariamente frutto di un'originale speculazione gnostica in chiave esegetica, potendo poggiare anche su altre tipologie di tradizione che pur andrebbero considerate: nel caso del racconto della nascita di Caino in *Hyp. Arch.* 91, 11-92, 2, quest'ultimo sarebbe stato generato da Eva in seguito alla violenza da lei subita da parte degli arconti, episodio riportato in *Hyp. Arch.* 89, 18-30 e che B.A. PEARSON 1990 i, p. 58 ha proposto essere risalente a una diffusa tradizione haggadica in base alla quale «Cain was the product of a liaison between Eve and the angel of death or the devil, Sammael»; la notizia si trova anche, in ambito manicheo, nel *Fihrist* di al-Nadīm (vd. B.A. PEARSON 1988, p. 148 «in the account leading up to the birth of Seth a number of features are found which are reminiscent of Gnostic traditions relating to Adam and Eve and their progeny. The generation of Cain through intercourse between Eve and an archon is, no doubt, dependent upon an earlier Gnostic tradition according to which Cain is the product of a liaison between Eve and the chief archon», tradizione, come sopra ricordato, a sua volta di matrice haggadica. Sulla figura di Seth nelle fonti manichee vd. anche, e. g., A.F.J. KLIJN 1977, pp. 109-112 e G. STROUMSA 1984, pp. 145-52).

⁴ Cfr. Epiph. *Haer.* 1, 33, 3, 2. Vd., a tal proposito, M. SIMONETTI 1999², p. 476, n. 121.

⁵ Cfr. Epiph. *Haer.* 1, 33, 3, 4 (GCS 25, p. 451, 7-10)

oute gar upo; tou teleiou qeou kai; patro; teqeisqai, [...] ajtel h te ohta kai; tou ulf' eterou plhrwqhnai ejdeh, ejcontarte prostaxei- ajhoikeia- th/tou toioutou qeou fusei te kai; gnwmhl

⁶ Cfr. Epiph. *Haer.* 1, 33, 7, 6.

«principio generatore»⁷, «Ursprung»⁸. Marcovich, sulla scorta di Hilgenfeld («Das allgemeine Gesetz»)⁹, traduce «universal law»¹⁰ (*i. e.* **koino-** **nomo-**), suggerendo un raffronto con Heraclit. 22 B 114 D.-K.

xun now/legonta- ijscurizesqai crh; tw/xunw/pantwn, okwsper nomw/pol i-, kai; polu; ijscuroterw-. trefontai gar pante- oilajqrwpeioi nomoi upo; eho; tou qeiu: kratei` gar tosouton okoson ejjelei kai; ejkarkei` pasi kai; periginetai¹¹.

Marcovich pensa dunque ad una legge universale a tutti comune: l'aggettivo **geniko-** varrebbe pertanto nell'accezione di «generale»¹², detto specialmente a proposito di una legge che è, nondimeno, **ojrqo-** **logo-** «diffuso per ogni dove, identico anche a Zeus, dominatore dell'universo»¹³. A questo proposito si consideri anche che il **nomo-**, definito in ambito stoico **pantwn basileu; qeiwn te kai; ajqrwpinwn pragmatwn**, nonché **kanwn dikaiwn kai; ajdikwn**¹⁴, si dovrebbe sostanziare nel suo essere centro e fulcro di una **nomoesia** tendente a ribadire un principio unico e una sola norma¹⁵. Per una precisazione del significato di **nomogeniko-** non è fuori luogo ricordare che, stando a quanto trådito da Ippolito¹⁶ in relazione al cosiddetto *Libro di Baruch*, esso costituisce il principio generatore di

⁷ M. SIMONETTI 1999², p. 85, cfr. P. CRUICE 1860, p. 182 *lex genitrix universi*.

⁸ M. ELZE 1974, p. 402.

⁹ A. HILGENFELD 1884, p. 261.

¹⁰ M. MARCOVICH 1988 c, p. 81.

¹¹ Cfr. Heraclit. 22 B 2 D.-K. **dio; dei epesqai tw/ <xunw/ toutesti tw/ koinw/ xuno; gar olkoino- ktl**. Il raffronto fra i due frammenti rende chiaro la paronomasia **xuno-** - **xun now/** Si veda inoltre Cleanth. *Hymn. Iov. FPG* 24, nonché 37s. (I p. 151).

¹² Cfr. Diod. *Ex.* 20:5 (PG 33, 1583C) **oukoun to; apodidou; amartia- paterwn epi; tekna, oujgenikh- ejsti nomoesia-, ajlla; merikh-**. L'accezione di universale ben si coglie nella contrapposizione a **meriko-**, «particular» (Lampe 843), «*particularis*» (*ThGL* VI 792d).

¹³ Cfr. Diog. Laert. 7, 88, 16-18.

¹⁴ Chrysipp. *SVF* 314 (III p. 77).

¹⁵ Cfr. Clem. *Str.* 1, 25.

¹⁶ Per gli *excerpta* tratti dall'*Elenchos* ippoliteo si è ritenuto maggiormente opportuno rifarsi all'edizione di P. WENDLAND 1916 (GCS 26) piuttosto che a quella, più aggiornata ma caratterizzata da scelte editoriali spesso eccessivamente audaci e non sempre giustificate, di M. MARCOVICH 1986 (PTS 25). Di ogni passo, tuttavia, si fornirà tra parentesi quadre l'indicazione della corrispondenza dell'*excerptum* nell'edizione Marcovich.

carattere maschile cui sono sottoposti, secondo un ordine digradante in perfezione, altri principi¹⁷:

h̄san trei~ ajrc̄ai; tw̄n ōl̄ wn̄ aj̄enn̄h̄toi, aj̄ren̄ikai; dūo, q̄hl̄uk̄h; mia. tw̄n de;
aj̄ren̄ik̄w̄n h̄l̄men̄ ti~ <arch> kalēitai aḡaq̄ōr, aūj̄to; monon oūt̄w~ I egomeno~,
progn̄w̄stiko~ tw̄n ōl̄ wn̄.

Dunque *ajrch* trascendente, il bene, unico ad essere in tal modo chiamato e ad avere prescienza di ogni cosa.

prwt<otok>o-. **P** ha *prwto-*. Usener ha proposto, *metri causa* e per analogia con *tou prwtotokou* del verso successivo, l'integrazione accolta dagli editori successivi¹⁸. La voce parossitona¹⁹ viene utilizzata ad indicare la primipara o colei che reca ancora in grembo il primo figlio («*bearing or having borne her first-born*», LSJ⁹ 1545), detto e di donne²⁰ e di animali²¹.

La voce proparossitona vale invece «*first-born*» (Lampe 1201), «*qui primo partu editus fuit, Primogenitus, Primigenius*» (*ThGL* VII 2156 a), «*Erstgeborenen*»²²; complessivamente si tratta di un vocabolo che «figura raramente nell'ambito extrabiblico»²³, cui viene preferito, nel senso di primogenito, il lessema *prwtogono-*²⁴: «*first-born*», «*firstling*» (LSJ⁹ 1545), «*first-begotten*» (Lampe 1199 A).

¹⁷ Hipp. *Haer.* 5, 26, 1 (GCS 26, p. 126 [PTS 25, p. 200]).

¹⁸ Non così invece A. SWOBODA 1905, p. 300, che accoglie *prwtisto-* del Miller.

¹⁹ Esichio non distingue, cfr. Hesych. p. 4174 H. *prwtotoko-*: h̄l̄prw̄th̄ tetokuia. kai; ōl̄ prw̄to- tec̄q̄eiv̄.

²⁰ E. g. Plat. *Theaet.* 151c e *ibid.* 161a.

²¹ Cfr., e. g., R 5 e Theocr. 5, 27 *aigo-* *pratotokoio*. In quest'ultimo caso i codici e il *P. Antin.* riportano *prwtotokoio*; l'emendazione di Ahrens è stata accolta da A.S.F. GOW 1952², I p. 42.

²² Vd. T. WOLBERGS 1971, p. 41.

²³ W. MICHAELIS 1977, col. 676.

²⁴ Cfr. D 102.

È interessante notare come, in chiave gnostico-sethiana, **prwtogono-** sia attestato direttamente in riferimento alla figura del serpente, l'**olfi-** primigenio delle acque tradito dalla notizia ippolitea²⁵, e trasversalmente all'**ahemo- labro- omou kai; foberov** da cui si è avuta l'**ajrch; th- gennhsew-**²⁶ (Hipp. *Haer.* 5, 19, 18). Si tratta, in questo caso, del vento demiurgico che è alla base della creazione, **ahemo-** che opera attivamente assumendo, stando a quanto riferito da Ippolito nell'ampio *excerptum* desunto dalla *Parafrasi di Seth*²⁷, la forma del serpente²⁸.

Nei LXX **prwtotoko-** si trova in riferimento sia ad animali sia a uomini, usato tanto in funzione aggettivale²⁹ quanto assolutamente senza la presenza del sostantivo **uibv**³⁰, mentre nel Nuovo Testamento è attribuito costante di Gesù

²⁵ Hipp. *Haer.* 5, 19, 19.

²⁶ Cfr. Hipp. *Haer.* 5, 19, 13 (GCS 26, p. 118 [PTS 25, p. 190])

gegonen ouh ek tou ufato- prwtogono- ajrch; ahemo- sfodro- kai; labro- kai; pash- genesew- aijtio-

Spirito primogenito, quindi, che si eleva dall'acqua, vento vigoroso e forte, motore di ogni generazione.

²⁷ Le analogie tra il testo denominato da Ippolito *Parafrasi di Seth* e *Parafr. Shem* sono state al centro di vivaci discussioni, sia in relazione alla supposizione di una fonte originaria da cui sarebbero derivati i due testi (dei quali *Parafrasi di Seth* sarebbe la versione cristianizzata, mentre *Parafr. Shem* rispecchierebbe più fedelmente il carattere pagano pre-cristianizzato della fonte originaria [vd., e. g., F. WISSE 1970, p. 138]), sia a proposito della datazione di entrambe le opere [cfr. F. WISSE 1970, p. 138ss.; M. SIMONETTI 1999², p. 46s.]. In generale vd., e. g., F. WISSE 1970, pp. 130-140; 1971, p. 205-223 (alcune posizioni dello studioso parrebbero difficilmente ammissibili: in part. p. 10 «is the Paraphrase of Shem (VII, 1) Sethian simply because Hippolytus appears to have based his account of the Sethian teachings on it?», o p. 219 «it is likely that Hippolytus did not know the identity of the sect but assumed from the title that it must belong to a group called the Sethians. Had he known the work by its Nag Hammadi title he would most likely have created a new sect called the Shemmites»); D.A. BERTRAND 1975, pp. 146-157; K. KOSCHORKE 1975, pp. 96-101; J.-M. SEVRIN 1975, pp. 69-96; M. TARDIEU 1977, pp. 204-210; E.M. YAMAUCHI 1979, pp. 135-138; S. PÉTREMENT 1984, pp. 601-607; B.A. PEARSON 1990 i, pp. 75s.; A.H.B. LOGAN 1996, p. 26, n. 76, e soprattutto G. CASADIO 1997, pp. 47-51, le cui osservazioni sul problema delle similarità e differenze fra *Parafrasi di Seth* e *Parafr. Shem* ritengo siano la più equilibrata tra le disamine sinora proposte di tale *vexata quaestio*.

²⁸ Cfr. G. CASADIO 1997, p. 44 «l'azione del vento primogenito delle acque tenebrose, che agita le acque e solleva le onde, disegna in forma mitica la vicenda del demiurgo che modella gli esseri del mondo sensibile, contribuendo all'imprigionamento della scintilla di luce (che si identifica col *noos*, l'intelletto) nel "corpo tenebroso", e adombra nell'ipostasi eloquente del serpente il membro maschile che, penetrando "nella matrice impura, funesta e disordinata", dà impulso alla generazione delle forme corporee degli esseri umani».

²⁹ Vd., e. g., LXX *Gen.* 25, 25 e LXX *Ex.* 4, 22.

³⁰ Vd. LXX *Gen.* 22, 21; *ibid.* 25, 13; *ibid.* 10, 15.

Cristo³¹. Del resto **prwtotoko-**, nell'accezione di «first-born», è detto di Cristo sia in quanto Figlio³² sia in quanto Logos³³.

Del tutto particolare risulta, invece, il caso di **prwtotoko-** riferito al **nou-** come principio generatore del tutto (**nomo- genikou**) nel *Salmo* dei Naasseni sull'anima, per quanto un rimando e un nesso indiretto tra l'elemento primogenito e l'Intelletto perfetto siano apprezzabili in Hipp. *Haer.* 5, 19, 20 (GCS 26, p. 120 [PTS 25, p. 192, 101-105]) relativamente alla gnosi Sethiana: qui il serpente, **tou fwto; teleio- logo-**, è penetrato nell'utero impuro

ifa lush/ ta; desma; ta; perikeimena tw/ teleiw/ noi0 tw/ gennwmenw/ ej akaqarsia/ mhtra- upo; tou prwtotokou <to> uftato-, offew-, ajemou, qhriou³⁴.

Nel nostro testo la particolarità dell'uso di **prwtotoko-**, in *iunctura* con **no-**, risulta ancor più evidente se si considera che l'aggettivo, anche in ambito gnostico, è spesso attribuito di Cristo³⁵.

Pare forse a questo punto preferibile pensare che nel *Salmo* naasseno l'aggettivo **prwtotoko-**, più che indicare la **prwtotokia** (cosa che sarebbe difficilmente compatibile con l'essere il **no-** il principio **geniko; tou panto;**), designi invece un ruolo primario in generale³⁶. È presumibilmente in questi termini che si spiega la proposta del Miller per l'integrazione **prwtisto-**: il

³¹ Vd. *Rom.* 8, 29; *Col.* 1, 18; *Lc.* 2, 7.

³² Cfr. *Iust. I apol.* 23.

³³ Cfr. *Clem. Exc. Thdot.* 19, 4 (GCS 17, p. 113, 8-10)

prwtotoko- de; pash- ktisew-, gennhqe;- apaqw-, ktisth- kai; genesiarch- th- of h- egeneto ktisew- te kai; oujsia-.

³⁴ Al di là della cripticità del linguaggio e delle immagini, lo schema di base è quello consueto: alla degradazione di parte della sostanza divina segue la redenzione ad opera di un essere divino. A tal proposito non si dimentichi che la complessità linguistico-simbolica di gran parte dei testi gnostici è funzionale alla pretesa di rappresentare una rivelazione divina (nonché un insegnamento tramandato per via occulta) riservata a pochi eletti.

³⁵ Cfr. *Clem. Exc. Thdot.* 33, 1 (cfr. *Col.* 1, 15); si veda altresì *Clem. Exc. Thdot.* 7, 3.

³⁶ «In campo extrabiblico fu usato (*scil.* **prwtotoko-**) con significato più generico, nel quale il vocabolo, per l'affievolirsi dell'idea di nascita contenuta in **-toko-**, finisce con l'indicare una posizione primaria in genere», W. MICHAELIS 1977, col. 678.

superlativo avrebbe infatti il vantaggio di rendere esplicito tale primato del **noo~** sugli elementi successivamente generati. Altrettanto presumibilmente, **tou prwtotokou** del secondo verso ha indotto Usener all'integrazione accolta dagli editori successivi; essa permette inoltre, diversamente dalla lezione trädita, di ottenere una vocale breve e una lunga in più compatibili col trimetro anapestico catalettico.

noo~. **P** riporta **noo~**. Hilgenfeld ha proposto la variante **naa~**³⁷ alla lezione trädita, inserendo così suggestivamente in *incipit* del *Salmo* la figura del serpente come essere divino primigenio, nonché caratterizzante la dottrina della setta³⁸. La sua correzione, tuttavia, non ha riscontrato particolari consensi, tanto da non venir nemmeno menzionata in apparato dagli editori successivi³⁹.

Nell'accezione di «*mind*», inteso come «the active principle of the universe» (LSJ⁹ 1181 5 b), il termine **nou~** è sostanzialmente corrispondente al **noo~**, **nomogeniko~ tou pantou**⁴⁰ del *Salmo* naasseno.

Non si dimentichi inoltre che il **nou~**, come principio generatore, è centrale nell'economia cosmogonica del *Timeo* platonico, pur se inserito nella dialettica dualistica con **ajagkh**: la generazione del cosmo si sarebbe pertanto prodotta come mescolanza costituita da una combinazione di necessità e di intelletto⁴¹.

³⁷ A. HILGENFELD 1884, p. 260.

³⁸ A. HILGENFELD, *ibid.*, p. 252 «Die Verehrer des Ophis beginnt Hippolytus mit den Naassenern. Dieselben unterscheiden sich von den Ophiten oder Ophianern zunächst nur durch die Benennung von dem hebräischen Vñh, Schlange».

³⁹ Si vedano le edizioni di Wendland e quella, più recente, di Marcovich. L'eccezione è rappresentata da Simonetti, che menziona la variante in nota: cfr. M. SIMONETTI 1999², p. 417, n. 73.

⁴⁰ Cfr. Cic. *Leg.* 2, 8 *ita principem legem illam et ultimam mentem esse dicebant omnia ratione aut cogentis aut vetantis dei*. Al riguardo vd. anche, *e. g.*, K. PREISENDANZ 1973 (1928) I, V 465s. **olmega- Nou- eh[noimw- to;pan dioikwn**.

⁴¹ Vd. Plat. *Tim.* 48a. Che la speculazione gnostica sul **nou~** accolga le suggestioni della tradizione platonica veicolate, in ispecie, dal medio platonismo, è dato che pare piuttosto probabile, anche quando non ci si trovi a fronte di casi, *e. g.* quello di *Marsanes* (NHC X, 1), in cui tale contiguità è più che perspicua (cfr. B.A. PEARSON 1990 d, pp. 148-164). Ciò non implica, purtuttavia, che la ripresa di motivi di ispirazione platonica, testimoniata in seno a una

In ambito gnostico il termine *nou-* acquista valenze spesso sostanzialmente diverse a seconda delle varie sette cui si faccia riferimento. Nella maggior parte dei casi esso viene però utilizzato ad indicare uno degli Eoni di genere maschile all'interno del sistema delle emanazioni progressive derivate da un principio generatore unico. Ciò risulterà evidente quando si veda Hipp. *Haer.* 6, 12, 2 (GCS 26, p. 138 [PTS 25, p. 217, 6-8])

gegonenai de; ta; rīza- fhsivkata; suzugia- apovtu purov, aština- rīza- kal ei' nouh kai; epinoian, fl fwnhn kai; oħoma, logismon kai; epqumhsin⁴².

Ne risulta la tendenza, consueta in un certo numero di testi gnostici, alla moltiplicazione di principî divini accoppiati in sizigie⁴³ al cui interno il principio divino perde la propria androginia⁴⁴, differenziandosi in una componente

pluralità di testi gnostici, debba necessariamente comportare la necessità di una distinzione tra ciò che sia genuinamente gnostico e quanto invece non lo sia. Mi riferisco alla provocazione implicita nella domanda di R. MCL. WILSON 1970 a, p. 699 «how much that is commonly labelled “Gnostic” is in fact commonplace second-century Platonism? [...] Any-one with a knowledge of Gnosticism who reads E.R. Dodds’ book *Pagan and Christian in an Age of Anxiety* will find much that is familiar, and not only in citations of Gnostic sources. We require some more refine method of discrimination between what is specifically Gnostic and what the Gnostics share with their contemporaries» (cfr. WILSON R. MCL. 1970 b, p. 513). Ritengo tuttavia che il fulcro della questione sia un altro. Domandarsi che cosa sia originalmente gnostico e che cosa, invece, sia il prodotto della compenetrazione e della sovrapposizione di elementi e suggestioni altri, al fine di distinguere nettamente i diversi ambiti in gioco, rischia di essere fuorviante e di determinare orientamenti estremi che possono sfociare nel negazionismo di dati evidenti e comprovati, quali appunto la presenza di influssi platonici in vari testi gnostici: vd., e. g., A.H. ARMSTRONG 1978, p. 109, che, a proposito dell’influenza della filosofia greca sullo gnosticismo, afferma che essa sia «not genuine, but extraneous, and, for the most part, superficial». B.A. PEARSON 1990 d, pp. 148-164 ha dedicato notevole attenzione a questo particolare aspetto, giungendo alla conclusione, in questa sede condivisa, che «the influence of Greek philosophy, especially “Middle Platonism” in its more popular forms, is far more profound than heretofore thought», e che trattati come *Marsanes* rappresentano «a significant intersection in the respective histories of Sethian Gnosticism and Platonic philosophy: in the development of the former “from mythology to mystical philosophy”, and in the development of the latter in the opposite direction» (p. 164). In relazione al rapporto tra gnosticismo e platonismo, specie attraverso “l’intermediazione” di Plotino, vd., e. g., G. FILORAMO 1990, pp. 191-221 e G. SFAMENI GASPARRO 1995 b, pp. 125-136 (con puntuali riferimenti bibliografici sul tema).

⁴² Il sistema gnostico cui si fa qui riferimento è quello di Simon Mago.

⁴³ Per un esempio della molteplicità di emanazioni possibili in uno dei sistemi gnostici più complessi, quello valentiniano, vd. Epiph. *Haer.* 1, 31, 5, 7ss.

⁴⁴ Cfr. Epiph. *Haer.* 1, 31, 5, 3 (GCS 25, p. 390, 4-5)

maschile e in una femminile, finalizzate a sottolineare la perdita di un'originaria, inscindibile fusione di due aspetti dicotomici, la cui unità iniziale costituisce il simbolo di una perfezione ipostatizzata, appunto, proprio in tale *coincidentia oppositorum*⁴⁵. Anche in altri sistemi gnostici, oltre a quelli simoniano e valentiniano, il termine *nou-* può non essere impiegato ad indicare il Principio Unico, sì che non v'è da stupirsi a fronte di asserzioni quale quella di Hipp. *Haer.* 5, 19, 16 (GCS 26, p. 119 [PTS 25, p. 191, 83-85]):

**pāsa ouh fronti- kai; epimeleia tou fwto- āhwqen ēsti, pw- kai; tina
tropon apo; tou qanatou tou ponhrou kai; skoteinou swmato- apoluqei h ol
nou- ktl.**⁴⁶

Si potrebbe pertanto concludere che, anche in ambito gnostico, il termine *nou-*, utilizzato ad esprimere l'idea di un *nomo- geniko- tou pantou*, non sia così frequente, dacché tendenzialmente esso non viene identificato con il principio

**ol Aujtopatwr (scil. il Primo Principio) oh kalousiv tine- Aijna aghraton, api;
neazonta, aj̄renoqhlun, o- pantote periecei ta; panta kai; ouk ej̄nperieçetai.**

Parrebbe opportuno notare inoltre come l'androgenia dei principi divini potrebbe configurarsi non necessariamente in chiave di equipollenza “parte maschile – parte femminile”: W. O'FLAHERTY 1980, pp. 284 e 333, nel suo studio sull'Induismo, puntualizza che «the androgyne may be primarily male-playing male social roles, having overwhelmingly male physical characteristics, manifesting male sexual patterns – and be regarded as highly positive by an androcentric society», e quindi che «the male androgyne is an example of the positive theology of the *coincidentia oppositorum*»; di contro, invece, «the female androgyne is, however, generally regarded as a negative instance of *coincidentia oppositorum*», sulla scorta, anche, della «teorizzazione classica dell'inferiorità strutturale del femminile [...], la dicotomia aristotelica tra l'uomo, che è spirito e forma, ‘ordina’ ed è aperto al “pubblico”, e la donna, che è materia inerte, si lascia ‘ordinare’ ed è, deve essere chiusa nel “privato”: la destra positiva del corpo civile, di parmenidea memoria, a fronte dell'inquietante e tenebrosa sinistra» (N. CRINITI 1999, p. 26). In generale sull'androgenia vd., e. g., W. O'FLAHERTY 1980, R. MORTLEY 1981, pp. 27-43, J. LIBIS 1986, F. MONNEYRON 1990, L. BRISSON 1997, C.O. TOMMASI MORESCHINI 1998 b, pp. 973-998, D.R. MACDONALD 2000 (1988), pp. 276-292.

⁴⁵ Vd., e. g., C.O. TOMMASI MORESCHINI 1998 b, p. 974.

⁴⁶ Il riferimento è ai Sethiani. Relativamente ai Barbeliotti cfr. Iren. *Haer.* 1, 29 (SCh 264, p. 358, 17-19), sebbene Ireneo si riferisca tanto qui quanto al capitolo 30 ai Valentiniani e ai seguaci di Marcellina: l'attribuzione a Ofiti e Sethiani avviene in Thdt. *Haer.* 1, 14 (PG 83, 364c) **Oijde; Shqiano; ou- Ofianou- h Ofita- tine- ojomazousin** (cfr., al riguardo, B.A. PEARSON 1990 i, p. 53 e in generale A.H.B. LOGAN 1996, pp. 43ss. e J.D. TURNER 2001, pp. 257ss. [talune delle cui posizioni discusse in T. RASIMUS 2005, p. 251ss.]), dato a cui andrebbero altresì aggiunte le importanti osservazioni di G. CASADIO 1997, pp. 24ss.

generatore, ma con una delle sue emanazioni. A ciò si aggiunga che la *iunctura* **prwtotoko~ nou~**, oltre a trattarsi di *hapax*, offre possibilità di raffronto con forme consimili affatto sparute⁴⁷.

Edwards⁴⁸ ha proposto di giustificare il nome “Naasseni” sulla base della presunta derivazione da *Nous*, sia alla luce del fatto che Hermes «is the Demiurge of the Naassenes»⁴⁹, sia in considerazione del ruolo di principio generatore rivestito dal *nous* nella letteratura ermetica: in seguito i Naasseni avrebbero inizialmente desunto il proprio nome da **naov**, emendandolo successivamente in **naa~** «as the memory of their origins receded and their commentaries began to ingest the sacred texts of Christians and Jews»⁵⁰. Le argomentazioni dello studioso, discusse da Maria Grazia Lancellotti⁵¹, non sono tuttavia particolarmente convincenti: e ciò nonostante resti valida l’obiezione secondo cui, a fronte dell’emendazione di Hilgenfeld⁵² precedentemente ricordata e in riferimento alla confusione fra *Nous* e *Naas*, «no student of the usual laws of change in Greek phonetics will suppose that either term became the other by spontaneous corruption»⁵³.

v. 2 olde;deutero~ hh tou'prwtotokou to;cuqen cao~

olde;deutero~. Questa è la lezione di **P**. Cruice ha proposto la correzione **to; de;deuteron**, accolta da Swoboda, sì da sottolineare la subalternità cronologica del **cao~** come principio generato rispetto al **nou~**, **nomo~ genikov**, attraverso

⁴⁷ Cfr. Thdt. *Haer.* 1, 4 in riferimento alla gnosi di Basilide, così come anche Iren. *Haer.* 1, 1, 1 (SCh 264, p. 30, 88-89), nonché Iren. *Haer.* 1, 24, 3-4 (SCh 264, p. 326, 42-43 e 63-65)

ostendes Nun primo ab innato natum Patre [...] Innatum autem et innominatum Patrem misisse primogenitum Nun suum.

⁴⁸ M.J. EDWARDS 1996, pp. 74-80.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 75.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 75.

⁵¹ M.G. LANCELOTTI 2000, pp. 34ss.; cfr. *infra*, pp. 211, n. 597; 213, n. 603; 221, n. 626.

⁵² A. HILGENFELD 1884, p. 260.

⁵³ M.J. EDWARDS 1996, pp. 75.

l'utilizzo in funzione aggettivale di *deuteron*, da cui la traduzione *secundum autem erat primogeniti effusum chaos*. Tuttavia la correzione pare non strettamente necessaria: la lezione tràdita è infatti giustificata quando si consideri che, dopo aver introdotto il *nomo~ geniko~* (quindi il primo principio), il *Salmo* naasseno presenta il secondo, *ol de; deutero~* (*scil. nomo~*); la lezione tràdita è accolta dagli editori successivi.

A questo proposito si veda il Marcovich che, accogliendo la lezione del codice, traduce «the second one»⁵⁴ (sottintendendo perciò *nomo~*); così anche Hilgenfeld⁵⁵ («das zweite Gesetz»), nonché Simonetti⁵⁶ («il secondo», *scil. principio*).

to; cuqen cao~. Marcovich propone, come nel caso di *noo~* del verso precedente e *yuchv* del verso successivo, la maiuscola iniziale anche per *cao~*, sì da evidenziare la personificazione di questi principî trascendenti. Essa non pare tuttavia proposta strettamente necessaria né particolarmente rilevante. Il sostantivo, al di là delle varie accezioni in cui viene utilizzato, evoca indeterminatezza e mancanza⁵⁷. È interessante notare come, in Esiodo, il *cao~* costituisca l'elemento primigenio a cui fecero seguito tanto la Terra quanto il Tartaro tenebroso e da cui naquero l'Erebo e la nera Notte⁵⁸.

⁵⁴ M. MARCOVICH 1988 c, p. 81.

⁵⁵ A. HILGENFELD 1884, p. 261.

⁵⁶ M. SIMONETTI 1999², p. 85.

⁵⁷ Cfr. Hesych. c 168 S. *cao~-ecwrhsi~. kai; to; kenon apo; tou kecusqai. h|skoto~*.

⁵⁸ Vd. Hes. *Theog.* 116 e 123; cfr., al riguardo, G. SFAMENI GASPARRO 1996, p. 15 che, in rif. a *Orig. World* (NHC II, 5), ricorda come «*chaos* e mondo, piuttosto che configurarsi come due strutture contrapposte anche se collegate da un movimento continuo come nei tradizionali sistemi cosmogonici di tipo caotico-evolutivo, risulteranno profondamente omologhi e pressoché interscambiabili», sulla base di una speculazione che «emerge già nella prospettiva esiodica per il rapporto di filiazione ivi istituito fra la primitiva *arché*, *Chaos* appunto, ed 'Erebo e la nera Notte'. Cfr., anche, Zeno *SVF* 103 (I, p. 29, 6-11) *ap.* Val. Prob. in *Verg. Ecl.* 6, 31 (p. 21, 14 Keil)

sunt qui singulis elementis principia adsignaverunt [...], Thales Milesius magister eius aquam. Hanc quidam Thaletis opinionem ab Hesiodo putant manare qui dixerit: h|toi men prwtista cao~ genet'. Nam Zenon Citieus sic interpretatur, aquam cao~ appellatum apo; tou ceesqai.

Per chiarire il significato di **caḡ-** in ambito naasseno pare opportuno considerare il sostantivo nell'accezione «*unformed matter*» (LSJ⁹ 1976): cfr. Luc. *Am.* 32

ω̄σper ouh ol ou koσμου τ̄ᾱfon tina; koinon ajfelwn to; perikeimenon caḡ-
ekeinon men ej ejscatou- tartarou mucou; ejfugateusa- [...], oḡw-
up'ajrrhktou degen froura- th- eḡpal in oḡlou eifgḡtai.

Dunque Eros antico, dio primigenio⁵⁹ nato dal *chaos*, materia informe, oscura e confusa, avrebbe costretto quest'ultimo nei recessi del Tartaro affinché fosse a lui impedita la via del ritorno: **caḡ-**, pertanto, come materia amorfa e diffusa.

Nel *Salmo* naasseno il sostantivo **caḡ-** viene precisato dalla presenza di **cuḡen**⁶⁰. Il senso è sostanzialmente chiaro: l'elemento generatore dell'universo fu l'Intelletto primigenio, il secondo dopo il primogenito fu il **caḡ-** diffuso⁶¹. L'utilizzo del verbo **cew** in *iunctura* a **caḡ-** non è nuovo in ambito gnostico, specialmente in chiave naassena. A questo proposito non pare fuori luogo

In generale, ed esulando da quei casi (e. g. la *Predica dei Naasseni*) a proposito dei quali il recupero diretto e non allusivo di motivi letterari arcaici e classici è perspicuo e funzionale alla riqualificazione gnostica di quegli stessi motivi, quanto emerge ad esempio dal raffronto di Hes. *Theog.* 116 e *Orig. World* 97, 24s. è indicativo dell'azione esercitata in ambito gnostico da taluni modelli letterari arcaici; e ciò indipendentemente dal fatto che si pensi a una conoscenza e un riuso diretti, da parte di cosiddetti "gruppi gnostici", di tali modelli (vd. J. DORESSE 1958, p. 196), o invece a una mediazione di impronta ellenistica (vd., e. g., J. MANSFELD 1989 a, XVII pp. 174-182, in part. p. 179s.).

⁵⁹ Cfr. Luc. *De salt.* 7 **tw/arcaiw/ekeinw/erwti**.

⁶⁰ «Pour out, let flow»; al proposito si noti che, specie al passivo, la valenza di **cew** è spesso di «to be diffused», nonché di «become liquid, melt, dissolve» (LSJ⁹ 1989); cfr. Plot. 1, 4, 10.

⁶¹ Preferirei intendere il verso in questo senso, con il genitivo **tou'prwtotokou** gravitante su **ol de; deuterō-**: cfr. W. FOERSTER 1972, p. 282 («Next to the first-born was the outpoured chaos»), M. ELZE 1974, p. 402 («Nach dem Erstgeborenen als Zweites ergossen das Chaos es gab»), M. MARCOVICH 1988 c, p. 81 («the second one after the First-born was the outpoured Chaos»), K. RUDOLPH 2000, p. 209 («ma il secondo principio dopo il primogenito fu il Chaos diffuso»). P. CRUCE 1860, p. 182 intende invece *secundum autem erat primogeniti effusum chaos* (cfr. M. SIMONETTI 1999², p. 85 «il secondo fu il caos diffuso del primogenito»), R. HAARDT 1971, p. 99 «the second Chaos shed by the firstborn». Al riguardo vd. T. WOLBERGS 1971, p. 41 «denn grammatisch kann im Vers 2 sowohl **deuterō-** („... das zweite nach jenem Erstgeborenen“) als auch **caḡ-** („... des Erstgeborenen ausgegossenes Chaos“) zu dem Genitiv gehören».

richiamare un passo riferito da Ippolito in *Haer.* 5, 7, 9 (GCS 26, p. 81 [PTS 25, p. 145, 43-46])

aporousin ouh, kaqaper oil a|loi pante- twñ ejnwn aḥqrwpoi, poteron pote ek tou proonto- ejstin (scil. h|yuchy <h| ek tou autogenou- h|ek tou ekkecumenou caḡu-.

I Naasseni sarebbero dunque, secondo la notizia riportata dall'eresiologo, in difficoltà circa l'origine dell'anima, non riuscendo a risolversi se essa provenga da colui che preesiste, dall'autogenerato, o dal caos diffuso, «outpoured»⁶². Risulta pur tuttavia chiaro che, differentemente dallo schema esiodeo, nella cosmogonia naassena il caḡ- costituisce non il primo principio, l'elemento primigenio, bensì un principio generato, presumibilmente di carattere femminile in base a quella tendenza dualistica, precipuamente gnostica, tesa a sviluppare progressive emanazioni “elemento maschile/elemento femminile”. Una sostanziale conferma giunge da Ireneo che, nella notizia su Ofiti e Sethiani, riporta il caḡ- fra i quattro elementi sottostanti allo Spirito superiore:

*sub superiori spiritu segregata elementa, aquam, tenebras, abyssum, chaos (scil. esse dicunt)*⁶³.

Doveroso sembra, a questo riguardo, registrare un'ulteriore variante allo schema cosmogonico naasseno fin qui riscontrato: stando a quanto riferito da Hipp. *Haer.* 5, 8, 5, il mondo della materia si sostanzierebbe quale frutto dell'azione congiunta di un terzo principio (il chaos) e di un quarto (il demiurgo

⁶² Così M. MARCOVICH 1988 c, p. 82. A proposito dell'*excerptum* citato vd. quanto osservato da M. SIMONETTI 1999², p. 408, 7.

⁶³ Ireneo. *Haer.* 1, 30, 1 (SCh 264, p. 364, 6-8). Lo schema presentato da Ireneo presenta notevoli affinità con il quadro fornito da *Paraph. Shem* (NHC VII, 1): in ambedue i casi la Luce incorruttibile e infinita costituisce, insieme al Figlio, il vertice della cosmogonia qui rappresentata, principî al di sotto dei quali dimora lo Spirito, a sua volta sovrastante acqua, oscurità, abisso e caos. Sulle affinità tra il sistema enunciato in Ireneo. *Haer.* 1, 30, 1 e quanto riferito da Hipp. *Haer.* 5, 19, 1-7 vd. G. CASADIO 1997, pp. 41ss.

Esaldaios). Al di là delle discrepanze riguardanti la posizione occupata dal **caḡ-** nella gerarchia creatrice naassena, appare tuttavia evidente una centralità che è, peraltro, ribadita dalla frequenza delle sue occorrenze nei testi di Nag Hammadi.

Di particolare interesse, a questo proposito, il raffronto del passo sopra citato di Ireneo⁶⁴ con *Tri. Trac.* 89, 25ss.: CGL 1 (NHS 20, p. 255)

«therefore they fell down to the pit of ignorance / which is called “the Outer Darkness”, / and “Chaos” and / “Hades” and “the Abyss”».

Se pertanto il **caḡ-** si presenta spesso in *iunctura* con termini quali abisso (**abusso-**, *abyssus*), oscurità (**skoto-**, *tenebrae*), acqua (intesa come l'elemento primordiale e amorfo di Zenone, **uḡwr**, *aqua*), non è escluso che esso stesso sia da intendersi come sinonimo di **skoto-**, **uḡwr** etc., quindi oscurità e acqua di insondabile profondità⁶⁵.

È quindi chiaro che il **caḡ-** indica, in ambito gnostico ed extra-manicheo, un principio generato che è sì gerarchicamente elevato, ma che, proprio in quanto generato, non può essere depositario che di un minor grado di perfezione, senza che questo debba compromettere la natura fondamentalmente dualistica del

⁶⁴ *Iren. Haer.* 1, 30, 1.

⁶⁵ Tale appare il **caḡ-** in *Orig. World* 99, 24-27: CGL 2 (NHS 21, II, p. 33)

«And when these things had come to pass, then Pistis came / and appeared over the matter of chaos, which had been expelled like an / aborted fetus - since there was no spirit in it. For all of it (*sc.* chaos) / was limitless darkness and bottomless water».

Vd. inoltre *Orig. World* 98, 30-31: CGL 2 (NHS 21, II, p. 31).

sistema⁶⁶ e indipendentemente dal fatto che i due principi possano non essere considerati coeterni⁶⁷.

A ciò si aggiunga che, sulla base delle occorrenze in cui il sostantivo appare associato a termini quali **skoto-** etc., non è improbabile che il **caṇ-**, oltre ad essere assimilato al creatore del mondo materiale⁶⁸, possa talora venire identificato con il mondo materiale stesso. L'associazione **caṇ--skoto-** può infatti indurre a considerare il dualismo luce-tenebre, tanto frequente nella componente iranica dello gnosticismo mandeo⁶⁹ (e non solo⁷⁰), funzionale all'identificazione del **caṇ--tenebra** con il mondo materiale⁷¹ destinato alla dissoluzione finale.

v. 3 **tritath yuch;d'e| aben † ejrgazomenhn nomon**

tritath. È lezione di **P**, accolta dalla gran parte degli editori. Marcovich mette a testo la propria proposta **tritath<n>**, sottintendendo **moiran** o **taxin**⁷² e facendolo dipendere da **e|ab(e)**, preferito da Miller al trådito **e|aben**. La correzione di Marcovich tuttavia non convince, in quanto non strettamente necessaria, per due motivi: **tritath**, al nominativo e concordato con **yuchy** rende

⁶⁶ Vd. G. SFAMENI GASPARRO 1995 a, p. 13 «dualistica in tal senso è pertanto ogni dottrina che attribuisca alla realtà, nelle sue diverse manifestazioni, un'origine duplice, essendo peraltro i due principii ritenuti di solito di valore diseguale e spesso di segno opposto, rispettivamente positivo e negativo [...]. A definire l'accezione storico-religiosa del termine e della nozione che esso copre rimane peraltro decisiva la consistenza ontologica del quadro, ossia l'attribuzione al secondo elemento della qualità decisiva di 'principio', in quanto capace di dare origine all'una o all'altra componente della realtà attuale. E ciò sebbene esso sia di solito ritenuto inferiore nella potenza rispetto al primo principio e negativo nella sua essenza e nelle sue modalità di azione».

⁶⁷ Vd. G. SFAMENI GASPARRO 1995 a, p. 13 «la dimensione dualistica di una concezione siffatta persiste intera [...] anche quando il 'secondo' (*scil.* principio) di essi sia percepito come derivato, per motivazioni diverse secondo i casi, dal primo».

⁶⁸ Vd. G. SFAMENI GASPARRO 1996, p. 13.

⁶⁹ Al riguardo, vd. H. JONAS 2002, pp. 76-77.

⁷⁰ Vd. G. WIDENGREN 1966, pp. 153ss.

⁷¹ Vd. G. SFAMENI GASPARRO 1995 a, p. 15.

⁷² M. MARCOVICH, PTS 25, p. 171.

perfettamente l'idea di subalternità dell'anima rispetto ai due principî precedenti (**prwtotoko-** **noo-** e **cuqen cao-**), senza necessariamente dover sottintendere **moiran** o **taxin**⁷³. A ciò si aggiunga che questo verso rimane assai oscuro, sia in quanto corrotto nel successivo **ejrgazomenhn**, sia per il significato non del tutto chiaro: cautela sarebbe auspicabile. Miller ha proposto la variante **tritaton** con valore avverbiale: anche in questo caso, però, la correzione pare non necessaria in considerazione del fatto che, come precedentemente ricordato, la subalternità, non solo di rango ma anche cronologica, dell'anima rispetto al **prwtotoko-** **noo-** e al **cao-** è pienamente garantita dal trådito **tritath**.

tritath yuchv La molteplicità e complessità delle accezioni in cui il termine **yuchv** viene utilizzato, a partire dal mondo greco in poi, rende più che mai necessario cercare di circoscriverne le possibilità d'utilizzo in ambito gnostico.

Pare preliminarmente opportuno rilevare come, nell'universo gnostico, la **yuchv** sia tendenzialmente considerata «soggetta a un cosmo la cui materia è bensì plasmata e animata dalla presenza di particelle pneumatiche, ma che è nettamente separato da quel mondo buono della luce ed è stato creato da un dio di rango inferiore»⁷⁴. A tal proposito non sembra fuori luogo ricordare che, se da un lato il **pneuma** appartiene al mondo della luce, la **yuchv** viene spesso presentata nel suo essere appartenente al mondo della Tenebra, dualismo, questo (mondo della luce vs. mondo della tenebra), spesso caratterizzante di numerosi testi mandei⁷⁵. Doveroso, a questo riguardo, richiamare Hipp. *Haer.* 6, 34, 1 (GCS 26, p. 162 [PTS 25, p. 246, 4])

⁷³ «While the Soul got the third rank», sic M. MARCOVICH 1988 c, p. 81.

⁷⁴ A. DIHLE 1988, col. 1292.

⁷⁵ «Il Re di Luce è un mondo di splendore e di luce senza tenebre, [...] un mondo di vita eterna senza decadenza e morte, [...] un mondo puro non mescolato al male», cui si oppone il «mondo delle tenebre, interamente pieno di male, [...] un mondo di tenebra senza luce» Così H. JONAS 2002, pp. 76-77 in riferimento a M. LIDZBARSKI 1925, pp. 10-14.

kaleitai (scil. kata; Oujalentinon) de; h|men Sofia pneuma, olde; dhmiourgo-
yuchv

Se dunque per i Valentiniani la divina **sofia** era detta **pneuma** e, invece, il demiurgo **yuchv** quest'ultima non potrà che essere soggetta alla materia e a ciò che di negativo e di degradante essa comporti. Al di là dell'identificazione fra demiurgo e **yuchv** si ricordi inoltre che il creatore di questo mondo viene talora indicato come la fonte di emanazione delle anime⁷⁶, e nonostante già Aristotele considerasse immortale solo il **nou-**, non l'anima individuale⁷⁷, è tuttavia in ambito gnostico che assistiamo ad un processo di totale depotenziamento e degradazione della **yuchva** elemento radicalmente negativo.

Tale prospettiva risulterà ulteriormente comprovata quando si consideri quanto riferito da Ippolito in *Haer.* 5, 26, 8 (GCS 26, p. 128 [PTS 25, p. 202, 36-38])

ton ahqrwpon ouh epoihsan (sc. Elweim kai; Edem) sunbolon th~ ehothto-
aujtw~n kai; eupoiã~ kai; katatigentai ta~ ebutw~n dunamei~ eij-
ajton, Edem men th~ yuchv, Elweim de; to; pneuma.

Non si dimentichi, al proposito, che Elohim costituisce, nel *Libro di Baruch*, il padre del tutto (secondo nella scala gerarchica al Bene, principio trascendente), a cui è sottoposto un principio femminile inferiore, Eden, **mecri boubwno-
parqeno-**, **epidna de; ta; katw**⁷⁸ (Hipp. *Haer.* 5, 26, 1: GCS 26, p. 127 [PTS 25,

⁷⁶ Cfr. Hipp. *Haer.* 6, 34, 4 (PTS 25, p. 247, 19). Si veda al proposito anche Iren. *Haer.* 1, 7, 3.

⁷⁷ Cfr. Aristot. *de An.* 408b, 18-19 olde; nou~ epiken egginesqai oujsia ti~ oulsa, kai; ouj fqeiresqai.

⁷⁸ Cfr. Hipp. *Haer.* 5, 26, 1 (GCS 26, pp. 126s. [PTS 25, p. 200, 1-5])

hsan trei~ arcai; tw~n olwn agennhtoi, arrenikai; duo, qhlukh; mia. tw~n de;
arrenikw~n h|men ti~ kaleitai ajaqor, ajto; monon ouftw~ legomeno~, prognwstiko-
tw~n olwn, h|de; etera pathr pantw~n tw~n gennhtw~n, ajprognwsto~ <kai; agnwsto~>
kai; aprato~. h|de; qhl eia ajprognwsto~, ojrgil h, dignwmo~, diawmo~.

Le argomentazioni di M. MARCOVICH 1988 a, p. 97, circa la presenza del modello dell'Echidna esiodea alla base della duplice natura somatica di Eden, non paiono del tutto persuasive. Più convincenti le puntualizzazioni di R. VAN DEN BROEK 1973, pp. 37ss. (posizione ripresa da M. SIMONETTI 1999², p. 419, n. 84 e ribadita in R. VAN DEN BROEK 2003, p. 367) sul possibile, e

pp. 200-201, 6-7]). Il fatto che l'infusione della **yuchv** nell'uomo (frutto dell'unione tra Elohim ed Eden) sia opera del principio femminile inferiore, è significativo non solo della subalternità dell'anima rispetto al **nou-** (*Salmo naasseno*)-**agaqor** (*Libro di Baruch*), nonché al **cau-** (*Salmo naasseno*)-**Elweim** (*Libro di Baruch*)⁷⁹, ma anche della sostanziale negatività/materialità della **yuchv** sommamente deplorabile «comportando l'alienazione della particella pneumatica»⁸⁰.

Questo non stupisce quando si consideri Hipp. *Haer.* 5, 7, 10 (GCS 26, p. 81 [PTS 25, p. 145, 49-51])

**yuch- gar, fasiy paša fusi-, a||lh de; a||lw- ojegetai. ești gar yuch;
pantwn twñ ginomenwn aijtia: panta gar oša trefetai, fhsiy kai; aukei,
yuch- deitai.**

Ogni natura, dunque, aspirerebbe, in un modo o nell'altro, a un'anima; l'anima infatti è, nell'ambito della spiritualità ofita, causa (**aijtia**) di tutto ciò che nasce, dal momento che tutto ciò che nasce e cresce avrebbe bisogno di essa e, senza di essa, nulla potrebbe nutrirsi e svilupparsi. Essendo però il creato radicalmente negativo, in quanto emanazione di una divinità inferiore e depotenziata rispetto al

più plausibile, influsso della divinità egiziana Iside-Thermouthis. A ciò si aggiungano, per una semplice suggestione e in riferimento ad ambito mesopotamico, le osservazioni generali di S. SEMINARA 2006, p. 179.

⁷⁹ La giustapposizione sopra indicata **cau--Elweim** non vuole essere indicativa di una corresponsione fra i due principi, bensì del semplice accostamento delle **ajrcav** occupanti il secondo posto nelle gerarchie cosmogoniche rispettivamente naassena e dello gnostico Giustino.

⁸⁰ A. DIHLE 1988, col. 1294. Per quanto, come ricorda F. WISSE 2000 (1988), p. 298, «there is no evidence that negative connotations were attached to femininity in this broadest sense of the word», non parrebbe tuttavia priva di una *nuance* per lo meno allusiva la menzione, in *Treat. Soul* 127, 20s., del genere femminile del sostantivo **yuchv** come esplicativo della rappresentazione dell'anima in termini di "donna", anche e soprattutto sulla base di una misoginia latente e diffusa anche in ambito gnostico. Ciononostante «the obvious link between antifemininity and gnostic literature should caution interpreters against drawing inferences concerning the role of women in Gnosticism from the positive role of hypostatized female beings in the pleroma», come è il caso, *e. g.*, di Norea in *Hyp. Arch.* 91, 34-92, 2 e in *Norea* 27, 11-29, 5, dove essa è rappresentata come «a feminine heavenly power, a redeemer figure working in behalf of Gnostic humanity against the machinations of the world rulers, [...] a moving symbol of acosmic redemption» (B.A. PEARSON 1990 h, pp. 93s.; *vd. anche, e. g.*, B.A. PEARSON 2000 [1988], pp. 265-275; A. MCGUIRE 2000 [1988], pp. 239-258).

principio trascendente assoluto, ne deriva di necessità che la **yuchv** non possa sottrarsi ad un giudizio altrettanto negativo. Il *Salmo* naasseno appare chiaro in proposito: esso presenta la contrapposizione fra due principi, il **nou-** e il **cau-**, fra i quali si frappone la **yuchv** «in parte aderente al **nou-**, ma in parte mescolata con la materia»⁸¹. Fuor di dubbio è dunque la sua provenienza celeste, ma lo dovrebbe essere altrettanto, pur se sulla base di una notizia trädita da Ireneo in relazione alla gnosi carpocraziana⁸², il fatto che essa debba tornare là donde essa sia giunta⁸³ e che necessaria sia, a tal proposito, l'intermediazione di una "potenza" in grado di garantire, frapponendosi tra l'anabasi dell'anima da un lato e l'ostruzione dei cosiddetti "creatori del mondo" dall'altro, la risalita della **yuchv**

Al di là della distinzione fra anima cosmica (eredità delle **dunamei-** del mondo) e anima supercosmica (l'uomo interiore pneumatico)⁸⁴, è evidente come la **yuchv** già di per se stessa deplorabile⁸⁵, subisca un'ulteriore e peggiorativa degradazione dal contatto con la materia e il creato⁸⁶: necessaria pertanto risulta la discesa di un Redentore che ne possa permettere il ricongiungimento con il principio trascendente assoluto rendendola memore della sua origine pneumatica⁸⁷ e garantendo, al contempo, la prospettiva di ricomposizione

⁸¹ M. SIMONETTI 1999², p. 43.

⁸² Iren. *Haer.* 1, 25, 1 (SCh 264, p. 333, 6-9). Vd. inoltre Iren. *Haer.* 1, 25, 2 (SCh 264, pp. 335-336, 25-28).

⁸³ Pur se riferito al trattato *Marsanes*, ritengo possa essere qui richiamato quanto affermato da B.A. PEARSON 1990 d, p. 160 in relazione alla ricomposizione dell'anima, di ispirazione platonica, nel mondo divino: «the destiny of the Gnostic soul is its ascent to the heavenly world and its reintegration into the divine».

⁸⁴ Vd. H. JONAS 1964³, p. 5: «Lehre von einer kosmischen und einer überkosmischen Seele im Menschen; erstere (**yuchvim** engeren Sinn) ist Mitgift der Weltmächte, speziell der Gestirne, die die überkosmische (das **pneuma** im Menschen, oder der innere, pneumatische Mensch) bei ihrem Fall hat passieren müssen und unter deren Gesetz sie hier geraten ist (astrologische Spekulationen)».

⁸⁵ Vd. Hipp. *Haer.* 5, 7, 7 (GCS 26, p. 80 [PTS 25, p. 144, 31-35])

ih' ouh tel ew- hl kekrathmeno- ol mega- ahqrwpo- ahwqen [...], ejlouh aujtw/ kai; yuchy iha dia; th- yuch- pasch/ kai; kol azhtai katadouloumenon to; plasma tou megalou kai; kal listou kai; tel eibou ajqrwpou.

⁸⁶ Fa sostanzialmente eccezione la letteratura ermetica (vd. G. ROTA 2005, pp. 187s., n. 10).

⁸⁷ Che l'anima sia elemento divino decaduto nel mondo è, nell'ambito della spiritualità naassena, fuor di dubbio. A più riprese ne tratta Ippolito nell'ampia notizia della *Predica dei Naasseni* (cfr., e. g., Hipp. *Haer.* 5, 7, 7; 5, 7, 8; 5, 7, 13; 5, 7, 36; 5, 8, 13).

pleromatica⁸⁸. Quest'ultimo dato non deve stupire quando si consideri che l'anima, spesso presentata come colpevolmente incline ai regni più bassi, successivamente alla caduta⁸⁹ nel mondo materiale tende pericolosamente a uno stato di torpore e di oblio dai quali non è in grado di riprendersi autonomamente. Di qui, tra l'altro, il continuo mutare la propria figura:

paša ouh fusi~ «epouraniwn», fhsiy «kai; epigeiwn kai; katacconiwn» yuch~
 ojegetai. kalousi de; Assurioi to; toiouton fiAdwnin h] Endumiwna: kai;
 oŧtan men fiAdwni~ kalhtai, Afrodith, fhsin, eja/kai; epiqumei th~ yuch~
 tou toioutou ojomato~ [...]. oŧtan de; h] Persefonh h] kai; Korh eja/ tou
 Adwnido~, qnhty fhsiy [...] ejstin h]yuchv fl eja de; h] Sel hnh Endumiwno~ eij-
 epiqumian e]qh/ kai; e]wta morf~-, h] twv uyloterwn, fhsiy ktisi-
 prosdeitai kai; <aujth> yuch~⁹⁰.

In generale non si deve dimenticare che la *yuchy* nell'accezione di «*vital principle in creatures*» (Lampe 1542) e quindi, in buona sostanza, di «*source of life and consciousness*» (LSJ⁹ 2027 V 1), rimane pur sempre il prodotto dell'azione di un creatore (o di un processo generativo innescatosi per motivi

⁸⁸ Sul concetto di Pleroma nell'utilizzo gnostico vd. V. MACDERMOT 1981, pp. 76ss. «the concept of pleroma as fulness is applied generally in gnosticism to the totality of unmanifest qualities of the Godhead [...]; fulness of all soul qualities or faculties [...]; conscious unity and identity of its constituent parts [...]; pleroma as self-knowledge»; per una disamina articolata dei singoli aspetti si rimanda al sopracitato contributo.

⁸⁹ Il tema della caduta dell'anima dovette presumibilmente risentire dell'influsso di speculazioni filosofiche affini: vd., e. g., J. DILLON 1980, pp. 363s., che identifica «within the Platonism of the first few centuries A. D. a fairly wide spectrum of doctrines concerning the descent of the soul into the body. [...] There does [...] seem [...] to be in Gnostic theory, as in Platonism – represented most clearly by Plotinus – a tension between two views of the soul's lot, a conviction that a conscious transgression of some sort has taken place, and an equally strong conviction that somehow God willed all this», senza dimenticare tuttavia la possibilità della compresenza dell'influenza di talune elaborazioni aristoteliche in chiave “psico-logica” (vd. A.P. BOS 2002, pp. 281ss.). Vd. anche, *infra*, p. 152, n. 407.

⁹⁰ Hipp. *Haer.* 5, 7, 11-12 (GCS 26, p. 81 [PTS 25, pp. 145-146, 55-63]). Ciò risulta essere funzionale alla necessità, per l'anima, di rendersi affatto inintelligibile di fronte alle capacità umane:

eihai dev fasi (scil. oi] Naasshnoi) thn yuchn duseureton panu kai; duskatanov
 hton: ouj gar menei epi; schmato~ ouje; morf~- th~ aujth~ pantote ouje; parqou-
 ehov, i]fa ti~ aujthn fl h] tupw/eiph/h] oujsia/katalhyetai (Hipp. *Haer.* 5, 7, 8: GCS 26,
 p. 80 [PTS 25, p. 145, 39-42]).

diversi a seconda dei vari sistemi gnostici) frequentemente presentato incline al pentimento per il proprio operato⁹¹.

Nel *Salmo* naasseno non compare la distinzione tra **pneuma** e **yuchv** di Hipp. *Haer.* 5, 26, 17; pur tuttavia, del tutto analogamente alle vessazioni, ai tormenti e alle paure cui l'elemento divino è costretto nel *Libro di Baruch*, i vv. 14ss. del *Salmo* risultano piuttosto espliciti nell'enucleare la necessità della discesa di un Redentore che, attraverso la rivelazione della **gnwsi~**, possa riscattare la **yuchv** da un'esistenza di prigionia e dolore a contatto con la materia.

d' **e| aben † ejrgazomenhn nomon**. Il testo è indubitabilmente corrotto e il trådito **ejrgazomenhn** non fornisce un senso plausibile. Il participio non risulta giustificabile, non potendo ovviamente accordarsi né con **nomon** né tantomeno riferirsi a **yuchv**. Se si corregge, propenderei per un participio nominativo⁹², linea seguita da parte degli editori⁹³, per quanto prudenza sia d'obbligo in questo caso e consigli di riportare fra *cruces* la lezione trådita. La problematicità del terzo verso risulta accentuata dal fatto che **e| aben ejrgazomenhn nomon** non è ammissibile metricamente: se il primo *mètron* è infatti correttamente anapestico, non così il secondo (per la necessità di computare come lunga la e finale di **e| aben**). Le proposte degli editori sono state piuttosto varie al riguardo, pur accomunate dalla tendenza ad integrare, tra **e| aben** ed **ejrgazomenhn**, o un

⁹¹ Il rimorso del creatore emerge, con accenti piuttosto drammatici, nel *Libro di Baruch* dello gnostico Giustino, riportato da Hipp. *Haer.* 5, 26, 17. Si noti, al proposito, la riqualificazione gnostica di LXX *Deut.* 9, 13-14 e LXX *Gen.* 6, 3. Elohim dunque, dopo aver creato insieme a Eden l'uomo, si ricongiunge con il principio trascendente (il Bene), cui confessa il desiderio di riconquistare l'elemento pneumatico rimasto imprigionato negli uomini. Sarà il distacco dal principio femminile (nonché la consapevolezza di quest'ultimo di non poter sperare in una riconciliazione con Elohim) che determinerà la collera di Eden e lo scatenarsi dei suoi angeli contro ciò che di Elohim è rimasto nell'uomo: il **pneuma**. Il fatto che si parli di **pneuma** e non di **yuchv** pur risultando significativo, non deve stupire quando si consideri che, nell'ambito del *Libro di Baruch*, l'infusione dello spirito nell'uomo si deve ad Elohim, dell'anima ad Eden.

⁹² Il trådito **ejrgazomenhn** potrebbe risultare per dittografia di **n** in **nomo~**.

⁹³ Vd. E. HEITSCH 1963, p. 156 e quanto osservato da T. WOLBERGS 1971, pp. 43s.

avverbio (eḥqa)⁹⁴ o un preverbo (eḵ)⁹⁵; l'eccezione è rappresentata da Usener, che ha proposto **tritath yuch; lel abhk' ejrgazomenh nomon**⁹⁶, sostituendo cioè il trådito **eḵ aben** con la forma di perfetto ionico **lel abhk(e)**, che avrebbe il pregio di non alterare il significato fornendo allo stesso tempo la possibilità di restaurare il ritmo anapestico.

Anche il significato è problematico, benché si ritenga comunque possibile coglierne il senso generale: dopo aver introdotto il principio generatore del tutto, vertice della gerarchia cosmogonica naassena (**ol prwtotoko- nom-**), nonché il secondo principio (il **caḅ-**) derivante dal primo, il *Salmo* introduce ora il terzo, la **yuch** che, operando (**ejrgazomenh**), avrebbe “abbracciato” (**eḵ aben**) il **nom-**.

Al di là della difficoltà di precisare il significato del participio **ejrgazomenh**, non sembra tuttavia fuori luogo ricordare che il verbo può valere nell'accezione di «*work, labour*», detto di «*all manual labour*», nonché «*of slaves*» (LSJ⁹ 681). Il participio, in questo caso, potrebbe suggerire una specificazione dello *status* della **yuch** preannunciandone suggestivamente il destino di sofferenza asservita al mondo della materia sulla base del fatto che il verbo può, spesso, designare una condizione di lavoro forzato, cui sono soggetti non solo coloro i quali siano ridotti alla servitù⁹⁷, ma anche gli animali impegnati nella faticosa lotta quotidiana per il sostentamento⁹⁸.

Pur non essendo escludibile a priori pensare al participio **ejrgazomenh** come precisazione di quel processo di unione principio femminile/principio maschile che, similmente alle notizie fornite dal *Libro di Baruch* di Giustino⁹⁹, starebbe alla base della creazione (e in virtù del quale una proposta di traduzione potrebbe

⁹⁴ Così MILLER **eḵ ab' eḥq' ejrgazomenh** (accolto da B. HERZHOFF 1973, p. 141) e SWOBODA.

⁹⁵ M. MARCOVICH, PTS 25, p. 171.

⁹⁶ H. USENER 1887, p. 94.

⁹⁷ Cfr. x 271-272.

⁹⁸ Cfr. Aristot. HA 616b, 35 e 625b, 22.

⁹⁹ Come si è già avuto modo di specificare, nella cosmogonia al centro del *Libro di Baruch* l'inizio del processo generativo andrebbe ricercato nell'unione tra Eden (principio femminile) ed Elohim (principio maschile e padre del tutto).

essere *per terza*, operando, l'anima abbracciò il principio¹⁰⁰), il senso del verso non è perspicuo, anche considerando che nel *Libro di Baruch* il principio trascendente è il Bene, mentre Elohim costituisce un secondo principio a lui inferiore.

Alla base della scelta di riprodurre il testo trådito, per quanto corrotto, v'è la necessità di una cautela motivata dalla cripticità del testo sia a livello linguistico sia a livello simbolico, mentre la proposta di Miller è, da questo punto di vista, puramente funzionale a rendere il verso ammissibile metricamente. A tal riguardo è presumibile che Miller abbia inteso l'avverbio *ehqa* nella connotazione di dimostrativo temporale più che spaziale, probabilmente con l'intenzione di sottolineare la subalternità cronologica della *yuchw* e la conseguente (dal punto di vista temporale) sua unione con il principio superiore. La proposta di Swoboda *e| ac' ehq' ejrgazomenh* (che riprende al contempo quella di Cruice *e| acen ejrgazomenh*) non si allontana significativamente da quella del Miller, specie considerando che la sostituzione del trådito *e| aben* con la forma di aoristo forte *e| acen* risolve il problema metrico solo a patto della successiva integrazione, sulla falsariga dell'editore principe, del dimostrativo *ehqa* (con la desinenza *-en* di *e| aben* di **P** o *e| acen* congetturato da intendersi presumibilmente come svista del copista per *en[qa]*). Anche dal punto di vista del significato non si tratta di una variante che introduca spunti particolarmente significativi: è presumibile che *lagcanw* valga qui nell'accezione di «avere, accogliere»¹⁰¹.

Più complesso l'intervento di Marcovich, che propone *e| ab' <ejx>ergazomenh*. Si tratta di una proposta che, per quanto interessante, è da considerarsi per lo meno audace, soprattutto perché da valutare in relazione alla correzione *tritathn*. Si è già detto come tale emendamento fosse funzionale alla necessità, per Marcovich, di sottintendere *moiran* o *taxin*, sì da sottolineare la subalternità di rango e cronologica della *yuchw* rispetto ai principî superiori (*i. e.* *nou-* e *cau-*),

¹⁰⁰ Cfr. M. SIMONETTI 1999², p. 85: «Terza l'anima accolse, nel suo agire, questo principio».

¹⁰¹ Cfr. Procl. *AP* VII 341, 4 *aiqe de; kai; yuca; cwro~ epei- lel acoi*.

trascurando però il fatto che nel *Salmo* tale subalternità è garantita, in modo convincente, da **tritath** riferito a **yuch**(in *variatio* rispetto ai precedenti **nomogenikov** e **olde;deutero-** [*scil. nomo-*] ai vv. 1 e 2).

Marcovich propone la traduzione «while the Soul got the third rank», facendo così dipendere **tritathn** (*scil. moiran* o **taxin**) da **elabe**. L'integrazione di **ejx-** a **ejrgazomenh** sarebbe dunque funzionale alla necessità di legare **nomon** al participio, rendendo quest'ultimo intensivo grazie al preverbo («*work out*», «*bring to completion*» LSJ⁹ 590 s. v. *ejxergazomai*). Di qui la traduzione proposta dal Marcovich «while the Soul got the third rank, with the duty to fulfil the law»¹⁰². Tuttavia, la sistemazione pensata da Marcovich non solo comporta un intervento di notevole entità sulla *paradosi*, ma altera il testo di **P** anche laddove esso funzioni. A ciò si aggiunga che i rimandi proposti a suffragare l'opportunità di **<ejx>ergazomenh nomon** (*i. e.* «fulfilling the law»), non paiono convincenti¹⁰³.

Dal punto di vista simbolico, inoltre, l'immagine che viene così suggerita non è del tutto coerente con l'impianto cosmogonico-filosofico *naasseno*. Marcovich pensa infatti a una sorta di «special mission» cui l'anima dovrebbe adempiere per completare la legge: ciò sarebbe corroborato dal fatto che «the Soul fulfills the law of the All (*scil. of the nou-*) by bringing life to the **ktisi-**» e, a questo proposito, cita *Hipp. Haer.* 5, 7, 10 (GCS 26, p. 81 [PTS 25, p. 145, 49-50])

eḥsti gar yuch;pantwn twñ ginomenwn aijtĩa.

Si è già avuto modo di sottolineare come l'anima possa costituire, nel *Salmo*, il principio femminile parallelo a Eden nel *Libro di Baruch*, Eden che rappresenta l'**aijtĩa** del processo generativo a causa della sua unione con il principio maschile superiore Elohim, a sua volta inferiore al principio trascendente, il Bene.

¹⁰² M. MARCOVICH 1988 c, p. 81.

¹⁰³ LXX *Ps.* 14, 2 (cfr. *Act.* 10, 35) e il parallelo tra *Epiph. Haer.* 1, 33, 4, 5 e *Rom.* 7, 12 (cfr. *Epiph. Haer.* 1, 33, 6, 6).

Nell'introduzione al *Salmo* naasseno (che risulta tuttavia più oscuro, a questo proposito, rispetto al *Libro di Baruch*) Simonetti parla di «contrapposizione di due principî, uno in alto, il Nous principio maschile, e uno in basso, il Chaos principio femminile», fra i quali «si estende l'anima, in parte aderente al Nous, ma in parte mescolata con la materia»¹⁰⁴.

L'essere tuttavia mescolata con la materia, ed entrare in buona sostanza nel mondo vivificando il creato, non può costituire una missione da compiersi da parte dell'anima per completare («to fulfil») la legge, dal momento che, nell'economia gnostica, la presenza mundana della *yuchvè* assai spesso presentata come caduta precosmica, dovuta a una «colpevole inclinazione dell'anima verso i regni più bassi, con motivazioni quali la curiosità, la vanità, il desiderio sensuale»¹⁰⁵, che sono l'equivalente gnostico del peccato originale»¹⁰⁶.

Se si trattasse poi di una «special mission» volta al completamento della legge, ciò implicherebbe l'imperfezione del *nomo- genikov*, *i. e.* il *nou-*: in ambito naasseno, tuttavia, non v'è attestazione della necessità di siffatto completamento né di un'ipotetica imperfezione o incompletezza del principio trascendente assoluto. A tal riguardo non sarà fuori luogo ricordare che, nella notizia fornita da Ippolito sui Naasseni in *Haer.* 5, 7, 7, il vertice dei principî cosmogonici è rappresentato da *Adama-*, padre del tutto, uomo *perfetto* e primordiale. Allo stesso modo nel *Libro di Baruch* il primo e assoluto principio è il bene, «l'unico ad essere in tal modo chiamato e ad avere prescienza di ogni cosa»¹⁰⁷. In *Iren. Haer.* 1, 30, 1 (SCh 264, p. 364, 2-4) si parla di un *primum lumen, beatum et incorruptibile et interminatum: (loquuntur) esse autem et hoc Patrem omnium, et vocari Primum Hominem*. Ma a questo proposito non si dimentichino nemmeno gli importanti ragguagli forniti da Ireneo in *Haer.* 1, 29, 1 (SCh 264, p. 358, 5-8)

¹⁰⁴ M. SIMONETTI 1999², p. 43.

¹⁰⁵ Ad esempio l'unione di Eden ed Elohim nel *Libro di Baruch*.

¹⁰⁶ H. JONAS 2002, p. 82; vd. anche J. DILLON 1980, p. 363 «either the soul is guilty of some transgression, or it is not. If it not, it is still possible for it to acquire guilt (or merit) by its behaviour when in the body».

¹⁰⁷ Cfr. Hipp. *Haer.* 5, 26, 1 (PTS 25, p. 200, 2-3) *ajraqov, aujto; monon outw- legomeno-, prognwstiko; twv oñwn*.

*quidam enim eorum Aeonem quendam numquam senescentem in virginali Spiritu subiciunt, quem Barbelon nominant: ubi esse Patrem quendam innominabilem*¹⁰⁸, nonché da Ippolito a proposito dei Sethiani in *Haer.* 5, 19, 1-2 (GCS 26, p. 116 [PTS 25, p. 188, 1-10])

toutoi~ dokei tw̄n ol̄ wn eihai trei~ ajrc̄a~ periwrismena~, ekasthn de; tw̄n ajrc̄wn apeirou~ epein dunamei~. [...] ailde; tw̄n ajrc̄wn, fhsin, oujsiai fw~ kai; skoto~: toutwn devejst̄ in ej̄ mesw/pneuma ajkeraion¹⁰⁹.

Sulla scorta delle occorrenze qui proposte, ipotizzare, come il Marcovich, un ruolo della *yuchv* attivamente e positivamente volto al completamento del principio trascendente (già di per se stesso perfetto e assoluto, stando alle testimonianze ofite, sethiane e naassene), stride fortemente con la tendenza, precipuamente gnostica, a mostrare la presenza dell'anima nel mondo come caduta, depotenziamento e punizione dell'anima stessa¹¹⁰.

Se inoltre Marcovich afferma che «*nomo~* in line 3 has the same meaning as *nomo~* in line 1 (a kind of ring composition): “the law of the All” [...], not the derogatory connotation of *ol̄ nomo~ th~ ktisew~*»¹¹¹, proprio perché si tratta del principio generatore del tutto, la proposta volta a intendere il v. 3 «while the Soul got the third rank, with the duty to fulfil the law» risulterebbe non del tutto

¹⁰⁸ Riguardo l'assoluta trascendenza del Dio sommo, si veda *Ap. John* II 2, 26ss.: CGL 2 [NHMS 33, pp. 21 e 23]

«The Monad [is a unity / with nothing] above it. / [It is he who exists] as [God] and Father of All, / [the invisible] One, who is above [the All, / who exists as] incorruption, / (and) [as] pure light / into which no [eye] can gaze. / He [is the] invisible [Spirit] / of whom it is not right [to think] as a god / or something similar. / For he is more than a god, / since there is nothing above him. / for no one lords it over him. / [For he does] not [exist] in something inferior [to him, / since everything] exists in him. / [For it is he who establishes] himself. / [He is eternal] / since he does [not] need [anything]. / For [he] is total perfection. / [...] he is always completely perfect / in [light]. / He is [illimitable] / since there is no one [prior to him] to set limits to him. / He is unsearchable [...] / immeasurable [...] / [He is invisible] / [...] He is [ineffable] [...] / He is unnameable».

¹⁰⁹ Degna di nota la tripartizione dei principî, del tutto analogamente al nostro testo. Non trascurabile poi, e alquanto suggestiva, l'analogia con il dualismo oppositivo luce-tenebra tipico della componente iranica del pensiero mandeo.

¹¹⁰ Gioverà, a questo proposito, il rimando a Hipp. *Haer.* 5, 7, 7.

¹¹¹ M. MARCOVICH 1988 c, p. 87.

motivata o coerente con l'impianto simbolico e filosofico suggerito dal testo naasseno. Sarei quindi propenso a concordare con Wolbergs: il significato di **nomo-** al v. 3 non è lo stesso di **nomo-** al v. 1¹¹², considerazione questa in grado forse di rendere più comprensibile il senso del passo: se inoltre fosse plausibile il parallelo con il processo di creazione, frutto dell'unione di Eden (principio inferiore) ed Elohim (principio superiore ma non assoluto), attestato nel *Libro di Baruch*, il **nomo-** del v. 3 del *Salmo* sarebbe difficilmente assimilabile al **nomo-genikoꝝ tou' pantoꝝ** del v. 1: per quanto si tratti di un'ipotesi nemmeno del tutto in linea con quanto osservato da Wolbergs, sarebbe semmai plausibile che il riferimento possa essere al secondo principio.

Per concludere, si noti che Marcovich estende la missione cui l'anima dovrebbe adempiere anche alla «beata natura superiore degli esseri trascendenti ed eterni»¹¹³, e non solo quindi a «ogni natura di esseri celesti, terrestri e sotterranei»¹¹⁴: «that this mission is by no means limited to the creation only becomes clear from Hippol. 5. 7. 11-13 (p. 145.55 M): **Pasa ouh fusi-epouraniwn, fhsiv**(sc. Naassenus), **kai; epigeiwn kai; katacqoniwn** (Phil. 2: 10) **yuch~ oꝝregetai**, where **hl twñ uꝝperkosmiwn kai; aijniwn aꝝw makaria fusi~** (p. 146. 65 M.) is being included (**ta; epigeia = Afrodith, ta; katacqonia = Persefonh, ta; epourania = Selhnh**)»¹¹⁵. Tale interpretazione sembrerebbe tuttavia forzata nella misura in cui è più probabile trattarsi non di una missione, di un compito affidato alla **yuchy** bensì dell'aspirazione universale, esseri superiori inclusi, all'unione con essa¹¹⁶.

v. 4 dia; tout' eꝝ afou mor fhñ perikeimenh

¹¹² T. WOLBERGS 1971, p. 44s. «anders als in den Versen 1 und 2 hat **nomo-** im Vers 3 entschieden pejorative Bedeutung».

¹¹³ Hipp. *Haer.* 5, 7, 13.

¹¹⁴ Hipp. *Haer.* 5, 7, 11.

¹¹⁵ M. MARCOVICH 1988 c, p. 87.

¹¹⁶ Cf. M. SIMONETTI 1999², p. 408, n. 10.

dia; tout'. **P** riporta la forma non elisa **touto**. Miller ha messo a testo **tout'**, qui preferito, come in parte altri editori¹¹⁷, alla lezione tràdita, accolta invece da Wendland¹¹⁸. Si badi che Marcovich vede in questo complemento di causa il nesso che lega concettualmente l'esplicitazione della missione da compiersi da parte dell'anima (v. 3) alla descrizione del processo di attuazione (v. 4ss.): «to accomplish this mission (**dia; tout'**, 4), the Soul puts on the form of a hind»¹¹⁹.

e| afou morfhn perikeimēn. **e| afon** è la lezione di **P**; è tuttavia evidente come il testo sia in questo punto corrotto¹²⁰, in specie quando si consideri la giustapposizione dei due sostantivi, difficilmente spiegabile. Nonostante anche in questo caso Wendland opti per la cautela e scelga di riprodurre il testo tràdito, pare preferibile la facile correzione di Miller **e| afou**, soddisfacente e sotto l'aspetto metrico¹²¹ e dal punto di vista sintattico.

Simonetti, che la recepisce, traduce «per questo rivestita forma di cervo»¹²², e sulla stessa linea Marcovich¹²³: «for that reason she put on the form of a hind», benché quest'ultimo propenda per il genere femminile¹²⁴, presumibilmente sulla scorta della splendida similitudine di LXX *Ps.* 41, 2

oh̄ tropon̄ epipōqeī h̄le| afo-̄ epi; ta-̄ phga-̄ tw̄n ublatwn̄, outw-̄ epipōqeī h̄l̄ yuch; moū pro-̄ seȳ olqeor̄¹²⁵.

¹¹⁷ Vd., e. g., H. USENER 1887, p. 94, A. SWOBODA 1905, p. 300, T. WOLBERGS 1971, p. 6, A. KEHL 1972, p. 95, B. HERZHOFF 1973, p. 141, M. MARCOVICH 1988 c, p. 80.

¹¹⁸ Con Wendland vd. E. HEITSCH 1963, p. 156.

¹¹⁹ M. MARCOVICH 1988 c, p. 86; cfr. *supra*, p. 77.

¹²⁰ Vd. E. HEITSCH 1963, p. 156, che diversamente dal resto degli editori qui crocifigge, riportando inoltre in apparato la variante di W. H. FRIEDRICH **tafou**, difficilmente accoglibile.

¹²¹ Il quarto verso segna il passaggio dal trimetro anapestico catalettico dei tre versi precedenti a sequenze di cinque piedi anapestici, di cui l'ultimo catalettico.

¹²² M. SIMONETTI 1999², p. 85.

¹²³ M. MARCOVICH 1988 c, p. 81.

¹²⁴ Così anche R. HAARDT 1971, p. 99 e K. RUDOLPH 2000, p. 209.

¹²⁵ Per l'immagine del cervo che tende a fonti e corsi d'acqua, cfr. Xen. *Cyn.* 9, 11.

Marcovich scorge nell'atto di «rivestire la forma di cervo» da parte della **yuchv** la conferma della sua interpretazione, in base alla quale l'anima dovrebbe adempiere al compito di portare a compimento la legge: «the very fact that the Soul “puts on a form” (**mor fhñ perikeimenh**, 4) attests to a special mission of a divine principle»¹²⁶. In questo senso l'assunzione delle fattezze di cervo rappresenterebbe una sorta di *camouflage* funzionale all'espletamento della missione da parte della **yuchv**. Sotto quest'aspetto **perikeimai** varrebbe, specie al participio, nell'accezione di «*have round one, wear*» (LSJ⁹ 1376 II)¹²⁷.

Per quanto concerne il sostantivo **e|afo~**, non sembra qui fuori luogo sottolineare la sua frequente associazione alla figura del serpente, di particolare interesse se inquadrata nell'ambito della spiritualità ofitico-naassena: cfr. Orig. *Hom. 2, 11 in Cant.* (SCh 37bis, p.140)

cervus interfector serpentum est [...]. cervus vero inimicus serpentum atque bellator est, ita ut spiritu narium eos extrahat de cavernis et superata pernicie veneni eorum pabulo delectetur.

Nel passo citato, così come avviene in generale in Orig. *Cant.* 3, 13, **e|afo~** è immagine riferibile a Cristo, elemento, questo, di notevole rilievo quando si consideri che nel *Salmo* naasseno, al v. 14, viene introdotta la figura di Gesù, depositaria del compito di scendere dal cielo per recare la gnosi e liberare così l'elemento divino decaduto, la **yuchv** terribilmente vessata nel mondo della materia e in attesa della venuta di un Redentore celeste.

La correlazione tra **e|afo~** e **o|fi~** non è affatto infrequente: il cervo veniva comunemente considerato in grado di arginare, se non di annichilire, il potere del serpente¹²⁸.

¹²⁶ M. MARCOVICH 1988 c, p. 87.

¹²⁷ Cfr. Hdt. 1, 171 e Polem. AP. XI 38, 5-6.

¹²⁸ Cfr. Orig. *Cant.* 3, 13 (SCh 376, p. 646, 42) *et quidem de cervis iam superius diximus quod sancti quique accipiuntur, qui ob hoc in hunc mundum venerunt, ut serpentis venena perimerent*. Si veda inoltre il breve testo sahidico edito da G. ZOEGA 1973 (1810), pp. 319-320 (traduzione in A.V. LANTSCHOOT 1950, p. 348)

Se da una parte il cervo è spesso associato al serpente e, pertanto, difficilmente potrebbe essere considerato casuale il fatto che, in un testo naasseno significativo come il *Salmo*, la **yuchvassuma un' ej afou morfhy** si ritiene qui improbabile che il cervo debba essere inteso in funzione al suddetto dualismo oppositivo: ciò infatti non risulterebbe del tutto coerente, a livello simbolico, con il quadro offerto dal *Salmo*.

In ambito classico l'immagine del cervo viene spesso associata alla codardia e alla pavidità¹²⁹, simbolo della viltà e del timore di fronte al pericolo¹³⁰: a buon diritto dunque Simonetti afferma che «l'immagine è da intendere considerando il cervo prototipo degli animali cacciati dagli uomini e perciò sempre in fuga e in timore: pertanto forma fuggente, debole, piena di timori, a indicare lo stato di disagio dell'anima (= principio divino) imprigionato nel mondo della materia»¹³¹. Se dunque si considera l'immagine del cervo secondo questa valenza, essa risulterà funzionale non solo rispetto al quadro fornito dal testo, ma anche rispetto alla tendenza, precipuamente gnostica, a presentare l'anima secondo una caratterizzazione piuttosto precisa e sostanzialmente accomunata da alcuni tratti invarianti.

«Apa Poimèn a dit: “Il est écrit: De même que le cerf aime à séjourner près des sources d'eau, de même mon âme aime à aller vers toi, (mon) Dieu”. Puisque les cerfs, qui demeurent dans les désert, mangent les serpents et, si le venin brûle leur cœur, aiment à aller près des eaux; si alors ils boivent, ils rafraîchissent (la brûlure) du venin des serpents. De même les moines, qui demeurent dans les désert, sont brûlés par le venin des démons pervers; ils aiment à aller le samedi et le dimanche pour se rendre à la source d'eau qui est le corps et le sang du Seigneur, afin de se purifier de tout fiel du Méchant».

¹²⁹ Cfr. **A** 225 e **N** 101ss. Vd. J. LATACZ 2000, p. 96, 225 «Der Hirsch, in den hom. Gleichnissen das Opfer, hat die Konnotation “Verlierer, Schwächling”».

¹³⁰ Cfr. **D** 243-245. In relazione alle attestazioni omeriche vd. G.S. KIRK 1985, p. 357 «Deers are spiritless and prone to flight; they are natural victims of carnivores in the poem's five remaining deer-similes. Here the fawns are particularly well observed: they cover much ground in flight, stand still when tired, have no inclination to resist». In ambito extra-omerico, cfr. Tert. *Coron.* 1, *5 novi et pastores eorum: in pace leones, in proelio cervos*, dove la polemica tertulliana si sviluppa in chiave anti-lassista in riferimento alla pavidità del clero. Sull'associazione cervo-timore (cfr. Aristot. *HA* 545a **fqeggontai d'oilmen afrene- [scil. oil ej afoi], o tan hlwfra th- opeia- hl ailde; qhlei ai o tan fobhqwsin**), ben attestata nella lirica d'amore classica, nell'assimilazione topica alla figura della cerbiatta della giovane inesperta, che spaurita si ritrae di fronte all'esperienza erotica, vd. le osservazioni, con puntuali rimandi, di G. BURZACCHINI 2005 (1977), p. 253. Sulla possibilità che l'immagine tratteggiata nel *Salmo* possa essere ricettiva del mito della trasmutazione di Atteone vd. T. WOLBERGS 1971, p. 46.

¹³¹ Cfr. M. SIMONETTI 1999², p. 417, n. 75.

Si è già detto, a tal riguardo, che la presenza dell'anima nel mondo viene solitamente presentata, in chiave gnostica, in termini di caduta, affondamento, cattura etc.; parallelamente, la sua permanenza nella prigione corporale in termini di abbandono, paura, nostalgia, ottundimento¹³²; non è escluso che la simbologia legata al cervo potesse essere topica anche in ambito gnostico nella propria valenza allusiva volta a suggerire immagini di codardia e pavidità di cui si è detto sopra (o comunque sia paradigmaticamente della fragilità di un animale-preda per antonomasia): a proposito della metafora in questione, Rudolph rimanda suggestivamente a «un mosaico di Pella (Giordania orientale) del III-IV sec.,

¹³² Cfr. Iren. *Haer.* 1, 25, 4 e Clem. *Exc. Thdot.* 73, 1. La matrice platonica del concetto gnostico di ottundimento dell'anima, una volta che quest'ultima abbia raggiunto il connubio con l'elemento somatico, risulta dato perspicuo a fronte, e. g., di una lettura sinottica di *Marsanes* 41, 18-19: CGL 5 (NHS 15, p. 327)

the embodied souls did not understand / them,
e Macr. *Somn.* 1, 12, 7-9

anima ergo cum trahitur ad corpus, in hac prima sui productione silvestrem tumultum id est uñ hn influentem sibi incipit experiri. Et hoc est quod Plato notavit in Phaedone [...]. si animae memoriam rerum divinarum, quarum in caelo erant consciae, ad corpora usque deferrent, nulla inter homines foret de divinitate dissensio: sed oblivionem quidem omnes descendendo hauriunt, aliae vero magis, minus aliae,

sullo sfondo della rilettura, di cui è per altro testimone Plot. 2, 9, 6, di Plat. *Phaed.* 79c

oukoun kai; tōde pal ai eñ egomen, oñi hlyuchy oñtan men tw swmati proscrhtai eij-
to; skopein ti h] dia; tou orān h] dia; tou akouein h] di a]lh- tino; aijsqhsew- -
touto gar eñtin to; dia; tou swmato-, to; di aijsqhsew- skopein ti - tote men
eñ ketai upo; tou swmato- eij- ta; oudepote kata; taujta; epona, kai; aujth; planatai
kai; tarattetai kai; eij] iggia wšper mequousa, a]te toioutwn eñfaptomenh (vd. V.
MACDERMOT 1971, p. 8 «the attainment of knowledge was comparable to physical death
and therefore, for a philosopher, death was less to be feared than for other men. Pure
knowledge was an experience of the soul and, for this reason, the body was a barrier to
attaining truth [...]. The body was a tomb in which the soul was imprisoned»).

In relazione alla possibile influenza di speculazioni orfiche sull'elaborazione platonica cfr. A. BERNABÉ 1998, pp. 79-80 «quando parla della pesantezza dell'anima, della sua caduta per terra e della lunga serie di reincarnazioni [...], rielabora (*scil.* Platone) chiaramente motivi orfici [...]; il filosofo conosce alcuni racconti orfici sull'origine, natura e destino delle anime, nei quali trova certi elementi tesaurizzabili per la costruzione del proprio sistema filosofico: l'anima è immortale, separata dal corpo, nel quale abita come dimora transitoria e di cui si dovrà liberare, in successive reincarnazioni, per ottenere alla fine uno status più alto» (cfr. p. 72, n. 307). A ciò si aggiunga che, se «documents from the Orphic/Platonic tradition frequently speak of the captivity of the soul in matter as the result of its “putting on” the body» (D.R. MACDONALD 1987, p. 23)- e ritengo che l'autore del *Salmo* naasseno possa essere stato sensibile almeno in parte a tali influssi- l'assunzione qui da parte dell'anima di un corpo che non è di uomo né di donna, bensì di un animale topicamente pavido, e quindi significativa di una “caduta” ulteriormente peggiorativa, è emblematica di un riutilizzo allusivo e originale di un certo patrimonio immaginifico tradizionale.

raffigurante una scena di caccia nella quale due cacciatori uccidono un cervo. L'artista chiama se stesso Gnosi (?)»¹³³. Si tratta dunque di un'immagine perfettamente giustificata nel *Salmo* naasseno, potendo essere intesa come metafora che suggerisca, preannunciandoli, la condizione di dolore e il travaglio dell'anima esplicitati nei versi successivi (vv. 5-13 e 15-18), senza necessariamente dover pensare, con Marcovich, a una volontà di dissimulazione funzionale all'adempimento di una missione speciale.

Suggestiva la proposta di Cruice di intendere *tou' d' uḏaron*, emendazione finalizzata ad introdurre l'elemento acquatico come *ajrch; th- gennhsew-* e paleograficamente giustificabile, come l'editore rimarca: «legendum esse suspicor *uḏaron*. Vide supra quae docebant Naasseni, nempe ex aqua omnia nasci quae formam habent. Conjicere promptum est negligentem librarium legisse *eḷ a fon* pro *uḏaron*, facillime confusis L et D, similiter f et r»¹³⁴.

Christ e Jonas hanno invece proposto rispettivamente la correzione *eḷ a fron*, intendendo evidentemente “piccola forma” (*eḷ a fro-* nell'accezione di «*small*»¹³⁵, LSJ⁹ 530 III b 2), «Darum umhüllt von geringer Gestalt»¹³⁶, ipotesi, quest'ultima, ben vista dal Simonetti, secondo cui essa «corrisponde bene al senso generale»¹³⁷.

v. 5 *kopiaḷ/qanatw/mel ethma kratoumenh*

kopiaḷ Il verbo *kopiaw* varrebbe qui nell'accezione di «*strive, toil*» (Lampe 768), «*work hard, struggle*» (LSJ⁹ 978 II). Trattasi, nel testo naasseno, di una

¹³³ K. RUDOLPH 2000, p. 208, n. 38. Una riproduzione del mosaico si trova in M. AVI-YONAH 1975, pp. 11ss.

¹³⁴ P. CRUICE 1860, p. 182.

¹³⁵ L'aggettivo indica propriamente leggerezza (cf. Hesyc. e 1920L *eḷ a fria: koufoth-; levis et celer instar cervi: dictum enim volunt quasi eḷ a fro-*, ab *eḷ a fo-* [ThGL IV 686b]; *eḷ a fro-*: «leggero, lieve, facile da sopportare», H. BALZ, *DENT*, I, p. 1135. Vd. 2 *Cor.* 4, 17.

¹³⁶ Cfr. H. JONAS 1964³, p. 343.

¹³⁷ Cfr. M. SIMONETTI 1999², p. 417, n. 75.

prima esplicitazione, seguita da altre nei versi successivi, dello *status* di doloroso esilio della *yuchw* nel mondo materiale.

Si è già detto a proposito della caduta precosmica dell'elemento psichico come base che soggiace alla genesi del mondo e a una esistenza imperniata sulla sofferenza e sul tormento dell'anima: l'*incipit* del quinto verso ha, sotto quest'aspetto, la funzione di introdurre suggestivamente il penoso tormento e la frustrazione della *yuchw* asservita al mondo della materia.

Nelle accezioni sopra menzionate il verbo *kopiaiw* indica una condizione di sforzo e di travaglio non necessariamente negativa¹³⁸. Così intende sostanzialmente il Marcovich, quando ricorda che «the principle Soul works hard and toils (while bringing life to the Creation)»¹³⁹: l'ipotesi del commentatore, orientata a legare la pena e il travaglio della *yuchw* all'atto di vivificazione del creato, non pare tuttavia convincente. Stando a siffatta interpretazione, l'anima sarebbe affaticata in seguito a un processo attivo e creativo sostanzialmente volontario¹⁴⁰. Pur tuttavia, se da un lato non è possibile non concordare con il Marcovich a proposito del fatto che, in ambito ofitico-naasseno, l'anima sia indicata come causa e origine di tutte le cose¹⁴¹, pare qui preferibile pensare che il travaglio dell'anima sia dovuto alla sua caduta nel mondo, frutto di un processo di depotenziamento di cui la *yuchw* risulta al contempo parziale responsabile e vittima. Non del tutto probante è il raffronto, proposto da Marcovich per suffragare l'opportunità di tale lettura, con *Ap. John*¹⁴² II 20, 13-24¹⁴³: CGL 2 (NHMS 33, pp. 117 e 119)

¹³⁸ Cfr. Vett. Val. 7, 1, 28; Mt. 6, 28; 1 Tim. 5, 17; Rom. 16, 6.

¹³⁹ M. MARCOVICH 1988 c, p. 82.

¹⁴⁰ Cfr. Hipp. *Haer.* 5, 7, 25 (GCS 26, p.84 [PTS 25, p. 149, 127-129])

legousin ouh peri; th- tou spermato- oujsia-, hēti- ejs ti; pantwn tw n ginomenwn aijt ia, oti toutwn ejs tin oupen, genna/de; kai; poiei panta ta; ginomena.

Wendland riporta *spermato-*, correzione proposta da L. DUNCKER e da F. G. SCHNEIDEWIN nell'edizione gotinghense della *Refutatio* (1859), in luogo del trådito *pneumato-*, recuperata in ultimo da Marcovich.

¹⁴¹ Cfr. Hipp. *Haer.* 5, 7, 10.

¹⁴² L'importanza del testo in questione risulterà ancor più evidente quando si consideri che molti dei dettagli dell'apocrifo, nonché la menzione stessa del demiurgo Yaldabaoth, collimano con le notizie sugli Ofiti fornite da Ireneo in *Haer.* 1, 30, 1-15.

«But the blessed One, the Mother-Father, / the beneficent and merciful One, / had mercy on the power of the Mother / which had been brought forth out of the Chief Ruler / for they (the rulers) might gain power over / the psychic and perceptible body. / And he sent, through his beneficent Spirit / and his great mercy, / a helper / to / Adam, / a luminous reflection (*scil. epinoia*), / who comes out of him, / who is called Life. / *And she assists the whole creature, / by toiling with him, / and by restoring him to his perfection / and by teaching him about the descent / of his seed / and by teaching him about the way of ascent, / (which is) the way it came down [cds.]*»¹⁴⁴.

Dal passo citato evidente risulta la discrepanza che intercorre fra il ruolo della *yuchw* nel *Salmo* naasseno e quello di “luminous Epinoia” nell’*Apocrifo di Giovanni*. Se infatti l’anima, secondo la lettura di Marcovich, «toils», si affatica nell’atto di vivificare il mondo, il «luminoso Pensiero» compie un’azione che è, di fatto, diametralmente opposta, affannandosi cioè nel tentativo di restaurare il creato nella sua pienezza e cercando di renderlo consapevole della stirpe del suo seme.

Non va inoltre trascurato che questa lettura risulta funzionale ad una scelta editoriale, peraltro discutibile, di porre *qanatw/ melethma* fra virgole¹⁴⁵, per quanto si tratti di una lettura comunque non escludibile a priori¹⁴⁶. Meglio Simonetti che intende «è travagliata, dominata, nella sua azione, dalla morte»¹⁴⁷.

¹⁴³ Benché il commentatore suggerisca il raffronto alla sola linea 19s., si è ritenuto qui opportuno estenderne la portata alle linee 13-24.

¹⁴⁴ Il corsivo è di chi scrive ([cds.]

¹⁴⁵ Di qui la traduzione proposta da Marcovich «and started toiling as a captive, being a game (spoil) for Death».

¹⁴⁶ Vd. T. WOLBERGS 1971, p. 47 «die Konstruktion des Verses ist nicht ganz eindeutig. *qanatw*/kann *ajpo; koinou* auf *melethma* und *kratoumenh* zu beziehen sein, oder das Partizip sollte wie in der Naassenerpredigt (Hipp. ref. V 7, 7, s. o.) für sich die Lage der Seele beschreiben».

¹⁴⁷ M. SIMONETTI 1999², p. 85.

Il verbo **kopiaw** può valere anche «*to be tired, grow weary*»¹⁴⁸ (LSJ⁹ 978), e, in questa accezione, v'è la possibilità che esso si trovi congiuntamente al participio predicativo¹⁴⁹, cfr. Asclep. *AP XII 46*, 1 **ouk eim'ouj'ejtewn duo keikosi kai; kopiw zwn**. In questo modo si potrebbe intendere il participio **kratoumenh** come predicativo di **kopiaj**, mantenendo **qanatw**/dativo di causa efficiente («dalla morte»)¹⁵⁰ e non dativo di vantaggio («per la morte»)¹⁵¹, sicché una proposta di traduzione potrebbe essere *è stanca di essere dominata, nel suo agire, dalla morte*.

Intendere **kopiaw** in questo modo renderebbe piuttosto esplicita la frustrazione della **yuchw** venuta a contatto con il mondo della materia e con quanto di negativo e di degradante esso comporti (tra cui l'essere, per esempio, dominata dalla morte); tale esempio di frustrazione non costituisce del resto un *unicum*, bensì la cifra significativa e spesso maggiormente caratterizzante di numerosi testi gnostici: cfr., e. g., *Iren. Haer.* 1, 4, 5 (SCh 264, p. 72, 436-439)

diodeusasan ouh pan paqo~ thn Mhtera¹⁵² aujtwñ kai; mogi~ uperkuyasan, epi; ikesian traphnai tou kataliponto~ aujthn fwto~, toutesti tou Cristou, legousin.

Ciò risulta inoltre coerente con gran parte degli impianti gnostici che «abbondano di espressioni sullo stato pauroso e nostalgico dell'anima abbandonata nel mondo»¹⁵³, e in cui frustrazione e abbandono, torpore e nostalgia costituiscono la chiave interpretativa atta a permettere la comprensione dello stato di drammatica sofferenza della **yuchw** separata dal mondo divino donde proviene.

¹⁴⁸ Cfr. LXX *Deut.* 25, 18.

¹⁴⁹ Cfr. *Ar. fr.* 618 K.-A.; *Epicur. Ep.* 3, 122, 1-2; *Plut. Reg. et imp. apophthegmata* 185d-185e.

¹⁵⁰ M. SIMONETTI 1999², p. 85.

¹⁵¹ Così W. FOERSTER 1972, p. 282 («a spoil for death»), B. HERZHOFF 1973, p. 142 «ein Übungsstück für den Tod», nonché M. MARCOVICH 1988 c, p. 81 («being a game for Death»).

¹⁵² Così i Valentiniani sono soliti chiamare Sophia Achamoth.

¹⁵³ Cfr. H. JONAS 2002, p. 84.

qanatw/ Com'è noto, il sostantivo **qanato-** indica l'estinzione della vita che, sappiamo, rappresentava per l'uomo greco il sommo bene. Quanto dunque la morte fosse da stigmatizzarsi e, nella misura del possibile, ritardarsi nella venuta è esplicitamente affermato da una pluralità di fonti¹⁵⁴, a testimonianza del fatto che essa, in quanto epilogo necessario della **zwhv** non poteva non essere guardata con orrore, rappresentando inoltre l'elemento di primaria differenziazione rispetto alle beate (e da lei del tutto esenti) divinità¹⁵⁵. Per quanto poi, in talune circostanze, la morte potesse essere vista come apportatrice di requie¹⁵⁶ o strumento di titanica rivalsa atta a riabilitare l'uomo dal peso di un'onta e di un dolore¹⁵⁷, non v'era chi fosse nella condizione di rallegrarsi per il suo arrivo¹⁵⁸.

Similmente, in ambito biblico, la morte costituisce il destino che incombe su tutti gli uomini senza distinzioni¹⁵⁹ e che, pertanto, è da temersi¹⁶⁰ in quanto contrapposta alla **zwhv** è sotto questo aspetto che l'opera di Cristo acquista consistenza nell'annullamento della morte¹⁶¹.

La concezione gnostica della morte si sviluppa sostanzialmente in opposizione al concetto classico e biblico di **qanato-**; da questo punto di vista non pare qui irrilevante ricordare come la maggior parte dei sistemi gnostici riconoscesse nella vita all'interno del corpo una vera e propria morte.

Ciò non deve stupire, specie quando si richiami il fatto che il cosmo, in chiave gnostica, è sì materia plasmata e animata dalla presenza di particelle pneumatiche, ma è allo stesso tempo frutto della creazione di un dio (o di forze) di rango inferiore, del tutto depotenziato e, perciò, imperfetto: si tratta pertanto di

¹⁵⁴ Vd., e. g., I 488; Eur. *IA*. 1415; Ar. *Ran*. 1394.

¹⁵⁵ Cfr. Aristot. *Rh.* 2, 23 1398b, 27ss. **h]w]sper Sapfw] o]ti to; ap]oqnh]skein kakon:oil qeoi;gar outw kekrikasin: ap]e]qnh]skon gar a]h.**

¹⁵⁶ Vd., e. g., Soph. *Tr.* 1173; Eur. *Tr.* 606s.

¹⁵⁷ Cfr. Theogn. 173-176.

¹⁵⁸ Vd. Eur. *Alc.* 669-672.

¹⁵⁹ Cfr. *Io.* 8, 52.

¹⁶⁰ *Hebr.* 2, 15.

¹⁶¹ *2 Tim.* 1, 10.

un mondo della materia all'interno del quale la *zwhv* autenticamente intesa non si sviluppa e da cui la morte fisica costituisce una ovvia liberazione. Se da una parte dunque «il cosmo è la pienezza del male, Dio la pienezza del bene»¹⁶² e la morte diviene un simbolo del mondo come tale, dall'altra essa è l'unico *instrumentum* in grado di permettere all'anima di fuggire il carcere rappresentato dal *swma*¹⁶³.

Tale dualismo si realizza pertanto in questa duplicità di interpretazione, precipuamente gnostica, in base alla quale la morte è elemento negativo¹⁶⁴ (in quanto il suo essere è inestricabilmente connesso al creato, con tutte le conseguenze di cui si è detto), ma positivo al tempo stesso, in quanto in grado di sciogliere la *yuchvdai* vincoli del mondo della materia.

Trattasi in buona sostanza d'un possibile esempio di speculazione gnostica innestato sulla riquilificazione neotestamentaria del concetto di *qanato-* come conseguenza e castigo del peccato, dunque di *qanato-* inteso quale «penalty for Christianity»¹⁶⁵ (Lampe 612 A 8). Nella pluralità dei testi gnostici pervenuti,

¹⁶² Cfr. *Corp. Herm.* 6, 4 (ed. A.D. NOCK - A.J. FESTUGIÈRE) *olgar kosmo- pl hrwmavejsti th'- kakia-, olde; qeo- tou' agaqou!*

¹⁶³ Vd. H. JONAS 2002, p. 82 in rif. a M. LIDZBARSKI 1925, 388 «perché mi hai portato via dalla mia abitazione nella cattività e gettato nel vile corpo?».

¹⁶⁴ Cfr. *Clem. Exc. Thdot.* 80, 1.

¹⁶⁵ R. BULTMANN 1968, col. 179 ritiene che Paolo, nel dichiarare apertamente che la morte sarebbe entrata nel mondo per mezzo di Adamo (*I Cor.* 15, 21-22; cfr. *Rom.* 5, 12-21), possa aver accolto implicitamente alcuni concetti forniti dal mito gnostico dell'*ahqrwpo-*: cfr. *Clem. Str.* 2, 36 (GCS 15, p. 132, 13-16)

eij- gar ohoma Anqrwpou pl asqei- Adam fobon pare scen proonto- Anqrwpou, wd- dh; auitou ejh auitw/kaqestwto-, kai; katepl aghsan kai; tacu; to; efgon hjfanisan.

Dunque se «Adamo plasmato nel nome dell'Uomo provocò il timore dell'Uomo preesistente, come di quello dentro di lui, e furono stupiti (*sc.* gli angeli creatori) e subito celarono l'opera», la creazione costituirebbe un punto di fondamentale importanza nell'ambito di un processo degenerativo di cui la morte è, in modo di certo ambivalente, parte integrante da un lato (quindi negativa) e strumento riabilitativo dall'altra (pertanto positiva). Ma a questo proposito, e in relazione al dibattito inerente al presunto sostrato gnostico che potrebbe soggiacere a talune speculazioni paoline, con particolare rif. a *I Cor.* 8, 1ss. (vd. R. BULTMANN 1966, coll. 515s., e, sulla sua scia, U. WILCKENS 1959, p. 212 e W. SCHMITHALS 1965², p. 134), concordo con B.A. PEARSON 1990 g, p. 167 «this kind of *gnosis* pervades biblical and postbiblical Jewish thought, and has nothing whatever to do with Gnosticism». Al riguardo vd. anche, *e. g.*, i convincenti argomenti addotti da B.A. PEARSON 1973, pp. 42s.; 1990 g, pp. 165ss.; R.A. HORSLEY 1976, pp. 269-288 (con rif. particolare alle pp. 280-288 sulla dialettica tra *pneumatikos* e *psychikos* ["perfetto vs. bambino"] di matrice giudeo-ellenistica) e 1980, pp. 33-51 (vd., *e. g.*, pp. 48-49 «what Paul responds to, therefore, is not a Gnostic libertinism, [...] but a Hellenistic Jewish *gnosis* at home precisely in the mission context»).

inoltre, la morte appare inserita in contesti non del tutto omogenei e spesso diversi.

In àmbito valentiniano, ad esempio, si parla di “regno della morte”¹⁶⁶, talora di “autorità della morte”¹⁶⁷, ad indicare presumibilmente il creato. Non si dimentichi inoltre che, specie nei testi valentiniani, frequenti sono gli accenni alla dissoluzione della morte per opera della morte stessa: così Clem. *Exc. Thdot.* 80, 2 (GCS 17, p. 131, 25-27)

kai; apoqh~~h~~skousin men tw/ko~~smw~~/ zw~~si~~ de; tw/qew/ i~~h~~a qanato~ qanatw/l uqh/ ajnastasei de;h/fqora¹⁶⁸.

L’identificazione fra *zwhv* (intesa come vita terrena) e *qanato~* appare funzionale, in chiave gnostica, alla tendenza ad intendere la vita nel mondo come carcere, prigione delle particelle pneumatiche decadute. Morte vinta dalla morte, dunque morte della morte: così, alquanto suggestivamente, Clem. *Str.* 4, 89, 2 (GCS 15, p. 287, 12-15)

ton qanaton h~~pe~~lete meri~~sa~~sqai eij- e~~au~~tou~~r~~, i~~h~~a dapanh~~is~~hte au~~to~~n kai; ajnaw~~is~~hte, kai; apoqanh/olqanato~ ej~~n~~ u~~h~~in kai; di~~u~~hwn. o~~ft~~an gar ton men ko~~sm~~on lu~~h~~te, u~~mei~~~ de; mh; katalu~~h~~sqe, kurieuete th~~~~~ ktisew~ kai; th~~~~~ fqora~~~~~ apash~~~~~.

Il tema gnostico del ricongiungimento e della ricomposizione nel Pleroma, successivi alla disgregazione di un creato corrotto e depotenziato, è, come nel passo sopra citato, più che mai centrale, e si accompagna, d’altro canto, al tema

¹⁶⁶ Vd. Clem. *Exc. Thdot.* 58, 1 (cfr. *Rom.* 5, 14).

¹⁶⁷ Vd. *Apoc. Adam* 67, 4-14: CGL 3 (NHS 11, p. 161)

«Then / the vigor of / our eternal knowledge / was destroyed in us, / and weakness / pursued us. / Therefore the days of / our life became few. / For I knew that I had / come under the authority / of death».

Cfr., inoltre, *Apoc. Adam* 76, 15-20.

¹⁶⁸ La morte che libera dalla morte è evidentemente quella del Salvatore (come sua è anche la resurrezione), mentre il *qanato~* da cui si anela ad essere liberati è la vita terrena.

della morte intesa quale *instrumentum* atto a rendere fattiva tale ricomposizione. Il **qanato-** è così la “chiusura del cerchio”: come l’anima *totidem mortibus quot sphaeras transit, ad hanc pervenit quae in terris vita vocitatur*¹⁶⁹ (Macr. *Somn.* 1, 11, 12), così la morte può permettere il ricongiungimento della **yuchv** con la vita autenticamente intesa.

Nel caso del *Salmo* naasseno, tuttavia, il contesto suggerito dai venticinque versi induce a considerare il sostantivo **qanato-** del v. 5 secondo l’identificazione **zwhv** (vita terrena) = **qanato-**, simbolo quindi dell’imperfezione dominante il creato e ciò che in esso è sprofondata e da cui la **yuchv** anela a liberarsi.

mel ethma. Il sostantivo neutro **mel ethma** può designare *pratica, esercizio*¹⁷⁰. Di qui la proposta di traduzione di Simonetti «nella sua azione», funzionale ad esplicitare il processo sostanzialmente continuativo in virtù del quale la **yuchv** è costretta a trattenersi avvinta dalle “maglie ritorte” della materia, nell’attesa della venuta di un Redentore che, recando la gnosi, possa rendere lei e talune parti del creato memori della loro origine pneumatica. La lettura del Simonetti risulta coerente e giustificata alla luce del contesto e delle immagini evocate. Doveroso anche ricordare la proposta di Marcovich, che suggerisce di intendere il binomio **qanatw/ mel ethma** «a spoil or game for the hunting Death», proponendo il raffronto con Xen. *Cyn.* 13, 15¹⁷¹. Proposta interessante quando si consideri che la metafora della “morte cacciatrice” sarebbe corroborata dall’atto di rivestire la forma di cervo da parte dell’anima al verso precedente.

Tuttavia, nonostante la suggestione di quest’immagine, riterrei preferibile considerare **mel ethma** accusativo di relazione e **qanatw**/dativo di causa efficiente

¹⁶⁹ Cfr. Macr. *Somn.* 1, 11, 6: *et animas inde in terram fluentes mori, inde ad supera meantes in vitam reverti nec immerito aestimatum est*. Cfr., al riguardo, quanto correttamente puntualizzato da B.A. PEARSON 1990 d, p. 159 in relazione alla discesa dell’anima, di matrice medio e neoplatonica, in *Marsanes* 25, 16-19.

¹⁷⁰ Cfr. Plat. *Phaed.* 67d; Critias 88 B 6, 1 D.-K.; Xen. *Cyr.* 8, 1, 43.

¹⁷¹ οἱ μὲν οὖν κατὰ πολὺν βουλομένοι πλεονεκτεῖν μελετῶσι νικᾶν φίλου~, οἱ δὲ κунηγεῖται κoinou~, ἐπὶ γρου~: καὶ; tou~: μεν ἢ μελεθ αὐτῆ ποιεῖ προ~ tou~ αἰλου~ πολὺ ἐμῶ~ ἀμεινοῦ~, tou~ δε; πολὺ; ceirou~.

Meno incisivo invece il confronto, suggerito da Marcovich, con Gos. *Phil.* 60, 12.

(non dativo di vantaggio, cfr. *supra*, 87), ricordando inoltre che, a livello simbolico, la figura del cervo doveva già essere, nell'immaginario collettivo, immediatamente evocativa dell'idea di fugacità e timore, senza necessariamente dover esplicitare l'immagine della morte *kunhgeth-*.

v. 6 pote;<men> basil eion eþousa bl epei to; fw'-

pote;<men> ... pote;dev L'integrazione ad opera di Miller di *men*, accolta poi dagli editori successivi, è giustificata, dal punto di vista linguistico, dalla presenza, in *incipit* del verso successivo (nonché ai vv. 7, 8, 9), di *pote; dev*. Grazie a *men* risulta pertanto possibile restituire l'assai probabile correlazione che doveva intercorrere fra i due versi, specie quando si consideri che la proposta dell'editore risulta coerente con l'impianto simbolico suggerito dai vv. 6-11¹⁷² e per quanto problematici i vv. 8-10 si presentino. La correlazione inoltre, così restituita, si rivela giustificata non solo alla luce del procedere per opposizioni, caratterizzante i versi immediatamente successivi, ma anche sulla base del raffronto con Iren. *Haer.* 1, 4, 2 (SCh 264, p. 67, 394-399)

pote;men gar eþl aie kai;eþ upei'to, wþ legousi, dia;to;katal el ei'fqai monhn
eþ tw/ skotei kai; tw/ kenwmati, pote; de; eij- eþnoian hþousa tou
katal iponto- aujthn fwto;- dieceito kai; eþel a, pote;d'aulpal in eþfobei'to,
aþ l ote de;dihporei kai;eþistato.

Sebbene il passo citato si riferisca alla gnosi di Valentino, piuttosto evidenti paiono le analogie tra la descrizione dello *status* in cui versa Sophia Achamoth e quella della *yuchv* nel *Salmo* naasseno, a testimonianza del carattere topico, in

¹⁷² Versi che risultano assolutamente centrali nel *Salmo*, perché esplicitano direttamente il dramma vissuto dall'anima sprofondata nel mondo della materia.

chiave gnostica, della condizione di dolore e sofferenza¹⁷³ dell'elemento divino decaduto nella materia.

basileion. **P** presenta una situazione non limpida. Lo scriba ha scritto **basil**, con lambda sovrascritto; Swoboda ha completato la forma con **-eion**, lettura accolta dagli editori successivi. Marcovich intende: «royal palace open to sunshine»¹⁷⁴, suggerendo quindi di intendere il participio **εἰκονα** nell'accezione di «dwelling in» (*i. e.* **εἰκοῖκουσα**) sulla base del confronto con Soph. *El.* 180-183 **οὐτε γὰρ οἴταν Κρίσαν βουνόμον εἴων ἀκταν παῖ- Ἀγαμνήονιδά- ἀπεριτροπό-**. Non così Herzhoff, che propone di intendere **basileion** nell'accezione di «*tiara, diadem*» (LSJ⁹ 309 II), quindi «*Königskrone*»¹⁷⁵.

Preferiamo tuttavia concordare con Simonetti, che intende «dominio»¹⁷⁶, (Lampe 292 B 3 «*sovereign authority*»). Diversamente da Swoboda, Miller, nella *princeps oxoniense* della *Refutatio*, propone **basileian**. Il sostantivo, in ambito biblico, viene utilizzato ad indicare tanto il regno degli uomini, quanto quello di Dio, benché nel caso della **basileia** terrestre il termine acquisti una valenza sostanzialmente negativa¹⁷⁷. Ciò è particolarmente significativo, specie quando si consideri che «la caratteristica continuamente ribadita di questa **basileia** terrestre è di essere in contrasto con la **basileia** di Dio, o almeno sottomessa a quella, allo stesso modo che il **kosmo-** o la **oikoumenh** è contro Dio perché si è votata a Satana»¹⁷⁸, senza dimenticare poi che «un particolare adombramento di questa antitesi è la concezione apocalittica dell'impero romano, come potenza

¹⁷³ Cfr. Iren. *Haer.* 1, 4, 1 (SCh 264, p. 65, 379-383).

¹⁷⁴ M. MARCOVICH 1988 c, p. 83, cfr. Xen. *Cyr.* 2, 4, 3; Hdt. 1, 30, 1; Aristot. *Oec.* 1352a, 11.

¹⁷⁵ Cfr. B. HERZHOFF 1973, p. 97: «In Verbindung mit **εἴων** kann aber das Substantiv **basileion** nur "Königskrone" heissen, wobei in Gedanken **εἰπὶ τῆ- κεφαλῆ-** zu ergänzen ist». Cfr. Plut. *de Iside et Osiride* 358d. Vd. inoltre T. WOLBERGS 1971, p. 47 «gekrönten Seele».

¹⁷⁶ M. SIMONETTI 1999², p. 85. Vd. 2 *Clem.* 17, 5, 1-2 **καὶ οἴονται τὴν δόξαν αὐτοῦ καὶ τὸ κράτο- οὐλαπιστοὶ, καὶ ξενισθῆσονται ἰδόντε- τὸ basileion tou kosmou ἐν τῷ Ihsou.**

¹⁷⁷ Vd. *Lc.* 4, 5ss.; *Mt.* 4, 8-9.

¹⁷⁸ K.L. SCHMIDT 1966, col. 178.

diabolica simboleggiata dal **qhrion** che vuol costituire la **basileia** e diffondere la luce, mentre invece giace nella desolazione e nella tenebra»¹⁷⁹.

Luc. 4, 5ss. presenta alcuni notevoli punti di contatto con la simbologia presente nel *Salmo* naasseno: in quest'ultimo la **basileia**, che la **yuchv** riuscirebbe in talune circostanze (*i. e. pote; men*) ad ottenere, sarebbe sostanzialmente una **basileia** terrestre, con tutto ciò che di negativo ne consegue secondo la visione gnostica. Di qui la correlazione tra la fallacità e la precarietà dell'illusorio potere dell'anima, all'interno del mondo della materia, quale è affermata nel *Salmo*, e l'altrettanto fallace dominio del "re del mondo" in *Luc.* 4, 5ss. e *Mt.* 4, 8-9.

Non si trascuri inoltre che un ulteriore parallelismo potrebbe essere individuato nel dualismo, antitetico e oppositivo, tra luce e tenebra che sembrerebbe agire sullo sfondo anche del *Salmo* naasseno e che caratterizza *Apoc.* 16, 10: se la pretesa del diavolo è infatti quella di diffondere, attraverso la **basileia** terrestre, una luce che in realtà si rivela del tutto illusoria, in quanto l'elemento dominante viene ad essere la tenebra (**ejskotwmenh**), specularmente nel nostro *Salmo* la luce che la **yuchv** è in grado di contemplare quando abbia raggiunto il "dominio" non può essere che fallace e del tutto labile, destinata a lasciare il campo all'afflizione, al pianto e alla morte.

Si aggiunga che il termine **basileia** indica prima di tutto «la condizione di re, la regalità», nella misura in cui a un re «si attribuisce una dignità e un potere»¹⁸⁰. Parrebbe dunque preferibile parlare, a proposito del *Salmo*, di una "regalità" che la **yuchv** acquisisce in talune circostanze, piuttosto che pensare ad un **basileion** inteso come palazzo reale (Marcovich) o diadema (Herzhoff), o comunque sia quale oggetto materialmente e tangibilmente concreto.

È opportuno inoltre ricordare che, nel panorama dei testi gnostici, il sostantivo **basileu** non compare mai in riferimento a **yuchv** ma sempre riferito a Dio¹⁸¹, al

¹⁷⁹ K.L. SCHMIDT, *ibid.*; vd. *Apoc.* 16, 10.

¹⁸⁰ K.L. SCHMIDT 1966, col. 175. Vd. Suda b 457, 146 Adler s. v. **basileia: to;ajiwma. kai; to;ejno- to;basileuomenon.**

¹⁸¹ Cfr. *Clem Exc. Thdot.* 72, 2.

demiurgo¹⁸² o a Gesù, vero re¹⁸³; allo stesso modo l'aggettivo **basilikov** è attestato con funzione appositiva rispetto a **dhmiourgov**¹⁸⁴. Così dicasi anche per il sostantivo **basileia**, usato sia in riferimento alla morte in Clem. *Exc. Thdot.* 58, 1¹⁸⁵, sia a proposito del regno dei cieli¹⁸⁶.

Risulterebbe pertanto inusuale, nel *Salmo* naasseno, la presenza di **basileia** o di **basileion** ad indicare un possesso dell'anima, specie considerando il fatto che pensare a una qualche sovranità della **yuchv** nel mondo della materia risulterebbe sostanzialmente incompatibile, qualora si escludesse un procedere metaforico, con il ruolo che essa si trova costretta a giocare pressoché in tutti i sistemi gnostici; a ciò si aggiunga che lo stato in taluni punti problematico del testo costringe a soluzioni congetturali che, indipendentemente dalla soluzione accolta, non rendono il senso del passo meno oscuro.

Parrebbe quindi opportuno optare per un'immagine per l'appunto metaforica che, per quanto oscura e di non aperta significazione, risulterebbe funzionale ad introdurre la serie di opposizioni caratterizzanti, nei versi immediatamente successivi, l'anima e le sue alterne vicende di dolore e gioia fugace. L'espressione *talvolta, avendo somma autorità, contempla la luce* sarà verosimilmente da intendersi in stretta unione al verso successivo, che ne costituisce il rovesciamento.

Una sorta di *exemplum*, quindi, finalizzato a rappresentare l'alternarsi emozionale degli *status* attraversati dall'anima nel suo essere, nell'*hic et nunc* della contingenza materiale, prigioniera del **laburingo**- terreno. O ancora espressione che si chiarisce unicamente nel suo completarsi in opposizione ai

¹⁸² Cfr. Iren. *Haer.* 1, 5, 1.

¹⁸³ Cfr. Clem. *Exc. Thdot.* 85, 1.

¹⁸⁴ Vd. Orig. *Io.* 13, 416 (SCh 222, p. 262, 1ss)

epiken de; basilikon ol iHraklewn legein ton dhmiourgon, epei; kai; aujto;- epasileuen tw'n up'aujton: dia; de; to; mikran aujtou kai; proskairon eihai thn basileian, fhsiv basiliko;- wptomasqh, oibnei; mikro- ti- basileu;- upo; kaqolikou basilew- epi; mikra- basileia-.

¹⁸⁵ Cfr. *supra*, p. 90, n. 166.

¹⁸⁶ Cfr. Hipp. *Haer.* 5, 8, 8.

versi successivi e che, pertanto, potrebbe essere fuorviante intendere letteralmente¹⁸⁷.

fw~. Sin dall'antichità classica al sostantivo fu associata una molteplicità di significati propri e metaforici che ha pochi eguali. Al senso letterale di luce come mezzo attraverso il quale è possibile la visione si affiancò quello per cui la luce, da *instrumentum*¹⁸⁸, passa a oggetto stesso di visione¹⁸⁹. Di qui all'identificazione "vedere la luce = vivere" il passo è breve¹⁹⁰, e altrettanto lo è "separarsi dalla luce = morire"¹⁹¹.

Tale dualismo oppositivo, che diverrà caratterizzante di molti sistemi gnostici, compare già ben delineato in Aristot. *de An.* 2, 7: 418b, 9ss.

fw~ devejst in h/toutou epergeia tou diafanou~ h/diafanew. dunamei dey ejn w/ tout'ejst iy kai; to; skoto~¹⁹².

In ambito biblico lo sviluppo della riflessione riguardante il contrasto/coesistenza tra luce e tenebre pare caratterizzato dalla prassi di affermare la sovranità assoluta di Dio su questi due elementi, per quanto poi non sia trascurabile il fatto che l'identificazione fra Dio e la luce¹⁹³ conduca sostanzialmente a trasferire il piano di tale superiorità sul dato delle tenebre,

¹⁸⁷ Vd. anche quanto osservato da T. WOLBERGS 1971, p. 48 «*basileion* steht wohl metaphorisch für die Gnosis, wie analog in der 9. Ode Salomos (Vers. 8): „Eine ewige Krone ist die Wahrheit – Heil denen, die sie auf ihr Haupt setzen!“». Non riterrei tuttavia tale proposta di lettura del tutto coerente con il quadro dipinto dai versi in oggetto e completamente coerente con il contesto suggerito dal *Salmo*.

¹⁸⁸ Cfr., e. g., Plat. *Resp.* 6, 508a.

¹⁸⁹ Vd., e. g., Eur. *IA.* 1218 hdu;gar to; fw~ blepein.

¹⁹⁰ Vd., e. g., S 61.

¹⁹¹ Vd., e. g., S 9ss.; Ar. *Ach.* 1184s.

¹⁹² Cfr. Aristot. *de An.* 2, 7: 418b, 18 dokei te to; fw~ ejantion eihai tw/skotei.

¹⁹³ Cfr. *I Io.* 1, 5.

anche laddove venga ribadito il loro stato di primordiale preesistenza, funzionale al motivo mitico del **caò-**¹⁹⁴.

Il confronto tra LXX *Gen.* 1, 1¹⁹⁵ ed *Epiph. Haer.* 33, 7, 7 (GCS 25, p. 457, 4-6)¹⁹⁶ suggerisce una tendenza all'identificazione della luce con Dio (tanto quello cristiano quanto il principio generatore valentiniano), tendenza che determina così lo spostamento della sua superiorità dal binomio **fw--skoto-** al dato unico costituito dalla tenebra.

È quindi in ambito gnostico che tale dualismo giunge a una codificazione precisa, al di là di quelle che possono essere sia le differenze fra i singoli sistemi e relativi miti cosmogonici, sia quelle imputabili alle discrepanze tra il filone gnostico siro-egizio da un lato e quello iranico dall'altro¹⁹⁷.

È noto che v'è chi a buon diritto ritiene, come Jonas, che l'antitesi luce vs. tenebre rientri in un simbolismo il cui «uso più enfatico e dottrinalmente più importante vada ricercato nella corrente iranica dello gnosticismo»¹⁹⁸, componente non trascurabile del pensiero mandeo. D'altra parte ciò non esclude aprioristicamente che tale dualismo non possa essere significativo in altri sistemi gnostici, compreso quello naasseno¹⁹⁹: è a tal riguardo poco opportuno considerare isolatamente il tema del **fw-**, proprio perché la sua presenza potrebbe implicare, anche qui, il legame con il suo opposto.

L'influenza iranica è altresì evidente, specie quando si consideri che l'equipollenza fra luce e tenebra diviene uno degli elementi costitutivi della

¹⁹⁴ Cfr. *supra*, p. 67, nn. 66 e 67.

¹⁹⁵ **ejn ajrchl' epoihsen ol qeo;- ton oujranon kai; thn ghn. hl de; gh' hh aprato- kai; akataskeuasto-, kai; skoto- epanw th- apussou.**

¹⁹⁶ **tou men gar ajntikeimenou ejstin hloujsia fqoravte kai; skoto-, tou de; patro;- twin ol wn tou ajgennhtou hloujsia ejstin ajfqarsia te kai; fw- aujtoon, aploun te kai; monoeidev.**

¹⁹⁷ Nel primo la tendenza è ad avere un movimento discendente dall'alto al basso che conduce dalla luce primordiale alle tenebre, evidentemente depotenziate nel loro sorgere per emanazione; nel secondo invece vi è una sostanziale equipollenza dei due elementi, il cui rapporto-scontro si determina per la rivolta delle tenebre primordiali e preesistenti contro il mondo della luce. Al riguardo, cfr. H. JONAS 1964³, pp. 256s., 283s., 328-331. Sul tema della luce nella gnosi, vd. inoltre G. FILORAMO 1990, pp. 54-82.

¹⁹⁸ H. JONAS 2002, p. 76.

¹⁹⁹ Vd. *supra*, pp. 94s.

spiritualità sethiana: cfr. Hipp. *Haer.* 5, 19, 2 (GCS 26, p. 116 [PTS 25, p. 188, 9-10])

ailde; twñ ajrcwn, fhsin, oujsiæi fw~ kai; skoto~: toutwn devejstin ejh meisw/
pneuma ajkeraion²⁰⁰.

In questo ambito non è inusuale che la luce passi, in chiave gnostica, ad indicare non Dio stesso, bensì una caratteristica ad esso connaturata, come emerge dal *Libro di Baruch* in Hipp. *Haer.* 5, 26, 16 (GCS 26, p. 129 [PTS 25, p. 204, 78-79])

fwñh; aujtwaipo; tou fwto~ ejdowh legousa: «auñh hlpul h tou kuriou, dikaioi
eijsercontai di' aujth~»²⁰¹.

Appare tuttavia arduo operare una distinzione significativo-simbolica dell'uso gnostico di fw~²⁰² in relazione alle entità divine: esso può infatti comparire in riferimento a Cristo (vd., e. g., Iren. *Haer.* 1, 21, 3), nonché relativamente al Pleroma (vd., e. g., Iren. *Haer.* 1, 4, 1).

²⁰⁰ Simonetti ricorda che «il consueto tema fondamentale della caduta dell'elemento divino nel mondo viene presentato», qui, «in modo più accentuatamente dualista del solito», tanto da sembrar «anticipare il dualismo radicale dei manichei» (M. SIMONETTI 1999², p. 46; vd. G. CASADIO 1997, pp. 39s.) in cui la dualità luce/tenebre non sorge a causa di una caduta o di una colpa, quindi di un processo depotenziante, bensì è connaturata con l'opposizione precosmica di due regni originari (vd. U. BIANCHI 1988, p. 18 «Light and Darkness are compact (though divisible in case of mixture); they are homogeneous in themselves [...]. Now, precisely this homogeneity of Light and Darkness is a pendant or a corollary of that radical dualism [the two principles existing from eternity]»); cfr. Hegem. *Arch.* 67, 7 (GCS 16, pp. 96-97, 27ss.; sul "recupero" degli *Acta Archelai* quale fonte di conoscenza della vita e dell'insegnamento di Mani vd. S.N.C. LIEU 1988, pp. 69ss.; di contro, sull'azione del modello eresiologico della vita di Simon Mago e operante nella costituzione della biografia di Mani negli *Acta*, vd. E. SPÄT 2004, pp. 1-23)

Quidam enim horum dixerunt initia omnium duo esse, quibus bona et mala adsociaverunt, ipsa dicentes initia sine initio esse et ingenita; id est in principiis lucem fuisse ac tenebras, quae ex semet ipsis erant, non quae <genitae> esse dicebantur.

²⁰¹ Cfr. LXX Ps. 117, 20.

²⁰² Per uno studio puntuale sul tema si veda G. FILORAMO 1980.

Se la luce costituisce un elemento primordiale di importanza decisiva in gran parte dei sistemi gnostici, e per quanto non sempre sia assiomatica l'identificazione fra la luce e il principio generatore del tutto, è doveroso ricordare la proposta di lettura di Marcovich²⁰³ il quale, sulla base di Epiph. *Haer.* 33, 7, 7 **pathr** [...] **fw~ aujtoon** e Hipp. *Haer.* 5, 19, 2 **aijde; twñ ajrcwn** [...] **fw~ kai; skoto~**, suggerisce che nella cosmogonia naassena il **fw~** del v. 6 non costituisca una semplice "qualità" intrinseca del **nomo~ genikov**, bensì sia da intendersi quale **nom~ prwtotoko~**.

Sebbene siffatta identificazione sembri adattarsi allo schema cosmogonico naasseno, almeno in generale, l'opportunità di tale lettura nel *Salmo* non parrebbe del tutto giustificata.

Va *in primis* ricordato che, in chiave gnostica, l'illuminazione rappresenta il risveglio delle particelle pneumatiche prigioniere del mondo della materia, una liberazione che si compie come ascesa, o meglio ritorno, del "liberato" alla luce: cfr. *Corp. Herm.* 7, 2 (ed. A.J. Festugière, I, p. 82, 12-14)

**zhth̄sate ceiragwgon ton odhgh̄santa umā epi; ta; th̄ gn̄wsew~ qura-,
ōpou ēsti; to; lampron fw~, to; kaqaron skoto~.**

Il fatto che il **fw~** sia definito **to; kaqaron skoto~** è di una certa importanza, soprattutto quando si consideri che, per i Sethiani, la luce si mescola con le tenebre venendone trattenuta, vd. Hipp. *Haer.* 5, 19, 5 (GCS 26, p. 117 [PTS 25, p. 189, 22-25])

**toū pneumato~ kai; toū fwto; omoū h̄l dunamiv̄ ēstin eñ tw/ skotei tw/
katwqen aujtwñ tetagmenw/ to; de; skoto~ ūdw̄r ēsti; foberon, eij̄ o;
katēspastai kai; metenh̄nektai eij̄ th̄n toiauthn̄ fusin meta; toū
pneumato~ to; fw~.**

²⁰³ M. MARCOVICH 1988 c, p. 83.

Si tratta, in sostanza, di un depotenziamento del **fw~** originario che, senza dover necessariamente pensare a un dualismo codificato ‘luce superiore’ vs. ‘luce inferiore’, subisce una sorta di processo contaminante al contatto con la negatività della materia. È in questo senso che risulta comprensibile l’ossimoro **skoteinon fw~** (*Corp. Herm.* 1, 28): tale particolare accostamento «manifesta chiaramente che persino la cosiddetta luce di questo mondo in realtà è tenebre»²⁰⁴, in quanto luce contaminata, degradata dalla discesa e dal suo confondersi con la materia: questa è la «luce tenebrosa» dalla quale la gnosi libererà coloro ai quali essa sarà rivelata²⁰⁵.

Se dunque la **yuchv** protagonista del testo naasseno rappresenta l’elemento divino decaduto, prigioniero del carcere corporale, e la prospettiva della sua esperienza nel mondo è materialmente terrena, è piuttosto improbabile pensare che il **fw~** del *Salmo* sia identificabile con il principio superiore e trascendente. A ciò si aggiunga che la **yuchv** per quanto non esplicitamente specificato, è inconsapevole del proprio *status*: ne sono indicatori gli atteggiamenti contrastanti e antitetici presentati nei versi successivi, nonché la specificazione del ruolo di Gesù di rivelatore della gnosi ai vv. 14ss.

²⁰⁴ H. JONAS 2002, p. 77.

²⁰⁵ Da ricordare inoltre che la luce tende spesso a essere presentata quale elemento costitutivo degli pneumatici, consapevoli della loro origine divina e destinatari privilegiati di una rivelazione segreta finalizzata alla loro ricomposizione nel Pleroma (cfr. *Clem. Exc. Thdot.* 41, 1-2). Frasi sinottiche sulla luce, come *Mt.* 5, 14 **umei~ ejste to; fw~ tou kosmou**, o *Mt.* 5, 16 **outw~ lamyatw to; fw~ uhwn ehprosqen tw ajqrwpwn**, sono facilmente esposte a riqualificazione gnostica, cfr. *Gos. Thom.* 38, 7-10: CGL 2 (NHS 20, I, p. 65)

«There is light / within a man of light, / and he lights up the whole world. If he does not shine, he is darkness».

A questo proposito, non parrebbe inammissibile pensare ad un possibile riflesso, nel *Salmo*, di tale immagine. L’atto di contemplare la luce da parte della **yuchv** potrebbe rappresentare sullo sfondo - e in chiave allusiva -, più che una qualche forma di memoria atavica della propria origine divina (sulla possibilità di conciliare i temi apparentemente contrastanti della nostalgia e dell’oblio dell’anima si veda H. JONAS 2002, pp. 84-91), un riferimento alla presenza degli pneumatici in funzione di soccorritori degli psichici: cfr. *Hipp. Haer.* 7, 25, 2 (GCS 26, pp. 202-203 [PTS 25, p. 295, 8-11])

uibi; dey fhsin, ejsmen hmei~ oilpneumatikoi; ehpade katal eleimmenoi diakosmh'sai kai; diatupwsai kai; diorqwsasqai kai; teleifwsai ta; yuca; katw fusin epcousa-menein ej toutw/tw/diasthmati.

Riterrei maggiormente verosimile, dunque, che l'atto del guardare la luce da parte dell'anima, più che rappresentare un rimando metaforico all'equazione tra **fw~** e **non~**²⁰⁶ (o una sostituzione sinonimica per **gnwsi~**)²⁰⁷, sia da intendersi sì metaforicamente, ma comunque sia in modo funzionale a quel procedere per opposizioni che caratterizza i versi centrali del componimento: gioia *vs.* pianto (vv. 5-6), pianto *vs.* gioia (v. 8), pianto correlato al giudizio (o alla punizione?)²⁰⁸, v. 9), giudizio (o punizione?) correlato alla morte (v. 10), morte *vs.* vita (v. 11).

ej eein'. Il testo è in questo punto corrotto. **P** ha infatti **ej aion**, che qui non dà senso. Cruice ha proposto **ej eein'**, emendazione accolta da Wendland per la sua coerenza con il contesto delle immagini evocate. L'aggettivo **ej eeinov** vale propriamente «*moving pity, piteous*» (LSJ⁹ 531), spesso utilizzato ad indicare l'effetto di un'estrema prostrazione, quando non la morte, capace di produrre partecipazione emotiva se non compassione²⁰⁹. La correzione di Cruice è evidentemente funzionale ad intendere, in dipendenza della preposizione **ej**, un accusativo neutro plurale **ej eeinau** che si trova usualmente in funzione avverbiale²¹⁰.

È tuttavia chiaro che, qualora si opti per l'accoglimento di questa proposta, nel *Salmo ej eeinau* sarà da intendersi come neutro sostantivato, «*miserie*»²¹¹, «*Elend*»²¹². Efficace al proposito il richiamo, suggerito da Herzhoff²¹³, a Plat. *Leg.* 5, 3: 731c **aj l a; ej eeino; men pantw- o(ge a(liko- kai; olta; kaka; e(wn**, dove il sentimento di pietà è suscitato dall'ingiusto e dal malvagio, istituendo di fatto

²⁰⁶ Così M. MARCOVICH 1988 c, p. 83.

²⁰⁷ Vd. T. WOLBERGS 1971, p. 49 «daß **fw~ blepein** also die Fähigkeit zur Gnosis meine, darf man nach dem Ausdruck **basil eion e(ousa** wohl mit einiger Sicherheit ausschließen».

²⁰⁸ Vd. *infra*, *ad loc.*

²⁰⁹ Vd., *e. g.*, Y 109-110; Aesch. *Pers.* 246; Soph. *Phil.* 1128ss.

²¹⁰ Cfr. B 314; Ap. Rh. 4, 1290; Perses AP VII 487, 3-4.

²¹¹ Così M. SIMONETTI 1999², p. 85. Cruice traduce: *modo ad miseram conditionem dejecta luget.*

²¹² Così HERZHOFF 1973, p. 142; H. JONAS 1964³, p. 343; H. HARNACK 1964 (1909⁴), I, p. 257.

²¹³ Cfr. B. HERZHOFF 1973, p. 101.

una connessione fra l'atto dell'aver pietà e quello di compiere un gesto contrario al *nomo-*.

Trasposta nel *Salmo* naasseno, questa considerazione non pare trascurabile, specie quando si consideri che l'affossamento della *yuchw* nelle "miserie" della materia e del creato (*eij- eļ eein'ekriptomenh*) viene spesso presentata, in ambito gnostico, come conseguenza di una «colpevole inclinazione dell'Anima verso i regni più bassi, con motivazioni varie quali la curiosità, la vanità, il desiderio sensuale»²¹⁴.

L'interpretazione di Herzhoff conforta dunque la congettura di Cruice. Miller proponeva *eļ eon*, metricamente adeguato e più aderente alla *paradosi*, ma inferiore nel contesto.

In sede di commento, seguito da Marcovich, Wolbergs ha proposto, in luogo di *eļ aion*, *sphlaion*²¹⁵. La correzione è tuttavia sostanziale e, per quanto metaforicamente affine al significato che si raggiunge con *eļ eein'*, diverge sensibilmente tanto dalla *paradosi* quanto dalla proposta di Cruice. L'immagine che ne risulta è chiara: se infatti Simonetti intende «ora precipitata (*sc.* l'anima) nelle miserie piange»²¹⁶, Marcovich suggerisce «but sometimes she is being thrown in a den, and there she weeps». L'opportunità della correzione *sphlaion* sarebbe garantita, secondo Wolbergs, dal rimando a Plot. 2, 9, 6, 8 *kai; safw-twn Ellhnwn ajtufw- legontwn ajabasei- ek tou sphlaiou*²¹⁷: tali «risalite dalla caverna» sarebbero coerenti con l'impianto simbolico del testo naasseno (e gnostico in generale), se si considera che la rivelazione della gnosi

²¹⁴ H. JONAS 2002, p. 82.

²¹⁵ T. WOLBERGS 1971, p. 49 «*eļ aion* anstelle der Begriffe *skoto-* und *kenwma* in Irenaeus' Referat über die *parh* der Achamoth ist unverständlich. Im Hinblick auf die Aussprache gut erklärlich wäre eine Verschreibung von *eļ eon*, und denkbar scheint auch, daß *eļ eo-* in der Bedeutung „mitleidwürdige Lage“ (vgl. Eur. Or. 832) zur Beschreibung der Situation der verlassenen Seele gebraucht wurde. Den metrischen Anstoß des Verses zu beseitigen bedarf es allerdings einer weitergehenden Korrektur. Entschließt man sich dazu, so läßt sich mit *pote;d' eij- <sp>hlaion riptomenh* wohl ein prägnanterer Ausdruck für die Ausgesetztheit im *kenwma* des düsteren Kosmos herstellen».

²¹⁶ Cf. M. SIMONETTI 1999², p. 85; B. HERZHOFF 1973, p. 142: «bald ist sie in Elend geworfen und weint»; H. JONAS 1964³, p. 343: «bald in Elend verstoßen weint sie und klagt»; H. HARNACK 1964 (1909⁴), I, p. 257: «Morgen ist sie schon im Elend».

²¹⁷ Cfr. Plat. *Resp.* 514a, 2-5.

determinerebbe il risveglio e il ricongiungimento della *yuchw* con il mondo divino da cui proviene. Si tratterebbe pertanto di un movimento ascendente, corrispettivo a quello discendente che l'anima vive nel momento della sua caduta nella materia.

Non mancano nemmeno i paralleli con l'ambito biblico²¹⁸, nonché rimandi ai testi di Nag Hammadi: al proposito si segnala *Gosp. Phil.* 53, 1-14: CGL 2 (NHS 20, I, p. 145)

«Christ came to ransom some, / to save others, to / redeem others. He ransomed those who were strangers and / made them his own. And he set his own apart, those whom he gave as a pledge according to his plan. It was not only when he appeared that he voluntarily laid down his life, but he voluntarily laid down his life from the very day the world came into being. Then he came first in order to take it, since it had been given as a pledge. It *fell into the hands of robbers and was taken captive* [cfs.], but he saved it».

L'immagine del «to fall into the hands of robbers» coincide grosso modo con quella del cadere prigionieri, ed è per altro confermata da Hipp. *Haer.* 5, 6, 7 (GCS 26, p. 78 [PTS 25, p. 142, 37-38])

trei~ ekkhshiai, aγγελikh̄y yucikh̄y coikh̄y ojomata de; aujtai~ eklekth̄y
kl̄hth̄y aijmal̄wto~.

L'emendazione di Wolbergs, compatibile dal punto di vista metrico, coerente sotto l'aspetto simbolico e giustificata da una serie di luoghi rilevanti, è di grande interesse; tuttavia lo *status* problematico del verso, sensibilmente corrotto, consiglia maggior cautela, ragion per cui preferisco accogliere a testo la proposta di Cruice, più vicina a quella trādita.

²¹⁸ Vd. *Mt.* 21, 13.

Coglie nel segno Marcovich nell'evidenziare l'equazione **basileion** : **sphlaion** = **fw̃** : **skoto~** (vv. 6s.), che permette, fra l'altro, di ribadire la correlazione dualistico-oppositiva luce vs. tenebre caratterizzante della dottrina di Mani ma ben presente anche in quella più antica dei Sethiani²¹⁹.

kl aei (v. 8 **kl aietai**, v. 9 **kl aiei**). **P** riporta **kl aiei**. La lieve emendazione di Christ²²⁰, **kl aei**, permette di garantire la chiusa parossitona giambica caratterizzante il *metron* finale sia nei trimetri anapestici catalettici (vv. 1-3), sia nella sequenze di cinque anapesti di cui l'ultimo catalettico (vv. 4ss.) del testo: **no~** (v. 1), **ca~** (v. 2), **nomon** (v. 3), **perikeimenh** (v. 4), **kratoumenh** (v. 5), **to; fw̃** (v. 6), **planwmenh** (v. 13), **cqona** (v. 15). Il tràdito **kl aiei** determinerebbe invece una chiusa spondaica, esito meno commendevole in ragione di quanto detto.

Il verbo **kl aiw**, usato intransitivamente come nel testo naasseno, compare di frequente nelle accorate manifestazioni di dolore²²¹.

In ambito biblico **kl aiw** compare sia per esprimere varie tipologie di dolore, fra cui quello per il commiato²²² o per la morte di un proprio caro²²³, sia ad indicare un atteggiamento dell'uomo ora positivamente, ora negativamente caratterizzato²²⁴.

²¹⁹ Cfr. Hipp. *Haer.* 5, 19, 6 (GCS 26, p. 117 [PTS 25, p. 189, 25-30])

to; de; skoto~ aj̃suneton ouk ẽstin, aj̃lla; fronimon pantelw̃, kai; oiden õti, aj̃ aparqh/ to; fw̃ apo; tou skotou~, mnei to; skoto~ ẽfhmon, il aj̃fane;, aj̃ ampe;, aj̃ lunamon, aprakton, aj̃qene;. dio; pãsh/ fronth̃sei kai; sunesei biazetai katecein eij- ẽauto; thn lamphdona kai; <ton> spinhra tou fwto; meta; th~ tou pneumatou ej̃wdia-.

Non particolarmente convincente il rimando proposto da Marcovich a Hipp. *Haer.* 5, 7, 9, mentre è ben calzante quello a Clem. *Exc. Thdot.* 56, 3.

²²⁰ AGC, p. 32.

²²¹ Già di uso omerico, cfr. Q 364; S 339-340; k 201.

²²² Vd. *Act.* 21, 13.

²²³ Vd. *Mt.* 2, 18.

²²⁴ L'utilizzo del verbo al presente può essere cioè funzionale alla descrizione di «un tipico contegno dell'uomo di Dio» (vd. *Lc.* 6, 21), «mentre, quando è usato al futuro, vuol indicare ciò che avverrà agli empi, quando Dio rivelerà a tutto il mondo il suo diritto e il suo regno» (vd. *Lc.* 6, 25). Così K.H. RENGSTORF 1969, coll. 491-492.

Non trascurabile, specie in relazione al *Salmo* naasseno, il fatto che l'azione designata da **klaiw** sia connessa a sentimenti quali il senso di vergogna²²⁵ o il pentimento²²⁶, nonché lo «sgomento di fronte alla propria miseria» e, in senso traslato, «espressione di paura, rimorso o in generale di un'esistenza infelice e inappagata»²²⁷.

Quest'ultima notazione appare di un certo interesse, specie quando si pensi alla contrapposizione simbolica tra il sesto e il settimo verso del *Salmo*: se infatti nel v. 6 veniamo ragguagliati circa il fatto che la **yuchy** in talune circostanze, è in grado di **blepein to; fw~** “avendo il dominio” (*i. e. basileion eþousa*), ciò che invece si riscontra al v. 7 è un precipitare verso il basso, in virtù del quale l'anima, sprofondata in una condizione del tutto miserevole, altro non può che **klaiëin**.

Si tratterà, a mio avviso, di un pianto spiegabile in base a una pluralità di motivazioni, *in primis* il processo di caduta che ha portato il principio divino depotenziato a contatto con la vile materia, nonché i barlumi di consapevolezza di una colpa variamente responsabile (a seconda dei sistemi gnostici) di tale affossamento. Suggestivo il raffronto, proposto da Herzhoff²²⁸, tra i vv. 6-7 del *Salmo* naasseno e il già citato²²⁹ - in relazione alla gnosi di Valentino - Iren. *Haer.* 1, 4, 2 (SCh 264, p. 67, 394-399):

Iren. *Haer.* 1, 4, 2
pote; men gar eklaie kai; ejjupeito, w/
legousi

Hipp. *Haer.* 5, 10, 2
klæi

dia; to; kataleleifqai monhn ej tw/
skotei kai; tw/kenwmati

eij- ejjein' ekriptomenh

²²⁵ Vd. *Lc.* 7, 38.

²²⁶ Vd. *Mt.* 26, 75.

²²⁷ Cfr. H. BALTZ, *DENT* II, col. 38. Vd. *Iac.* 4, 9; *Apoc.* 18, 19.

²²⁸ B. HERZHOFF 1973, pp. 101-102.

²²⁹ Cfr. *supra*, p. 92.

pote; de; eij- eḥnoian ḥkousa tou
kataliponto- αυτην fwto;- dieceito
kai; egel a

blepei to; fw-

pote; d'aulpal in eifobeito

cf. eij aifou mor fhḥ perikeimenh²³⁰

a| l ote de; dihporei kai; ejistato

kajexodo- ḥl mel ea kakwḥ l aburinḡon
ejshl qe pl anwmenh

Il parallelismo, evidente sia a livello linguistico sia sotto l'aspetto significativo-simbolico, rende l'interpretazione avanzata da Herzhoff affascinante, se non fosse che anche in base a ciò egli giunge a ipotizzare un'assai poco probabile paternità valentiniana del *Salmo*²³¹, lettura, questa, rigettata con forza – e a ragione - da Marcovich²³². Seppure, come ricorda quest'ultimo, un «Valentinian flavor may be detected in 7 klæi», ciò non autorizza tuttavia a spingersi a proposte tanto radicali, specie quando si consideri che l'utilizzo del verbo **klaiw** è attestato fin da Omero ad esprimere forte commozione, dolore, rimorso o turbamento.

Il pianto della **yuchy** oltre ad essere coerente con il quadro generale fornito dal *Salmo*, è giustificato alla luce non solo dell'opposizione antitetica al v. 6, bensì anche delle immagini suggerite dai versi immediatamente successivi: sotto tale aspetto il pianto si caratterizza quale reazione gnosticamente topica dell'anima di fronte al senso di abbandono, paura e nostalgia conseguenti alla caduta nel mondo della materia.

Si confronti al riguardo il pianto della **yuchv** del *Salmo* naasseno con quello di Sophia Achamoth nel celebre *excerptum* di *Ap. John* II 31, 1ss.: CGL 2 (NHMS 33, pp. 171 e 173)

²³⁰ L'assunzione cioè della forma di cervo come incarnazione della paura della **yuchval** v. 4.

²³¹ B. HERZHOFF 1973, p. 135.

²³² M. MARCOVICH 1988 c, p. 86: «the conclusion reached by Bernhard Herzhoff [...] that Valentinus himself is author of the Naassene psalm, cannot stand criticism».

«And I (*scil.* Pronoia) filled my face / with the light of completion of their aeon. / And I entered into the midst of their prison / which is the prison <of> the body. / And I said, / “He who hears, let him get up from the deep sleep”. / *And he wept and shed tears* [cds.]. / Bitter tears he wiped from himself / and he said, “Who is it that calls my name, / and from where has this hope come to me, / while I am in the chains of the prison?”»²³³.

Appare in questo caso evidente non solo che la topica del pianto e del dolore del principio divino è intimamente legata a quella dell'identificazione, tipicamente gnostica, tra corpo materiale e prigionia («prison of the body»)²³⁴, ma anche che il *Leitmotiv* delle lacrime dell'elemento pneumatico decaduto doveva costituire, se non un *topos* ben codificato, per lo meno un dato piuttosto comune, diffuso con una certa uniformità nell'ambito dei vari sistemi gnostici.

²³³ H.M. SCHENKE 1974, pp. 165s. (ripreso da B.A. PEARSON 1990 i, pp. 53s.) ricorda che l'*Apocrifo di Giovanni* è documento in tutto e per tutto sethiano, non valentiniano (vd. anche G. CASADIO 1997, pp. 26ss., che presenta un utile elenco, corredato dalla menzione di personaggi appartenenti alla famiglia sethiana, di testi di Nag Hammadi riferibili a tale ambito). Ciò non esclude, tuttavia, che la gnosi valentiniana non possa aver attinto dalla notizia dell'apocrifo per l'elaborazione e della propria cosmogonia e di altri dati rilevanti. Non si dimentichi inoltre che, oltre all'attribuzione dell'*Apocrifo di Giovanni* all'ambiente sethiano, la tendenza della critica è di vedere nell'apocrifo il testo di fondamentale ispirazione per il mito di Sophia, protagonista della “Grande Notizia” valentiniana di Iren. *Haer.* 1, 1-8 («l'on trouve en effet dans cet ouvrage un mythe de Sophia très semblable à celui des Valentiniens, et qui en est même si proche qu'il paraît impossible qu'il n'y ait pas un rapport de dépendance entre ces deux versions d'un même mythe. Ou c'est Valentin qui a élaboré sa doctrine en s'inspirant de ce qu'il trouvait dans l'*Apocryphon* (ou dans une tradition du même genre), ou c'est l'auteur de l'*Apocryphon* qui s'inspire du valentinisme, au moins dans certaines parties de son écrit. La plupart des chercheurs actuellement penchent pour la première hypothèse. En outre, la plupart considèrent que l'*Apocryphon* exprime une forme de gnosticisme qui était originellement païenne et n'a été que superficiellement christianisée» [S. PETREMENT 1984, p. 530]). Per alcune nuove prospettive sul rapporto tra taluni testi della biblioteca di Nag Hammadi e il gruppo sethiano, vd. T. RASIMUS 2005, pp. 246-263.

²³⁴ La tematica è caratterizzante anche dell'ontologia manichea, che attribuisce al corpo un'impurità intrinseca indipendente dal fatto che esso diventi ricettacolo della condizione spirituale dell'uomo successiva alla “caduta”: vd., e. g., U. BIANCHI 1988, pp. 13s. «what is specific in Manichaeism is that this negativity of bodily activities (nay, according to Mani, of body itself) does not depend on the fall of man from a previous situation of ‘spiritual’ or light corporeity [...]. The Manichaean ontology is gnostic and disqualifies the body, which is a prison of the soul».

La presenza di **kl aei** al v. 7 (cfr. **kl aietai**, v. 8, **kl aiei**, v. 9) pare pertanto e giustificata, nel testo naasseno, senza dover necessariamente pensare ad una paternità valentiniana, e funzionale al fatto che «per quanto caotica possa sembrargli (*sc.* allo gnostico) la massa del mondo che lo circonda, egli si sa tuttavia sottomesso alla tirannia, all'ordine necessario o fatale, agli ordini inflessibili [...]. Esistere quaggiù è perciò una catastrofe, dichiareranno alcuni testi; un tormento infernale, diranno in sostanza taluni altri, i quali non esitano a identificare il mondo con l'inferno. Constatarlo, ammetterlo, non è cosa che avvenga senza lamenti né lacrime»²³⁵.

vv. 8-10: pote;de;kl aietai cairei, / pote;de;kl aiei krinetai, / pote;de;krinetai qnhskei. I tre versi sono unanimemente considerati i più problematici del componimento e sono stati oggetto di particolare attenzione da parte degli editori del testo, che hanno optato chi per soluzioni piuttosto radicali (fino all'espunzione *in toto*), chi per tentativi di emendazione talora discutibili, chi ancora per la scelta di apporre le *cruces* a suggello di un *locus* ritenuto sostanzialmente *desperatus*²³⁶.

Il nocciolo della questione risiede nella comparsa *ex abrupto* di un nucleo di tre versi di andamento docmiaco (quattro se si include **pote;de;ginetai**, v. 11) comunemente considerati spuri *metri causa*, frutto di corrottele difficilmente sanabili secondo alcuni, quando non, secondo altri, di supposte interpolazioni da parte di autori successivi, i quali avrebbero introdotto tali versi sulla base di finalità difficili da definire.

Sarebbe a mio avviso opportuno tentare di affrontare il problema da un'angolazione differente, non necessariamente metrica (o almeno non solo), quanto piuttosto contenutistico-formale e sulla scorta di una lettura sinottica tra la *Predica dei Naasseni* e il *Salmo* qui considerato. Come correttamente evidenziato

²³⁵ H.C. PUECH 1985, p. 226.

²³⁶ Vd. *infra*, *ad loc.*

da Manlio Simonetti²³⁷ e Maria Grazia Lancellotti²³⁸, la metodologia interpretativa naassena si articola sullo sfondo di un sincretismo capace di adattarsi plasticamente a un vastissimo panorama culturale, poetico e letterario delle tradizioni pagana, cristiana e sapienziale, al fine di ‘piegare’ tali differenti tradizioni allo scopo, manifestamente dichiarato, di mostrare la presenza insciente dei miti cosmogonici e teogonici naasseni entro l’alveo di quegli stessi complessi culturali.

Quanto è possibile ricavare dalla lettura di Hipp. *Haer.* 5, 7-9 è il ricorso sistematico a *excerpta* desunti dai testi più disparati, da Omero al Nuovo Testamento, *excerpta* che vengono estrapolati dal proprio contesto e riutilizzati dai Naasseni in modo affatto personale al fine di elaborare le proprie speculazioni. Il risultato è un insieme di riqualificazioni che traggono la propria ragion d’essere non dal semplice accostamento di quei contenuti altri, riutilizzati *sic et simpliciter*, bensì dal consapevole loro inserimento entro un quadro ermeneutico organico, complessivamente articolato, e in sostanza ben amalgamato dal punto di vista dottrinale (e ciò sia detto indipendentemente da valutazioni estetiche che talora rischiano, sotto questo aspetto, di non rendere sufficiente giustizia all’operazione intellettuale realizzata dai Naasseni)²³⁹.

Da questo punto di vista tali riqualificazioni paiono indipendenti dal contesto originario dei suddetti *excerpta*: ai Naasseni sembra interessarne il contenuto, sia esso omerico, vetero- o neotestamentario²⁴⁰, contenuto che viene selezionato nel momento in cui, dopo un vaglio critico necessariamente non casuale, esso sembri in grado di confermare autonomamente verità comunque sia già presenti in forma obnubilata e destinate a essere percepite e decodificate dai soli destinatari, in questo caso concepiti elitariamente in chiave gnostica.

²³⁷ M. SIMONETTI 1999², p. 42.

²³⁸ M.G. LANCELOTTI 2000, p. 221 (vd. *infra*, pp. 214s., n. 611; p. 216, n. 614).

²³⁹ Vd., e. g., K. RUDOLPH 2000, p. 138, che definisce «prolisso» il trattato.

²⁴⁰ Vd., solo per citarne alcuni, *Gen.* 1, 26 (*ap.* Hipp. *Haer.* 5, 7, 6); *Phil.* 2, 10 (*ap.* Hipp. *Haer.* 5, 7, 11); *w* 1ss. (*ap.* Hipp. *Haer.* 5, 7, 30-31); *w* 9-12 (*ap.* Hipp. *Haer.* 5, 7, 37); *X* 201 e 246 (*ap.* Hipp. *Haer.* 5, 7, 38); *O* 189 (*ap.* Hipp. *Haer.* 5, 8, 3); *d* 384s. (*ap.* Hipp. *Haer.* 5, 8, 35).

Il nucleo costituito dai quattro versi risulta perfettamente giustificato a livello contenutistico-dottrinale e si inserisce suggestivamente nell'impianto dei versi precedenti a definire la contraddittoria esperienza terrena della *yuchy* preannunciando così l'urgenza dell'*ajabasi*- in chiave soteriologica di Gesù, anticipata dai vv. 12-18 ed esplicitata successivamente in chiusura (vv. 19-25).

Sotto il profilo formale il susseguirsi dei versi per apparenti antitesi non pare comprovare la presenza di corrottele tali da doversi sanare con l'inserzione di congiunzioni coordinative o con espansioni testuali finalizzate a renderli meglio rispondenti al tessuto dei versi precedenti o successivi: se infatti consideriamo le immagini che ne risultano evocate, tale procedere, oltre a essere garanzia di un'enfasi acuita dal ricorso all'*asindeto*, rivela un gusto per il paradosso che risulta attestato in chiave gnostica²⁴¹ ed è, di fatto, coerente con l'intento dell'autore di rappresentare lo *status* contraddittorio dell'anima di cui si è sopra detto.

Quanto invece alla possibile interpolazione, ipotizzata *metri causa*, dei quattro versi in oggetto, anche quando non si consideri plausibile una intenzionale e originale inserzione di sequenze docmiache all'interno di una struttura anapestica²⁴², si potrebbe piuttosto pensare che essa sia dovuta non ad un autore

²⁴¹ Nelle pur dovute distinzioni vd., e. g., *act. Io.* 101 (ed. M. Bonnet)

akouei- me paqonta kai; ouk epaqon, mh; *ll* paqonta kai; epaqon: nugenta kai; ouk epl hghn: kremasqenta kai; ouk ekremasqh: alma ek ejmou reusanta kai; ouk ereusen: kai; aplw- a) ekeinoi legousin peri; ejmou tauta mh; ejschenai, a) de; mh; legousin ekeina peponqenai,

e un *excerptum* dei *Salmi di Heracleides* in C.R.C. ALLBERRY 1938, p. 191

«Amen, I was seized; Amen again, I was not seized.

Amen, I was judged; Amen again, I was not judged.

Amen, I was crucified; Amen again, I was not crucified.

Amen, I was pierced; Amen again, I was not pierced.

Amen, I suffered; Amen again, I did not suffer.

Amen, I am in my Father; Amen again, my Father is in me».

²⁴² Solo per le problematiche relative alla struttura metrico-ritmica, non è forse improprio il rimando - pur con le debite distinzioni del caso, specie dal punto di vista tematico-contenutistico e della tipologia dei destinatari della fruizione del testo - al *fragmentum Grenfellianum* (*P. Dryton* 50), il cui nucleo centrale, nel quale viene raggiunto l'apice della tensione patetica (analogamente ai vv. 8-11 del *Salmo* naasseno), è caratterizzato da un andamento unicamente docmiaco, a fronte, invece, di un procedere del resto del componimento giocato sulla commistione di docmî e altre strutture metriche (sull'utilizzo di strutture docmiache in

successivo che avrebbe introdotto i suddetti versi per fini speculativi²⁴³, bensì all'autore stesso del *Salmo*. La presenza di docmî nella sezione centrale del testo è testualmente coerente con la rassegna dei **paqh** dell'anima e potrebbe essere dunque genuina, frutto di quel processo di contaminazione di cui, come testé si diceva, la *Predica dei Naasseni* reca numerosi esempi. Non riterrei cioè escludibile a priori che l'autore non possa aver attinto direttamente ad altra fonte innodica, naassena²⁴⁴ o meno, presumibilmente nota a sufficienza perché i destinatari del *Salmo* ne cogliessero immediatamente il rimando, e abbia quindi estrapolato quanto egli ritenesse più idoneo a suggellare la rassegna dei **paqh** dell'anima, sulla quale è incentrata la prima sezione del *Salmo*.

associazione con altri metri, anche anapestici, vd. E. MEDDA 1993, pp. 101-234, nonché quanto osservato da E. ESPOSITO 2005, pp. 30-33). L'inserzione di docmî nel momento di maggior tensione emotiva del *Salmo*, dove viene tratteggiato lo *status* di abbandono e prostrazione dell'anima nel **laburinqo-** della materialità terrena, attraverso il rapido susseguirsi di serie verbali icasticamente giustapposte (descrizione ripresa quindi negli anapesti successivi), può spiegarsi - certo - per innestare un *pathos* 'tragico' nel *Salmo*, in quanto il ritmo docmiaco era un contrassegno di tale *shift* emotivo anche nella letteratura popolare, vd. *fr. Grenf.* Ci si potrebbe forse trovare a fronte di un richiamo allusivo, attraverso un processo di riqualificazione gnostica piuttosto ardito, alla topica - non solo tragica - del lamento della donna abbandonata (con un audace quanto suggestivo slittamento: dalla figura della donna a quella della **yuch**), rimando che potrebbe essere giustificato proprio alla luce della dislocazione enfatica nel centro del componimento di docmî il cui utilizzo rimanda, appunto, al *pathos* 'tragico'. Sotto questo aspetto, e in riferimento al *fragmentum Grenfellianum* sopra ricordato, vd. E. ESPOSITO 2005, p. 27-28 (alla quale si rimanda per testo critico e commento): «in merito all'utilizzo del docmio, si ricordi come esso – permettendo, per la sua flessibilità, le più svariate possibilità di realizzazione – dopo aver fatto la sua prima comparsa, seppur in serie non continue, nella lirica corale del VI-V secolo, in particolare in Pindaro, trovi proprio in ambito tragico il suo impiego più cospicuo e venga usato da Euripide, secondo il gusto musicale dell'epoca, soprattutto nelle parti prive di responsione, vale a dire duetti e monodie, di solito in contesti fortemente patetici».

²⁴³ Così M. MARCOVICH 1988, p. 83-84.

²⁴⁴ Che la produzione innodica naassena non fosse circoscritta a quel poco che la tradizione ha conservato è ricordato, tra gli altri, da T. WOLBERGS 1971, p. 39, che riferisce quanto riportato da Hipp. *Haer.* 5, 6, 5 a proposito degli **uñnoi pol l oi; kai; poikil oi** in uso presso la setta.

v. 8: pote; de; klaiētai cairei. L'ottavo verso, che costituisce il primo della sequenza docmiaca, spinse Wendland a crocifiggere²⁴⁵, differentemente invece da Miller, Dunker e Schneidewin²⁴⁶.

Se i primi tre versi possono essere interpretati come trimetri anapestici catalettici e quelli successivi come sequenze di cinque piedi anapestici (di cui l'ultimo, clausolare, catalettico), a partire da **pote; de; klaiētai** viene inaugurata una serie di quattro docmî: il v. 8 si presenta infatti costruito secondo la struttura docmio + spondeo (**pote; de; klaiētai cairei**).

Simonetti rammenta tuttavia che «anche il loro (*scil.* versi 8-10) senso è oscuro nella forma in cui li leggiamo»²⁴⁷, pur astenendosi dall'alterare il testo trådito.

Hilgenfeld invece emenda il v. 8 correggendo il trådito **klaiētai** con **klæi** e inserendo fra quest'ultimo e **cairei** un **kai**; si dà da coordinare le due azioni: «bald weint sie und lacht zugleich»²⁴⁸. Riteniamo tuttavia che tale integrazione non sia necessaria, e per due ragioni: da una parte essa non è in grado di ristabilire il ritmo anapestico, dall'altra non introduce nulla di particolarmente significativo a livello simbolico, specie quando si consideri che l'asindeto della paradosi (**pote; de; klaiētai cairei**) è elemento caratterizzante anche dei due versi successivi. La scelta di optare per l'attivo **klæi**, anziché per **klaiētai**, non sembra inoltre del tutto giustificata: **klaiw** può infatti occorrere anche al medio a esprimere l'atto del versar lacrime, cfr. Aesch. *Sept.* 919-922 ... **ejtumw~ dakrucewn ejk / frenov, a) klaiomena~ mou minupei, / toinde duoin ajaktoin**.

Nel caso in cui invece Hilgenfeld avesse mirato unicamente a interrompere la giustapposizione tra **klaiētai** e **cairei**, la soluzione di frapporvi un **kai**; risulterebbe poco coerente, specie quando si consideri che a quel punto tale inserimento sarebbe allora auspicabile anche ai due versi successivi.

²⁴⁵ Convengono con tale scelta editoriale T. WOLBERGS 1971, p. 6, A. KEHL 1972, p. 95, M. SIMONETTI 1999², p. 86.

²⁴⁶ Si sono astenuti dal porre i quattro versi fra *cruces* anche H. USENER 1887, p. 95 e M. MARCOVICH 1988 c, p. 80.

²⁴⁷ M. SIMONETTI 1999², p. 417.

²⁴⁸ A. HILGENFELD 1884, p. 260.

Su un'altra linea Usener, che mantenne in questo caso la paradosi, rifiutando tuttavia l'anafora **pote; dev** ai vv. 8-11 e proponendo, invece, **ote**²⁴⁹. Parrebbe essere tuttavia anch'essa soluzione poco raccomandabile, perché in tal modo non solo verrebbe a perdersi la correlazione di **pote; dev** rispetto a **pote; <men>** del v. 6, ma ne risulterebbe anche indebolito il parallelismo rispetto all'*excerptum* valentiniano di Iren. *Haer.* 1, 4, 2²⁵⁰.

La problematicità di questi versi è quindi ribadita dal fatto che vi è chi, come Jonas, opta per la soluzione, piuttosto radicale per la verità, di espungerli²⁵¹ completamente, considerandoli interpolati e presentando, così, un testo manchevole di una parte che, per quanto di oscura significazione, risulta pur tuttavia centrale nell'economia del *Salmo*.

Marcovich, sulla scorta di Harnack («Der Freude folgt die Thräne, Der Thräne folgt der Richter, Dem Richter folgt der Tod»)²⁵², propone invece

<**pote;men**> **cairei**, **pote;de;klaiētai**, / <**pote;men**> **krinei**, **pote;de;krinetai**,
/ **pote;men qnh̄skei**, **pote;de;ginetai** /

«Sometimes she rejoices, sometimes she weeps aloud; / sometimes she is a judge, sometimes she is being judged; / sometimes she dies, sometimes she is being born».

Si tratta evidentemente di una proposta di consistente entità, che modifica il testo trådito al fine di tentare la restaurazione del ritmo anapestico – il secondo *metron* è comunque un docmio di forma kkk | kl (con *correptio*) - mantenendo il

²⁴⁹ H. USENER 1887, p. 95.

²⁵⁰ Cfr. *supra*, pp. 92 e 105s.

²⁵¹ H. JONAS 1964³, p. 343; cfr. H. JONAS 2002, p. 86, 21: «Le tre frasi che iniziano qui formano il passo più difficile da interpretare di tutto il testo». B. Herzhoff 1973, p. 141 pone i tre versi tra quadre.

²⁵² A. HARNACK 1964 (1909⁴), I, p. 257; cfr. P. CRUCE 1860, p. 183, che traduce: *modo plorat, et modo gaudet; modo luget et modo iudicatur; modo iudicatur, et modo moritur*.

senso di fondo: la traduzione di Simonetti²⁵³, relativamente al v. 8, non differisce infatti di molto da quella di Marcovich.

A parte le considerazioni di quest'ultimo circa il senso della presenza di questi versi²⁵⁴, la sua proposta ristabilisce parzialmente il ritmo anapestico, ma soprattutto l'antitesi <pote;men> cairei, pote;de;klaietai.

Ma anche se Marcovich, e come lui altri, sono propensi a considerare spurî (se non integralmente, almeno in parte) questi versi²⁵⁵, a mio avviso non sono qui strettamente necessarie emendazioni tali da alterare in modo non trascurabile un testo che potrebbe forse essere giustificato nella propria paradossi, e di cui, per quanto problematico e di non aperta significazione, sembra possibile cogliere, comunque sia, un senso.

Si è già detto in precedenza relativamente al verbo **klaiw** (vv. 7, / 8, / 9); per quanto concerne invece **cairw**, che può valere «rejoice» in riferimento a «spiritual joice» (Lampe 1511 1 a), esso è usato, nel *Salmo*, assolutamente²⁵⁶, cosa non del tutto frequente quando si consideri che il verbo è costruito solitamente con il dativo²⁵⁷, «rejoice at, take pleasure in» (LSJ⁹ 1969 1), più raramente con l'accusativo o il participio predicativo²⁵⁸, assai frequentemente all'imperativo²⁵⁹.

²⁵³ M. SIMONETTI 1999², p. 87: «ora piange e si rallegra».

²⁵⁴ M. MARCOVICH 1988 c, pp. 83-84 «the intrusion of three dochmiacs into the anapestic system delates the lines as being a later expansion inspired by 7 **klai**, probably by somebody who wanted to have a psalm consisting of 24 [instead of 21] lines or by someone who wanted to elaborate on the destiny of Soul». L'editore, considerando interpolati i vv. 8-11, li altera associando il v. 10 al seguente e proponendo, quindi, la numerazione v. 8 = 7a; v. 9 = 7b; v. 10-11 = 7c. Il risultato è un *Salmo* che consterebbe di ventuno versi. La scelta di Marcovich è evidentemente finalizzata a fornire un testo caratterizzato da un numero di versi multiplo di 7, e tutto ciò con lo scopo di creare un nesso strutturale-cosmologico con l'ebdomade cosmica di 7 pianeti testimoniata, a suo dire, da Hipp. *Haer.* 5, 7, 23-24, o con il quattordicesimo eone, in cui si sarebbe rivelato Gesù secondo i Naasseni (cfr. Hipp. *Haer.* 5, 7, 20).

²⁵⁵ H. USENER 1887, p. 95: «Dass **de**; (*scil.* **pote; de**; vv. 8-9-10-11) alle vier male interpoliert, folgt aus v. 11 dessen *metrum* zweifellos ist».

²⁵⁶ Vd., e. g., G 111; F 346-347.

²⁵⁷ E. g. H 311s. Per un'analisi puntuale delle ricorrenze di **cairw** nelle diverse costruzioni, vd. H. CONZELMANN 1988, coll. 495-498.

²⁵⁸ E. g. T 185.

²⁵⁹ Cfr. n 59.

In ambito biblico il tema della gioia è spesso strettamente connesso alla partecipazione al mondo celeste²⁶⁰, sia quando vengono esplicitati gli effetti interiori o esteriori di chi sia stato testimone di rapimenti visionari²⁶¹, sia quando l'accento è posto sulle reazioni emotive a fronte dell'azione pneumatica: cfr. *1 Petr.* 4, 13

aj l a; kaqo; koinwneite toi~ tou Cristou paqhmasin cairete, iha kai; ej th/ apokaluyei th~ doxh~ aujtou carhte agal i wmenoi.

Il legame fra sofferenza e gioia diviene frequente specie in chiave neotestamentaria: talora sono infatti «i discepoli» che «devono rallegrarsi perché Gesù va al Padre»²⁶², talora, invece, è «la comunità che deve rallegrarsi di partecipare alle sofferenze di Cristo, per potersi rallegrare nella rivelazione della gloria»²⁶³.

Se tuttavia, in ambito biblico, la connessione fra gioia e sofferenza risulta funzionale alla partecipazione al mondo celeste di una comunità le cui sofferenze si giustificano nella prospettiva della rivelazione della gloria di Cristo (*1 Petr.* 4, 13), nel panorama gnostico si possono distinguere differenze piuttosto significative.

Non pare superfluo ricordare che il gioire e la gioia risultano spesso attributi, nei testi gnostici, di principî superiori che, per quanto non siano al vertice dei vari sistemi cosmogonici, rappresentano pur sempre realtà trascendenti rispetto all'uomo²⁶⁴. Va da sé, tuttavia, che l'atto del gioire è, in questi casi, effimera espressione di un mondo divino colto non nella sua unicità perfetta, bensì nel suo

²⁶⁰ Cfr. Philo. *Abr.* 202 (SCh 29, p. 104) **oti to; cairein monw/qew/oijkeiotaton estin.**

²⁶¹ Cfr. *Act.* 8, 39.

²⁶² Vd. *Io.* 14, 28.

²⁶³ Cfr. K. BERGER 1998, col. 1865.

²⁶⁴ Cfr. Iren. *Haer.* 1, 2, 6 (SCh 264, pp. 46-47, 225-232)

**outw~ te morf h/ kai; gnwmh/ ihsou~ katastaghnai tou; Aijwna~ legousi, panta-
genomenou~ Noa~ kai panta~ Logou~ kai; panta~ Anqrwpou~ kai; panta-
Cristou, kai; ta; qhleia~ omoi w~ pasa~ Al hqeia~ kai; pasa~ Zwa; kai; Pneumata
kai; Ekkl hsia~. sthricqenta de; epi; toutw/ta; o! a kai; ajapausamena tel ew~ meta;
megal h~ cara~ fhsin umnhsai ton Propatora, pol l h~ eujfrasia~ metasconta.**

essere strutturato in una pluralità di Eoni depotenziati e legati in sizigie di cui, in base al dualismo tipicamente gnostico *elemento maschile + elemento femminile*, quest'ultimo possiede una funzione formativa e, al contempo, delimitativa rispetto a quello maschile.

Non molto diversamente, la gioia è attestata quale cifra significativa di Sophia Achamoth nella “Grande Notizia” valentiniana riferita da Ireneo in *Haer.* 1, 4, 5 (SCh 264, p. 75, 461-467)

thn te Acamwq ektou; paqou- genomenhn, kai; sul labousan th/cara/twn eh
aujtw/ fwtwn thn qewrian, kai; egkisshsasan aujtou, kekuhkenai karpou-
kata; thn eijona didaskousi, kuhma pneumatikon kaq'omoiwsin gegono; tw
doruforwn tou Swthro-.

Gioia, dunque, quale elemento determinante alla base della generazione di semi spirituali, successivamente destinati a maturare nel mondo materiale.

Dal quadro d'insieme del passo sopracitato parrebbe tuttavia giustificato desumere che l'atto del gioire non può non essere che effimero, specie in virtù di quelle che sono le sue immediate implicazioni, ovvero un processo generativo che è inevitabilmente depotenziante e dequalificante.

Sarebbe opportuno inoltre ricordare che il carattere equivoco e parziale della *caravnei* testi gnostici emerge ancor più chiaramente quando si pensi al fatto che essa è spesso espressione della reazione del demiurgo²⁶⁵ di fronte alla rivelazione

²⁶⁵ Per la gioia come elemento caratterizzante del demiurgo cfr. Clem. *Exc. Thdot.* 65, 1-2 (GCS 17, p. 128, 20-23)

olde; tou deipnou men *ajcitrikli*no- (cfr. *Io.* 2, 9), tw gamwn de; paranumfo-, tou numfiou de; filo- (cfr. *Io.* 3, 29), estw; ehprosqen tou numfwno-, akouwn th- fwnh- tou numfiou, cara/cairei (cfr. *Io.* 3, 29). Touto aujtou to; plhrwma th- cara- kai; th- ajapausew-.

Sull'*excerptum* clementino vd. M. SIMONETTI 1999², p. 520, 387: «Si tratta evidentemente del Demiurgo che, dopo aver avuto la rivelazione, coopera attivamente alla redenzione degli spirituali e degli psichici».

riguardante l'esistenza di principî a lui superiori, da lui precedentemente ignorati²⁶⁶: cfr. Hipp. *Haer.* 7, 27, 7 (GCS 26, p. 207 [PTS 25, p. 301, 38-40])²⁶⁷

wl- ouh ephl wqh aujtw/ oti kai; to; pneuma agion ejsti, toutesti to; meqorion,
kai; hluibth~ kai; qeo;- ol toutwn aiftio~ pantwn olouk wñ. eparh epi; toi-
lecqesi kai; hgal liasato.

Il sentimento di gioia sperimentato dalla *yuchw* nel *Salmo* naasseno parrebbe rientrare nel *modus*, tipico dello gnosticismo in genere, di rappresentare le alterne vicende che l'elemento psichico si trova a vivere al di fuori del Pleroma²⁶⁸: si tratta sostanzialmente di una gioia depotenziata rispetto a quella che le si prospetterebbe una volta ottenuta la propria restaurazione nel mondo divino.

È inoltre sulla base di tale considerazione che, come detto, sorgono dubbi circa l'equazione proposta da Marcovich, relativamente al *Salmo*, *to; fw~ = nou~ = pneuma*²⁶⁹. Se pare indiscutibile che «come nei misteri, così anche nella gnosi l'illuminazione e la visione determinano la gioia, con questo di nuovo, che l'ontologia e l'antropologia risultano trasformate: la gioia non è più una condizione, ma una reale parte costitutiva dell'uomo, una delle potenze (*dunamei~*) che ne costituiscono l'essere»²⁷⁰, è altrettanto indubitabile che l'illuminazione rappresenta il risveglio delle particelle pneumatiche prigioniere del mondo della materia, una liberazione che si compie ritorno del liberato alla luce²⁷¹.

Che quindi la gioia pienamente intesa possa spettare anche all'uomo è fuor di dubbio, ma sarebbe sostanzialmente erroneo e fuorviante ritenere che "l'uomo

²⁶⁶ Cfr. Iren. *Haer.* 1, 30, 6 (SCh 264, pp. 370-372, 90-111); 1, 5, 3 (SCh 264, pp. 80-82, 44-59); 1, 5, 6 (SCh 264, pp. 88-90, 100-117).

²⁶⁷ Il riferimento è alla gnosi di Basilide.

²⁶⁸ Vd. inoltre quanto osservato da T. WOLBERGS 1971, pp. 50-51.

²⁶⁹ M. MARCOVICH 1988 c, p. 83.

²⁷⁰ H. CONZELMANN 1988, coll. 525-526.

²⁷¹ Cfr. *supra*, p. 99.

gnostico” coincida con l’umanità intera: l’incipit del *Vangelo di Verità* è, al riguardo, illuminante: cfr. *Gosp. Truth* 16, 31: CGL 1 (NHS 22, p. 83)

«The gospel of truth is joy / for those who have received from / the Father of truth the grace of knowing him».

Coloro i quali sono in grado di aspirare alla gioia, pur trovandosi nel mondo della materia, non possono essere altri se non gli pneumatici che, oltre ad essere consustanziali rispetto al padre del tutto, ricevendo la gnosi riacquistano la consapevolezza della loro origine divina.

Nel caso della *yuchv* del *Salmo* naasseno, tuttavia, la situazione appare sostanzialmente differente: l’atto del gioire del v. 8 non può essere funzionale ad esplicitare la gioia legata alla contemplazione del *fw--noo--pneuma* da parte dell’anima: ciò sarebbe poco coerente con il resto del *Salmo*, in cui viene invece chiaramente evidenziata la condizione di smarrimento e di allontanamento della *yuchv* dal soffio divino (vv. 12-13 *kajexodo- himelea kakwn laburinqon ejshl qe planwmenh*).

Intendere la *carav* dell’anima come cosciente reazione all’atto di contemplare la luce-intelletto-spirito implicherebbe anche una consapevolezza, da parte della *yuchv* della propria origine pneumatica, cosa che risulterebbe stridere con la missione che Gesù chiede al Padre di poter compiere, al fine di risvegliare l’anima dal torpore e dall’oblio (cfr. vv. 14-25).

Il *cairein* del v. 8 è invece ammissibile proprio alla luce della giustapposizione con *klaietai*, che alcuni hanno voluto correggere, ma che ha il pregio di salvaguardare a livello espressivo il procedere per antitesi tradito, e a livello simbolico la frustrazione della *yuchv* per la sua prigionia nel mondo materiale.

v. 9: **pote; de; kl aiēi krinetai**. Il nono verso si apre con l'anafora del correlativo **pote; deve** del verbo **kl aiēi** (cfr. v. 7 **kl aēi**), cui viene giustapposta la terza persona della forma **krinetai**.

Diversamente dal verso precedente, Hilgenfeld²⁷² non integra un **kaiv** fra i due verbi, limitandosi a interporre una virgola, mentre Usener²⁷³ ripropone l'emendazione di **pote; devin ote**. Marcovich, come per il v. 8, emenda il testo tradito in **<pote; men> krinei, pote; de; krinetai** («sometimes she is a judge, sometimes she is being judged»)²⁷⁴, allontanandosi da Harnack che intende: «Der Thräne folgt der Richter»²⁷⁵.

Il senso del verso è piuttosto oscuro, così come non del tutto perspicuo l'uso del medio in **krinetai**.

Riferito alla sfera del divino, già nell'antichità **krinw** veniva utilizzato in relazione al fatto che, «là dove vengono adorate, le divinità sono in genere custodi del diritto e della morale, quindi sono in qualche modo giudici degli uomini»²⁷⁶: è inoltre notorio che nel mondo greco arcaico l'attesa del giudizio divino era in sostanza un fatto i cui sviluppi non potevano esulare da una dimensione in tutto e per tutto terrena. Senza alcuna speranza di un "giudizio universale" a venire, la sorte delle ombre negli inferi rappresentava non una punizione che attendesse chi si fosse macchiato di colpe particolari, bensì una prospettiva a tutti comune.

La giustizia punitiva raccontata dal celeberrimo passo omerico²⁷⁷ in cui Odisseo presenta, nell'Ade, le pene di Tizio, Tantalo e Sisisfo pare più esemplificazione paradigmatica di una consapevolezza del "riprovevole", e dunque del "destinato ad essere perseguito", che la prova dell'esistenza di un "giudizio universale" greco precristiano, per quanto è evidente che la

²⁷² A. HILGENFELD 1884, p. 260.

²⁷³ H. USENER 1887, p. 95.

²⁷⁴ M. MARCOVICH 1988 c, p. 80.

²⁷⁵ A. HARNACK 1964 (1909⁴), I, p. 257; cfr. W. FOERSTER 1972, p. 282 «now it weeps, it is judged».

²⁷⁶ F. BÜCHSEL 1969, coll. 1052-1053.

²⁷⁷ Vd. I 576ss.

speculazione protocristiana sul giudizio non potè non poggiare, anche, sul terreno della classicità greca.

Nell'*Apologia di Socrate*, sebbene l'autore sembri considerare la possibilità di un giudizio *post mortem*²⁷⁸ - un giudizio veritiero rispetto a quello dei presunti giudici sulla terra -, Platone lascia pur tuttavia trasparire che la morte è forse la fine assoluta, non seguita pertanto da una nuova esistenza: cfr. Plat. *Ap.* 40c

duoin gar qateron ejstin to;teqnanai: h]gar oi]pn mhden eihai mhde; ai]sqhsin mhde;mhian mhdeno;- e]ein ton teqnewta, h] kata; ta; legomena metabolhvti- kai;metoikhsi- th/yuch/tou topou tou e]qende eij- a]l l on topon. kai;ei]te dh; mhde;mhia ai]sqhsiv ejstin, a]l l oi]pn u]pno- [...], qaumasion kerdo- ah eij ol qanato-.

È notorio come il concetto di giudizio divenga centrale in ambito biblico, specie neotestamentario, ad indicare ciò che inevitabilmente attende ogni uomo e a cui nessuno può sottrarsi: di qui, con particolare rilevanza nei sinottici, le reiterate esortazioni del Salvatore ad un ravvedimento tanto più necessario quanto più imminente quel giudizio finale di Dio²⁷⁹ che trova una delle sue più compiute caratterizzazioni nel celeberrimo *Rom.* 2, 3-5

logizh/ de; touto, w] ahqrwpe ol krinwn tou;- ta; toiauta prassonta- kai; poiwn au]tay o]ti su; ek]feuxh/ to; krima tou qeou; kata; de; thn skl hrothtav sou kai; ajnetanohton kardian qhsaurizei- seautw/ o]rghn e]n hmera/ o]rgh- kai; apokaluyew- dikaiokrisia- tou Qeou.

La concezione gnostica del giudizio presenta invece alcune caratteristiche peculiari che la distinguono da quella biblica. Ciò che appare evidente, in

²⁷⁸ Cfr. Plat. *Ap.* 41a eij gar ti- ajfikomeno- eij- <Aidou, apallagei- toutwni; twn faskontwn dikastwn eihai, euh]sei tou;- w] a]l hqw- dikastav, oi]per kai; legontai e]kei dikazein, Minw- te kai; iRadamanqu- kai; Aijako;-

²⁷⁹ Cfr. *Mt.* 5, 29; 25, 32.

generale, nella maggior parte dei testi gnostici che trattano di questo tema, è la tendenza a presentare la **krisi-** come prerogativa caratterizzante del demiurgo.

Non a caso, nell'altrettanto celebre Iren. *Haer.* 1, 13, 6 (SCh 264, p. 202, 104-105) **dia; gar thn apolutrwsin akrahtou- kai; apratou- ginesqai tw/kriht**, il giudice non può essere altri che il demiurgo insieme alla sua corte, «concepito, secondo una concezione diffusa in quel tempo, come tribunale celeste che giudica quanti vogliono ascendere dalla terra ai cieli superiori»²⁸⁰. Il senso dell'immagine, nel contesto della gnosi valentiniana, diviene sostanzialmente chiaro quando si pensi alla «Sophia pleromatica come intermediaria che permette alle Grandezze (= angeli) di trarre al Pleroma gli spirituali che Sophia Achamoth aveva emesso a immagine degli angeli del Salvatore»²⁸¹.

Una variazione - soltanto apparente - sul tema è nel commento origeniano a Giovanni, in cui l'atto del giudicare viene attribuito da Eracleone a Mosè: cfr. Orig. *Io.* 20, 38 (SCh 290, p. 330, 45-50)

olzhtwn kai; krinwn ejstin olekdikwn me, oluphreth- oleij- touto tetagmeno-, olmh; eikh/ thn macairan forwn, olekdiko- tou basilew-: Mwsh- devejtin ouhto-, kaq'a) proeirhken aujtoi- legwn: «Eij- oh) umei- hjl pisate»²⁸². Eit' epiferei oti olkrinwn kai; kolazwn ejstin Mwsh-, toutestin aujto- ol nomogeth-.

L'esegeta gnostico, che proprio perché consapevole delle implicazioni di quanto affermato sia in *Io.* 5, 22²⁸³ sia in *Io.* 5, 27²⁸⁴ è evidentemente nella condizione di dover risolvere la contraddizione concernente l'identificazione del giudice (Mosè o il demiurgo?), opta diplomaticamente per una soluzione

²⁸⁰ M. SIMONETTI 1999², p. 501, n. 278.

²⁸¹ M. SIMONETTI, *ibid.*

²⁸² Cfr. *Io.* 5, 45.

²⁸³ **oujde; gar olpathr krinei oujdena, ajl la; thn krisin pasan dedwken tw/uiw/**

²⁸⁴ **kai; ejkousian ejdwken aujtw/krisin poiein.**

compromissoria: Mosè-demiurgo sarebbe interprete della volontà del Salvatore²⁸⁵.

Indipendentemente dal caso specifico, sembra dunque che, in ambito gnostico, il giudizio tenda a essere considerato e valutato come prerogativa del demiurgo. Stando invece all'emendazione di Marcovich del v. 9 del *Salmo* naasseno, la *yuchv* diverrebbe depositaria della *krisi-*, situazione di cui non si è riusciti ad addurre altri esempi.

Anche i rimandi che Marcovich suggerisce per suffragare la validità della propria proposta non paiono particolarmente probanti e in grado di corroborare l'opportunità di tale lettura: pur considerando infatti, sulla scorta di Marcovich, *Mt.* 7, 1-2

mh;krinete, iħa mh;kriqhte: ej w|gar krimati krinete kriqh̄sesqe, kai;ej w|
metrw/metreite metrhqh̄setai uħin,

Lc. 6, 37

kai;mh;krinete, kai;oujmh;kriqhte,

nonché *Sext. Sent.* 183

īO krinwn aħqrwpon krinetai upo; tou qeou,

tali presunti paralleli non sembrano costituire una prova a sostegno di <*pote; men*> *krinei, pote;de;krinetai*.

Più interessante invece il raffronto con *Gos. Mary* BG 15, 17-18: CGL 3 (NHS 11, pp. 463 e 465)

«the soul said: “Why do you judge / me although I have not judged?”»²⁸⁶,

²⁸⁵ Cfr. Orig. *Io.* 20, 38 (SCh 290, p. 332, 53-55).

²⁸⁶ Cfr. W.C. TILL 1972², p. 71, 16: «Und die Seele sprach: “Warum richtest du mich, obwohl ich nicht gerichtet habe?”», A. PASQUIER 1983, p. 39, 16-18: «Alors l'âme dit: “Pourquoi me juges-tu, moi qui n'ai pas jugé?”»; vd. M. TARDIEU 1984, p. 79.

dove è avvertibile la trasposizione, in chiave gnostica, di *Mt.* 7, 4-5²⁸⁷. È comunque sia doveroso ricordare che, tanto nel caso in cui si accolga il testo tradito (*i. e. pote; de; klaiei krinetai*), quanto in quello in cui si opti per la correzione di Marcovich, il significato del v. 9 rimane oscuro.

Ciò è presumibilmente dovuto alla difficoltà di conciliare lo *status* e la condizione in cui l'anima viene a trovarsi nel mondo della materia con il suo essere sottoposta a giudizio (o, addirittura, con il suo giudicare, nell'eventualità si concordi con il Marcovich). Non è chiaro quale valore attribuire a questo giudizio: se infatti si considera quanto precedentemente sottolineato in relazione alla *krisi-*, quale attributo caratterizzante del demiurgo, parrebbe piuttosto arduo istituire una correlazione fra quest'ultimo (nella sua funzione di *krithv*) e la *yuchv* vista nel suo essere, in talune circostanze (*pote;de*), oggetto di giudizio.

Gli editori intendono *krinw* nell'accezione usuale di "giudicare": cfr., al riguardo, Hilgenfeld, Harnack, Herzhoff e Simonetti²⁸⁸; Jonas invece, come già rilevato, opta per una radicale espunzione di questi quattro versi²⁸⁹.

Parrebbe forse preferibile, a mio avviso, intendere il verbo secondo un'accezione che, pur essendo per certi versi simile a quella comunemente accolta, sia in grado di esplicitare più chiaramente il carattere penalizzante del giudizio cui l'anima è sottoposta: *krinw* è *vox media* che può valere non solo «*decide in favour of, prefer, choose*»²⁹⁰ (LSJ⁹ 996 II 7), ma anche «*pass sentence upon*» (LSJ⁹ 996 III 3), «*condemn*» (Lampe 778 II) all'attivo²⁹¹, «*to be judged, condemned*» al passivo (LSJ⁹ 996 III 3): cfr. Dem. 4, 47

²⁸⁷ α[φε- ε]κβαλω το; καρφο- εκ του ο[ι]φ[α]λμου σου, και; ι[π]λου; η[ι] δoko- ε[ν] τω/ο[ι]φ[α]λμω/ σου; υ[πο]κριται; ε]κβαλε πρωτον εκ του ο[ι]φ[α]λμου σου τ[η]ν dokon, και; το[υ]τε διαβλε[υ]ει- ε]κβαλ ein το; καρφο- εκ του ο[ι]φ[α]λμου του α[π]ελ[ο]υ σου.

²⁸⁸ A. HILGENFELD 1884, p. 261: «bald weint sie und wird gerichtet»; A. HARNACK 1964 (1909⁴), I, p. 257: «Der Thräne folgt der Richter»; B. HERZHOFF 1973, p. 142: «bald weint sie, wird gerichtet»; M. SIMONETTI 1999², p. 87: «ora piange ed è giudicata».

²⁸⁹ H. JONAS 1964³, p. 343.

²⁹⁰ Vd. Aesch. *Ag.* 471; Plat. *Resp.* 3, 399e.

²⁹¹ Cfr. Dem. 19, 232.

nun d'eij- touq'hkei ta; pragmat'aijscunh~, w'ste tw'n strathgw'n ekasto~ di~ kai;
tri~ krinetai par'umin peri; qanatou [...]: kakourgou men gar ejsti
kriqent'ajpoqanein.

Una proposta di traduzione potrebbe pertanto essere: *ora piange ed è punita*²⁹², in grado e di esplicitare più chiaramente la correlazione fra le lacrime della *yuchw* e la punizione a cui essa viene sottoposta, e di salvaguardare un elemento tipico dello gnosticismo, indipendentemente dalle differenziazioni particolari dei singoli sistemi: la tendenza a intendere il corpo come strumento non solo di avvilitamento, umiliazione, asservimento, sofferenza e così via, ma anche di castigo e punizione, pur non essendo chiaramente ipotizzabile, nel *Salmo*, quale sia la colpa di cui la *yuchw* si sarebbe macchiata sì da meritarsi la *krijsi*²⁹³.

L'immagine di un'anima sottoposta a giudizio, quando non punita, parrebbe altresì spiegabile, nel testo naasseno, alla luce tanto dei versi precedenti quanto di quelli immediatamente successivi.

La proposta di Marcovich presupporrebbe invece non solo che l'anima fosse depositaria di una prerogativa che, in ambito gnostico, tende a riferirsi costantemente al demiurgo o affini, ma anche che la *yuchw* si rendesse protagonista di un processo attivo (quello del giudicare) non particolarmente coerente con quanto qui espresso.

vv. 10-11 pote; de; krinetai qnh'skei, pote; de; ginetai. Il decimo verso si presenta costruito secondo la struttura docmio + spondeo (**pote; de; krinetai qnh'skei**), mentre l'undicesimo è un docmio puro (**pote; de; ginetai**).

²⁹² Cfr. R. HAARDT 1971, p. 99 «now she weeps and is (finally) condemned».

²⁹³ H. Jonas a più riprese rimarca come nello gnosticismo siro-egizio tale processo sia generalmente innestato sulla base di un'inclinazione colpevole della *yuchw* verso ciò che è a lei inferiore e che rappresenterebbe l'equivalente gnostico del peccato originale: ritengo sarebbe tuttavia poco prudente ipotizzare che il *Salmo* naasseno prospetti qualcosa di analogo in questo punto.

Hilgenfeld²⁹⁴ propone il v. 10 come trådito da **P**, limitandosi, come nel caso precedente, a interporre una virgola fra **krinetai** e **qnh̄skei**, presumibilmente per evitare la giustapposizione dei due verbi analogamente al v. 9 (in cui integra un **kai**). Da ricordare che Hilgenfeld segue, per il v. 11, il testo fornito da Miller²⁹⁵ **pote;de;ginetai ajexodo~ h̄lmel ea kakwh**.

Al fine di ristabilire il ritmo anapestico pur in sintonia con la tradizione, Herzhoff propone **tot'eginet'ajexodo~ h̄lmelea kakw̄n**²⁹⁶; lo stesso dicasi per Usener, che emenda, coerentemente con i tre versi immediatamente precedenti, **ot'eginet'ajexodo~ h̄lmel ea kakw̄n**²⁹⁷.

Mantenendo invece il v. 11 **pote; de; ginetai**, si avrebbe la possibilità di conservare un docmio, da un lato in coerenza con la struttura docmiaca dei tre versi precedenti, dall'altro in modo da garantire la sequenza in base alla quale l'anima viene giudicata o punita, muore, quindi nasce²⁹⁸.

Simonetti, senza modificare il testo e senza tralasciare la problematicità dei versi in questione²⁹⁹, intende: «ora è giudicata e muore, ora nasce»³⁰⁰.

Relativamente a **ginetai**³⁰¹, è in base all'opposizione a **qnh̄skei** del verso precedente che parrebbe opportuno intendere il verbo nell'accezione «*come into being*» (LSJ⁹ 349 I).

In ambito neotestamentario è piuttosto raro l'uso di **ginomai** ad indicare la nascita per processo generativo³⁰². Se «Paolo usa spesso **ginomai** anche nello

²⁹⁴ A. HILGENFELD 1884, p. 260.

²⁹⁵ Così anche l'edizione gottinghense della *Refutatio* per le cure di Dunker e Schneidewin.

²⁹⁶ B. HERZHOFF 1973, pp. 107 e 141.

²⁹⁷ H. USENER 1887, p. 95.

²⁹⁸ Correlazione che anche Marcovich tenta di conservare, previa emendazione del verso in <**pote; men**> **krinei**, **pote; de; krinetai**, / **pote; men qnh̄skei**, **pote; de; ginetai**: cfr. M. MARCOVICH 1988 c, p. 80. Si veda inoltre quanto osservato da T. WOLBERGS 1971, p. 51.

²⁹⁹ M. SIMONETTI 1999², p. 417, 76: «I versi 8-10 sono comunemente ritenuti spuri *metri causa*: docmi invece che anapesti. Anche il loro senso è oscuro nella forma in cui li leggiamo».

³⁰⁰ M. SIMONETTI 1999², p. 87. Per quanto riguarda il verbo **qnh̄skw**, cfr. **qanato~** del v. 5 (vd. *supra*, *ad loc.*); per **krinw**, cfr. vv. 9-10 (vd. *supra*, *ad loc.*).

³⁰¹ La forma ionica **ginomai** è l'unica rappresentata nel Nuovo Testamento, dove invece non compare mai **gignomai**. Cfr. BLASS-DEBRUNNER 1982, §34, 4.

³⁰² Cfr. *Rom.* 1, 3; *Gal.* 4, 4.

stesso significato di *ei hai*»³⁰³ (cfr. *I Cor.* 7, 23), la contrapposizione tra *ginesqai* e *ei hai* «viene sottolineata soltanto in *Io.* 8, 58 (*ei pen aujtoi- Ihsou-: ajmh ajmh legw umin, prin Abraam genesqai egw; eijmi*), dove tuttavia affiora anche il contrasto fra morte e vita eterna, fra ciò che è caduco e ciò che è stabile»³⁰⁴.

In ambito gnostico, il significato del verbo *ginomai* nell'accezione di "nascere", "essere generati", rientra nell'uso, piuttosto ampio per la verità, del sostantivo *genes-*. Nel significato di «*coming into being*» (LSJ⁹ 343 III), esso viene utilizzato ad indicare la nascita, per processo generativo depotenziato, di una pluralità di esseri³⁰⁵: dagli Eoni³⁰⁶ al demiurgo³⁰⁷, dagli uomini materiali e dagli dèi³⁰⁸ fino a Sophia, ultimo degli Eoni del sistema cosmogonico valentiniano, indicata da *Iren. Haer.* 1, 2, 3 quale protagonista del peccato che coinvolse il mondo divino fino a essere causa della nascita del mondo materiale e psichico. «Ciò avviene perché le successive emanazioni dal Primo Principio comportano una certa degradazione dell'emanato rispetto all'emanante, sì che alla periferia del Pleroma si ha il massimo della degradazione»³⁰⁹.

Che poi Sophia assurga, in buona parte delle testimonianze valentiniane, a *radix omnium malorum*, deriva evidentemente dalla radicalizzazione dell'opposizione gnostica al Vecchio Testamento, dove la Sapienza divina è centrale in quanto protagonista della creazione del mondo³¹⁰. Nel *Trattato*

³⁰³ Cfr. W. HACKENBERG 1995, col. 653.

³⁰⁴ F. BÜCHSEL 1966, col. 441.

³⁰⁵ Si intende qui quanto viene prodotto per emanazione da parte del principio superiore trascendente o dai principî a lui gerarchicamente inferiori.

³⁰⁶ Vd. *Iren. Haer.* 1, 8, 5 (SCh 264, p. 130, 915-917) *upo; de; toutou fhsi; ton Logon probel hsqai kai; ejn aujtw/thn oł hn tw n Aijmw n oujsian, hñ aujto; ušteron ejnorfwsen ol Logo-*.

³⁰⁷ Vd. *Iren. Haer.* 1, 5, 4 (SCh 264, p. 83, 527-531)

epei; ouh thn ulikh n oujsian ek triwn paqwn susthnai legousi, fobou te kai; luph- kai; aporia-, ek men tou fobou kai; th- epistrofh- ta; yucika; thn sustasin eijhfenai: ek men th- epistrofh- ton Dhmiourgon boulontai thn genesin ejschkenai.

³⁰⁸ Vd. *Hipp. Haer.* 5, 7, 38 (GCS 26, p. 88 [PTS 25, p. 153, 213-215]) *aj l'otan, fhsij katw rbh/ ol Wkeanov, genesiv ejstin ajqrwpwn, otan de; ahw epi; to; teico- kai; to; carakwma kai; thn Leukada petrhn, genesiv ejsti qewn.*

³⁰⁹ M. SIMONETTI 1999², p. 482, n. 166.

³¹⁰ Vd. *LXX Prov.* 8, 22s.

Tripartito Sophia non è mai esplicitamente citata come causa della nascita del mondo, e pur tuttavia il fatto che si parli del Logos ad indicare l'Eone responsabile del processo generativo indurrebbe a ravvisare la presenza e la responsabilità di Sophia stessa in quanto componente femminile del principio trascendente androgino³¹¹.

Al di là della specificità dei singoli aspetti e dei vari sistemi, interessa qui sottolineare quanto la nascita sia, in ambito gnostico e naasseno, pressoché sempre presentata quale fatto drammaticamente negativo: «dalla iniziale differenza che l'alterità aggiunge all'Uno nasce la molteplicità, le cui parti vanno allontanandosi progressivamente dal loro Principio e distinguendosi sempre più le une dalle altre fino a quel puro Nulla, a quell'assoluto, universale Altro che è la Materia. L'esistenza dell'anima inizia con "l'atto di audacia" che la rende diversa all'interno di una molteplicità totale e che, accentuando il suo movimento verso la distinzione, la appesantisce a poco a poco di non essere»³¹².

Ma l'annichilimento totale della sostanza psichica non tende a costituire il punto d'arrivo corrispondente al massimo grado di depotenziamento, bensì un processo continuativo che pare destinato a non avere fine.

Di qui ai vv. 10-11 del *Salmo*: la **yuchy** al terzo posto della gerarchia cosmogonica naassena, viene precipitata, per un motivo che non è chiaramente esplicitato, nel mondo della materia, soggetta pertanto a tutto ciò che di degradante la materialità presuppone, fra cui anche la morte. Dolore, paura, pianto sono gli elementi che ne caratterizzano l'esperienza terrena fino ai vv. 10-11, quando, in rapida successione, si afferma che la **yuchv** viene giudicata, muore e nasce: per essere più precisi, l'anima *ora muore, ora nasce*.

³¹¹ Vd. *Tri. Trac.* 75, 23ss.

³¹² Cfr. H.C. PUECH 1985, p. 104.

Cautela è d'obbligo, ma la possibilità che ci si trovi di fronte a un riferimento al ciclo delle reincarnazioni, a una dottrina della *metensomatwsi*- che è ben attestata in ambito gnostico, non parrebbe così inappropriata in questo caso³¹³.

Ireneo, in relazione agli insegnamenti dei Carpocraziani, ricorda la “pazzia” di talune loro affermazioni: cfr. *Iren. Haer.* 1, 25, 4 (SCh 264, p. 338, 50-62)

et utique secundum transmigrations in corpora oportere in omni vita et in omni actu fieri animas (si non praeoccupans quis in uno adventu omnia agat semel ac pariter...) uti, secundum quod scripta eorum dicunt, in omni usu vitae factae animae ipsorum, exeuntes, in nihilo adhuc minus habeant; adoperandum autem in eo, ne forte propterea, quod deest libertati aliqua res, cogantur iterum mitti in corpus.

Nel contesto della gnosi di Basilide, Clemente riporta un passo in cui Isidoro, figlio e insieme discepolo di Basilide stesso, fa esplicito riferimento al *metaggismov*, cfr. *Clem. Str.* 6, 53, 3 (GCS 15, p. 458, 22-23)

**kai; Aristotelh~ daimosi kecrhsqai panta~ ajqrwpou~ sunomartousin
ajutoi~ para; ton cronon th~ ejhswmatwsew~.**

³¹³ Cfr. T. WOLBERGS 1971, p. 52 «der Tod und der Eintritt ins Leben als *metabolaij* denen im eigentlichen Sinne nur der Körper unterworfen ist, haben im Hinblick auf die Seele für den Gnostiker genau genommen eine umgekehrte Bedeutung». Che il riferimento, nel caso vi sia, non venga esplicitato o non sia immediatamente perspicuo può dipendere da un insieme di fattori, non ultimo la considerazione che la fruizione del *Salmo* naasseno potesse essere legata a destinatari per i quali tale rimando fosse sotteso e immediatamente identificabile: alla luce, inoltre, della ridotta estensione di un componimento poetico evidentemente destinato ad un utilizzo diverso rispetto alla ben più estesa e particolareggiata *Predica dei Naasseni* (cfr. *infra*, pp. 234ss.), non stupirebbe trovarsi di fronte a un procedimento allusivo. Considerati infatti il contenuto e le riqualificazioni di *Hipp. Haer.* 5, 7-9, la ricezione del *Salmo* potrebbe essere stata rivolta a un uditorio sufficientemente preparato, da un punto di vista culturale e dottrinale, per cogliere rimandi interni ed esterni presenti in un testo come il nostro. Laddove inoltre la dottrina della metensomatosi non compaia espressamente, tale assenza potrebbe essere giustificata alla luce di una «già [...] operata divisione degli uomini per classi» (G. IACOPINO 1999, p. 148); ciò anche in virtù della speculazione sul tema della ripartizione ontologica degli uomini, che implicherebbe, per quanto parzialmente, una prospettiva “apocatattica imperfetta” (almeno nella misura in cui la predestinazione alla salvezza garantita ad alcuni è indipendente dal dramma cogente dell’essere l’uomo sprofondato nel mondo materiale; cfr. *infra*, pp. 177s. e 201s.).

Il tentativo di reinterpretazione scritturale opera sullo sfondo, dove l'eco di *Lc.* 12, 58³¹⁴ è evidente nella riqualificazione gnostica: l'avversario, uno degli angeli presenti nel mondo, avrebbe il compito di condurre le anime di coloro che muoiono di fronte all'arconte, il quale, a sua volta, le consegnerebbe a un suo sottoposto, destinatario del compito di chiuderle nel carcere di un altro corpo: tutto ciò fino a quando le anime non avranno esaurito la totalità dei peccati (di qui il senso, in chiave gnostica, di «ti dico che tu non uscirai di lì finché non avrai pagato fino all'ultimo spicciolo»).

Nell'ambito della gnosi di Basilide quello sopra citato non costituisce l'unico esempio di esegesi di un passo biblico volta a porre in risalto il **metaggismos** delle anime nella prigione corporale: cfr., e. g., *Clem. Exc. Thdot.* 28 (GCS 17, p. 116, 18-21)

To; «qeo; apodidou; epi; triithn kai; tetarthn genean toi~ apeiqousi»³¹⁵
 fasin oilapo; Basileidou kata; ta; ejswmatwsei~, oilde; apo; Oujalentinou
 tou; trei~ topou~ dhlousqai tou; ajristerou~, tetarthn de; genean ta;
 spermata aujtw.

E ancora: cfr. *Orig. Comm. in Rom.* 5, 1 (ed. C. P. Hammond Bammel, Freiburg 1997, II p. 378, 390-399)

*et ego inquit mortuus sum*³¹⁶; *coepit enim iam mihi raptari peccatum. Sed haec Basilides non advertens de lege naturali debere intellegi ad ineptas et impias fabulas sermonem apostolicum traxit et metensomatoseos dogma, id est quod animae in alia atque alia corpora transfundatur, ex hoc apostoli dicto conatur*

³¹⁴ w; gar upagei~ meta; tou ajntidikou sou ep'arconta, ejn th/ odw/ do; ejrgasian ajhllacqai aj'aujtu;, mh pote katasurh/ se pro; ton krithn, kai; ol krith; se paradwsei tw/praktori, kai; ol praktwr se balei eij fulakhn. legw soi, oujm; ejkel qh/ ekeiqen, e;w~ kai; to; e;scaton lepton apodw;.

³¹⁵ Cfr. *LXX Deut.* 5, 9.

³¹⁶ Cfr. *Rom.* 7, 10.

astruere. Dixit enim inquit apostolus quia ego vivebam sine lege aliquando³¹⁷, hoc est antequam in istud corpus venirem in ea specie corporis vixi quae sub lege non esset; pecudis scilicet vel avis.

Dunque Basilide avrebbe interpretato le parole dell'apostolo Paolo riqualficandole in modo del tutto strumentale (*ad ineptas et impias fabulas*), per confermare, grazie ad esse, la dottrina della metensomatosi, attestata in Grecia già nel VI secolo e destinata a rappresentare uno degli elementi maggiormente caratterizzanti dell'etica pitagorica. Sebbene «l'origine della dottrina della trasmigrazione delle anime rimanga oscura» e sia assodato che «oggetto del dibattito, nella Grecia classica, era se la stessa anima potesse reincarnarsi solo nei corpi di uomini o anche di animali e piante»³¹⁸, è chiaro che la metensomatosi diviene un elemento centrale di vari sistemi gnostici, garantendo e la possibilità di confermare il dualismo oppositivo anima *vs.* corpo = elemento divino *vs.* prigione materiale, e di rendere la permanenza della *yuchv* tra i vincoli della materia temporalmente indeterminata.

Di qui la discesa necessaria di un Redentore quale unica realtà in grado di spezzare tale catena, un *swthr agens* che, recando la gnosi, possa rendere coloro che sono depositari del *pneuma* consapevoli della loro origine celeste nonché della ricomposizione nel Pleroma a loro destinata.

Il *Salmo* naasseno contiene tutti questi elementi: a) caduta dell'anima nel mondo della materia (vv. 4-5); b) vicenda di dolore nel mondo (vv. 6-13); c) necessità di un Redentore che si assuma l'onere di liberarla dai lacci del corpo (vv. 14-25).

Parrebbe forse di poter leggere, anche qui, un rimando alla dottrina della *metenswmatwsi-*, filosofema di straordinaria fortuna e diffusione, ben attestato

³¹⁷ Cfr. *Rom.* 7, 9.

³¹⁸ Cfr. A. DIHLE 1988, coll. 1171-1172. Cfr. Plat. *Phaedr.* 249b εἴη καὶ εἰς χθρῖου βίον ἀνθρώπων ἡ ψυχή· ἀφ' ἧς κείναι, καὶ ἐκ χθρῖου ὄψεται ἀνθρώπων· ἢ παρὶν εἰς ἀνθρώπων.

nella Grecia arcaica e classica³¹⁹ e caratterizzante non solo dell'induismo, buddismo e giainismo antichi, in cui il mondo transeunte come fonte di dolore trova il suo fondamento nel *samsāra*, la catena di morti e rinascite regolate dalla legge retributiva del *karman*³²⁰.

In un celeberrimo, esemplare episodio della *Bhagavadgītā*³²¹, allorché Arjuna, il più valoroso tra i guerrieri Pāṇḍava, scorge contrapposti sul campo di battaglia i propri compagni da una parte e i propri parenti e maestri dall'altra, preso dallo sconforto³²² si abbandona ad interrogativi riguardanti il problema dell'agire, a cui l'eroe ritiene di trovare soluzione rinunciando all'azione stessa³²³: sarà Kṛṣṇa, suo auriga e «manifestazione terrena di Viṣṇu»³²⁴, ad indicare al valoroso guerriero Pāṇḍava la via da seguire, quella cioè del *karma-yoga*: vd. *Bh.-g.* 2, 48³²⁵

«Soltanto sull'azione si eserciti la tua giurisdizione, mai sui suoi frutti. Non essere mai motivato dal frutto dell'azione. Non avere mai attaccamento per l'inazione»³²⁶.

³¹⁹ Vd. *infra*, p. 132s., n. 330. Sulla trattazione di tale tematica in Ireneo, Clemente Alessandrino, Ippolito, Ermia, Teofilo Antiocheno, Minucio Felice etc., vd., *e. g.*, quanto osservato da L. SCHEFFCZYK 1985, pp. 1-39.

³²⁰ Il concetto di *karman* si precisa in senso negativo a partire dalle *Upaniṣad*: «È la legge inesorabile di retribuzione che tiene prigioniero l'uomo nel ciclo delle nascite» (M. RAVERI 1999, p. 301).

³²¹ D'ora in poi *Bh.-g.*

³²² Cfr. *Bh.-g.* 1, 28-46: S. MARCHIGNOLI 1996, pp. 83-85 (cfr. R. GNOLI 1976, pp. 50-54): «Arjuna fu penetrato da immensa pietà e, disperato, così parlò: “Vedendo, o Kṛṣṇa, questa mia gente, desiderosa di combattere, schierata, le membra mi si afflosciano, la bocca mi si inaridisce, il mio corpo comincia a tremare e a inorridire, l'arco Gandīva mi sfugge di mano e mi si infiamma la pelle [...]. Più serena sorte per me sarebbe se, senza resistere e disarmato, mi uccidessero in battaglia gli uomini di Dhṛtarāṣṭra, armi alla mano”».

³²³ Cfr. *Bh.-g.* 1, 47: S. MARCHIGNOLI 1996, p. 85 (cfr. R. GNOLI 1976, p. 54): «Dopo aver pronunciato queste parole - in piena guerra - Arjuna si sedette sul carro, gettando via l'arco e le frecce, l'animo scosso dal dolore».

³²⁴ M. RAVERI 1999³, p. 304.

³²⁵ I passi citati seguono la numerazione dell'edizione R. GNOLI 1976.

³²⁶ S. MARCHIGNOLI 1996, p. 91 (cfr. R. GNOLI 1976, p. 70).

In questo caso Kṛṣṇa enuncia «per la prima volta la dottrina dell'azione rinunciante: non si tratta dunque di non agire, ma di agire rinunciando preventivamente al frutto delle azioni, sottraendosi così alla catena karmica»³²⁷.

L'auriga divino, poco prima, afferma quanto segue (*Bh.-g.* 2, 43s.):

«Un fiorito discorso fanno i privi di discernimento che si diletano delle parole dei *Veda*, o Arjuna, che dicono che “non c'è altro”, il cui sé è rivolto al desiderio, e hanno nel cielo la meta suprema - un discorso che garantisce, come frutto dell'azione, la nascita»³²⁸.

È qui ribadita la negatività del nascere, venendo al contempo istituito un rapporto di causa ed effetto *azione-frutto-nascita* che determina e costituisce il suddetto *samśāra*: «l'azione infatti implica un “frutto”, che costituisce un “legame”, il quale, caricando il meccanismo retributivo del *karman*, è causa dell'abborrito perpetuarsi delle nascite (*samśāra*), in perenne, dolorosa vicenda»³²⁹.

Puech ricorda che in generale «gli gnostici sono concordi nel professare che noi siamo condannati a rinascere, a ripassare di carcere in carcere nel corso di un lungo ciclo di reincarnazioni (*metensomatoseis*) o di “travasi” (*metaggismoi*), assimilato da alcuni testi manichei al *Samśāra* buddhista»³³⁰.

³²⁷ S. MARCHIGNOLI 1996, p. 91, n. 28 riporta di seguito l'esegesi del passo ad opera di Abhinavagupta: «“Ma”, tu forse dirai, “fatta l'azione, inseparabilmente e immediatamente, ne consegue un frutto”. Questa considerazione è impropria. Solo se tu infatti sei offuscato dal desiderio dei frutti, sei causa del determinarsi di un frutto delle azioni. Ciò cui uno tende, questo è considerato il frutto. Ma se uno non desidera, esso non nasce. L'attaccamento all'inazione è un aspetto della falsa coscienza, consiste in un errore gravissimo, e come tale deve essere abbandonato».

³²⁸ Cfr. S. MARCHIGNOLI 1996, pp. 90 (cfr. R. GNOLI 1976, p. 68).

³²⁹ S. MARCHIGNOLI 1996, p. 80.

³³⁰ Cfr. H.C. PUECH 1985, p. 270. Occorre sottolineare come la presenza, implicita o esplicita, di tale tematica in certa produzione “gnostica” non comporti necessariamente una derivazione orientale. Al contrario è più che plausibile che talune elaborazioni gnostiche in materia abbiano potuto poggiare sulla riqualificazione di motivi orfici che potevano ancora essere circolanti nei primi secoli d. C., direttamente o indirettamente (in quest'ultimo caso, ad esempio, attraverso la ripresa platonica “filtrata” di speculazioni orfiche sull'anima: vd., e. g., J.D. TURNER 1980, p. 348, n. 18; P. KINGSLEY 1995, pp. 112-132 [a proposito dell'influenza

La *yuchv* del *Salmo* naasseno, infatti, *pote; de; krinetai qnhskei, pote; de; ginetai*, e questo processo si definisce in modo analogo alla vicenda di morte e rinascita del *samsāra*. Su questo dato si innesta un'altra interessante analogia fra i due sistemi. Nell'induismo, il corrispettivo dell'anima gnosticamente intesa (specie secondo la concezione ofito-naassena) non è una favilla di sostanza divina, bensì l'*ā ātman* che, come la *yuchv* non è nato col corpo né perisce con esso, bensì «trasmigra da un'esistenza all'altra, in un ciclo continuo di vita, di morte e di rinascita che si alternano in una spirale angosciosamente infinita. E maggiore angoscia deriva dal sapere che questo eterno reincarnarsi dell'*ātman* è guidato da una legge ferrea, il *karman*»³³¹.

Sebbene in ambito gnostico non esista un corrispettivo preciso del *karman*, un raffronto cogente potrebbe poggiare sullo *status* e sulla condizione degli uomini, indipendentemente dalla tripartizione tradizionale (anche naassena) *ulikov-yucikov-pneumatikov*³³²: se gli ilici sono destinati alla dissoluzione finale, gli psichici a una redenzione parziale e gli pneumatici alla ricomposizione

orfica sul *Fedone* di Platone]; A. BERNABÉ 1998, pp. 69-84; G. IACOPINO 1999, p. 143; relativamente ad altra tematica, e con riferimento a motivi orfici in contesto sethiano, vd. G. CASADIO 1997, pp. 64-66, in part. p. 66, che coglie nel segno quando parla di «coscienza espressa in formule che hanno un inequivocabile sapore orfico, ma di un orfismo ben più complesso e tragico, passato attraverso il vaglio empedocleo e platonico»). Che in ambito orfico anima e corpo costituissero realtà separate e che la molteplice reincarnazione dell'anima fosse contemplata risulta senza dubbio, e altrettanto vale per la concezione del corpo come prigioniero mortale: si tratta di un motivo riecheggiato in Plat. *Ax.* 365e, pur essendo la posizione platonica meno severa di quella orfica («il carcere orfico» diviene «“tutela”, e cioè uno spazio protettore [...], non “una prigioniera” ma “a mo' di prigioniera”», A. BERNABÉ 1998, p. 72, n. 126, con riferimento a Plat. *Crat.* 400c *desmwthriou eikona*). In tal senso andrebbe ricordato che «la differenza rispetto a Platone è decisiva, per cui è da credere che gli gnostici si siano rifatti solo parzialmente all'insegnamento del filosofo, cercando altrove i necessari supporti alla loro dottrina» (G. IACOPINO 1999, p. 143). Indipendentemente dal fatto che Ippolito, in *Haer.* 1, 21, 3, tratti della dottrina dell'anima in uso presso gli Stoici e attribuisca loro, più che ad ambito pitagorico, le teorie dell'immortalità della *yuchve* delle possibilità trasmigrative di quest'ultima (vd. J. MANSFELD 1989 b, II pp. 218s.), non andrebbe trascurata la possibilità che talune suggestioni gnostiche siano state ricettive di influssi non necessariamente esauribili alle componenti orfico-platoniche a cui si è sopra accennato, ma pur sensibili a certune speculazioni di matrice aristotelica (vd. al riguardo A.P. BOS 2002, pp. 281ss.).

³³¹ M. RAVERI 1999³, p. 301.

³³² Cfr. la tripartizione mahayanista che comprende, secondo la progressione esplicitata nel *Parivarta* 63 (f 251a) dell'*Aṣṭadaśasahasrikaprajñāparamita* (E. CONZE 1962, p. 142), *samyaktva-niyata* (destinati alla salvazione), *aniyata* (il cui destino è incerto) e *mithyatva-niyata* (destinati alla perdizione).

pleromatica, ciò che caratterizza l'esperienza dell'uomo³³³ è l'**agnoia**³³⁴, che farebbe scattare il meccanismo di morte e rinascita in successione.

L'*instrumentum unicum* capace di spezzare, nel *Salmo* naasseno, tale dolorosa catena di morte-vita (**pote; de; qnhskei, pote; de; ginetai**) è la gnosi³³⁵, che restituendo agli pneumatici la consapevolezza della loro origine divina è in grado di liberarli dalla materialità terrena. Parallelamente, nell'induismo, l'*ātman*, prigioniero di esistenze che sempre mutano e si condizionano (soprattutto in senso castale), è al centro di «una visione pessimistica dell'esistere», caratterizzata al contempo dalla «ricerca di una via che porti al superamento del relativo, alla fuga da un destino di illusione e sofferenza»³³⁶. Analogamente alla gnosi naassena, l'ideale soteriologico presuppone che la salvezza sia insita nella liberazione e nello scioglimento dalla schiavitù del *samsāra*, e che tale salvezza non possa «essere raggiunta attraverso l'azione, perché l'azione porta a un'altra azione la quale produce effetti karmici che portano alla rinascita e così via. Quindi la liberazione deve essere subordinata a un più alto ideale: la conoscenza (*jñāna*) della vera natura del proprio sé»³³⁷.

E ancora: «liberazione è liberazione dall'ignoranza» (cfr. concetto gnostico di **agnoia**), per raggiungere «la comprensione mistica del *Brahman* e realizzare l'identità profonda con l'Assoluto»³³⁸ (cfr. la ricomposizione nel Pleroma degli pneumatici).

³³³ Il riguardo gnostico sarà però relativo solo a colui che è consustanziale al principio superiore trascendente.

³³⁴ In ambito gnostico il concetto di **agnoia** si sviluppa, a proposito degli uomini, in termini di inconsapevolezza da parte dei "predestinati" della favilla divina in loro presente. Cfr. *Iren. Haer.* 1, 4, 1; *Gosp. Truth* 16, 39ss.

³³⁵ Cfr. vv. 14-25, in ispecie vv. 19-25.

³³⁶ M. RAVERI 1999³, p. 301.

³³⁷ *Ibid.*, p. 302; vd. G. FILORAMO 1990, pp. 85s. «la liberazione può essere paragonata a un risveglio o, se si preferisce, alla raggiunta consapevolezza di una situazione che esiste fin dall'inizio [...]. L'ignoranza – in termini gnostici: l'ignoranza di se stessi, del Sé ontologico che giace in noi come il goethiano "germe sonnacchiante" – coincide con l'oblio di questo Sé. Per questo motivo, la conoscenza coincide necessariamente con un processo di reminiscenza».

³³⁸ M. RAVERI 1999³, p. 302. Vd. E. CONZE 1956, p. 153 e 1970, p. 653 «Buddhism teaches that *ignorance (avidya)* is the root evil and the starting point of the chain of causation (cfr. p. 69, n. 295). This ignorance is in part blindness to the true facts of existence, and in part a self-

Per quanto cautela sia d'obbligo a questo riguardo, sarebbe suggestivo proporre una lettura dei vv. 10-11 del *Salmo* che tenga sostanzialmente conto della possibilità di un rimando, implicito o esplicito³³⁹, alla dottrina della metensomatosi: conservare dunque **pote; de; krinetai qnhskei** al v. 10 e **pote; de; ginetai** al v. 11 risulterebbe sia coerente con l'impianto generale, sia giustificato a livello simbolico.

Il riferimento alla *Bhagavadgītā*, in generale, alle concezioni di *samsāra*, *karman* e *azione rinunciante* nell'induismo e nel buddhismo non pretendono, ovviamente, di avvalorare ipotesi su un'eventuale derivazione (estremo-)orientale di taluni tratti caratterizzanti dello gnosticismo naasseno (e. g. la concezione del corpo come carcere, la conoscenza [**gnwsi-**, *jñāna*] come strumento di liberazione³⁴⁰, la dottrina della metensomatosi, la tripartizione delle nature degli esseri³⁴¹, la centralità della figura del serpente in connessione con il dato della conoscenza³⁴², etc.): sotto questo aspetto non andrebbe trascurato che, per quanto concerne la **metenswmatwsi-** e il **metaggismov**, la letteratura gnostica non doveva essere all'oscuro delle speculazioni pitagoriche e platoniche³⁴³.

Ciò tuttavia non toglie che fra certi aspetti della gnosi naassena (e dello gnosticismo in generale, specie basilidiano) e alcuni temi caratterizzanti della

deception which, misdirecting our attention towards a manufactured world of our own making, conceals the true reality to which wisdom, the highest form of gnosis, alone can penetrate. [...] Likewise some, though not perhaps all, Gnostic systems explicitly declare ignorance to be the basic fault which has alienated us from true reality». Pur con le dovute differenze, sul concetto di *avidya* vd., e. g., P.S. JAINI 1977, pp. 403-412, in part. pp. 404s. e, per la sua associazione con il concetto di "risveglio", D.S. RUEGG 1977, p. 299 «living beings so long as they are covered by adventitious impurities such as ignorance (*avidya*) are not completely Awakened».

³³⁹ Nel caso vi fosse, il nesso **pote; de; qnhskei**, **pote; de; ginetai** doveva essere immediatamente evocativo del **metaggismov**, senza la necessità di un'ulteriore esplicitazione.

³⁴⁰ Vd. E. CONZE 1970, p. 652 «*Salvation* takes place through *gnōsis* or *jñāna*, and nothing else can finally achieve it. Both words are etymologically derived from the same Indo-European root. Their meaning also is quite similar [...]. In both cases the mere insight into the origination and nature of the world liberates us from it, and effects some kind of re-union with the transcendental One, which is identical with our true Self».

³⁴¹ Vd. E. CONZE 1970, pp. 653-655.

³⁴² Vd. E. CONZE 1970, p. 662; al suddetto contributo si rimanda inoltre per un'interessante rassegna comparativa di motivi comuni ed elementi di contatto con lo "gnosticismo".

³⁴³ Cfr. *supra*, p. 132s., n. 330.

“letteratura orientale” vi siano correlazioni che non paiono trascurabili: ipotizzare influenze reciproche non sembra dunque fuori luogo o immotivato³⁴⁴.

Del resto la diffusione del manicheismo, «contraddistinta dal tentativo originale di collegare tra loro le tradizioni dell’Oriente (dall’Iran all’India) e quelle dell’Occidente (giudaismo e cristianesimo)»³⁴⁵, ebbe luogo in una vasta regione attraversata da vie commerciali che univano l’Occidente e l’Asia e che erano regolarmente battute (specie la Via della Seta e quella che congiungeva il Golfo Persico all’India)³⁴⁶.

Che i rapporti e le influenze reciproche tra Occidente, Medio ed Estremo Oriente (India *in primis*) fossero ben in essere anche in epoca precedente l’avvento di Cristo, oltre a essere testimoniato dal fatto che il sovrano indiano Aśoka (dinastia Maurya), salito al trono intorno al 270-265 a.C., si rese promotore della realizzazione di numerose iscrizioni rupestri, alcune delle quali fatte incidere in greco e aramaico³⁴⁷, è un dato di fatto³⁴⁸.

³⁴⁴ In riferimento al Buddismo, vd. E. CONZE 1970, p. 665s., secondo cui i punti di contatto potrebbero essere spiegabili sulla scorta di un «*mutual borrowing*. We now have abundant evidence of the close contact between the Buddhist and the Hellenistic world, and many instances of borrowing by one or by the other side have come to light. [...] It is a fact that both the Mahayana and the Tantras developed in the border regions of India which were exposed to the impact of Roman-Hellenistic, Iranian and Chinese civilizations, and we also know that the Buddhists were in contact with the Thomas Christians in South India and the Manicheans in Central Asia», per quanto venga ricordato che «even if there was a large-scale exchange of ideas, the mode of their transmission remains obscure».

³⁴⁵ G. FILORAMO 1999³, p. 279.

³⁴⁶ Per un quadro generale sulla diffusione del manicheismo si veda G. FILORAMO 1999³, pp. 279-282 e G. GNOLI 2003, pp. xi-xci, in particolare pp. xxvii-xci.

³⁴⁷ Vd., e. g., S. MARCHIGNOLI 1996, p. 123; B. VIRGILIO 1996, pp. 134s. «con i suoi numerosi editti redatti nei principali dialetti indiani, in aramaico e in greco, il re Piyadassi (nei testi indiani)/Aśoka (nei testi buddhisti)/Piodasses (nelle due iscrizioni greche di Kandahar) detta norme di non-violenza e tolleranza [...]; ordina ai suoi funzionari di divulgare ‘i precetti di pietà’ [...]; si compiace per aver fatto giungere il suo messaggio di ‘vittoria della pietà’ fino alle terre e ai popoli più lontani, fino agli Yaunas (i Greci) e ai suoi contemporanei re greci Antioco II di Siria, Tolomeo II d’Egitto, Antigono II Gonata di Macedonia, Magas di Cirene, Alessandro II d’Epiro [...]. Le due iscrizioni scoperte presso Kandahar in Afghanistan nel 1958 e nel 1964, una bilingue in greco e in aramaico, l’altra solo in greco [...], attestano che il messaggio ‘ecumenico’ e pacifista del re indiano aveva raggiunto anche i Greci d’Arachosia, in un’area che può essere stata di frontiera fra l’impero Seleucidico e l’impero Maurya in virtù sia del trattato del 305-303 a. C. stipulato fra Seleuco I e Chandragupta/Sandrokottos, sia dei contatti diplomatici e culturali fra i due imperi [...]. Le iscrizioni greche risultano redatte con stile, vocabolario e concetti filosofici familiari al mondo ellenistico, mettendo in evidenza [...] che ai

v. 12 <k>ajexodon h|mel eā kakw<n>. Il v. 12, congiuntamente a quello successivo, costituisce la chiusa della parte centrale del *Salmo* e il *trait d'union* che introduce alla missione del Redentore divino dei vv. 14-25.

A partire dal v. 12 si hanno, dal punto di vista metrico, sequenze di quattro anapesti di cui l'ultimo catalettico, di contro ai vv. 1-3 (trimetri anapestici catalettici), vv. 4-7 (sequenze di cinque anapesti di cui l'ultimo catalettico), e vv. 8-11 (docmî).

Per quanto concerne la lezione **kajexodo-** messa a testo da Wendland³⁴⁹, essa si oppone a **P**, recante **ajexodo-**: l'integrazione di **kaiy** con conseguente crasi, è proposta di Cruice *metri causa*. Herzhoff, per conservare la lezione di **P**, emenda il testo trådito proponendo la variante **tot'ejinet'ajexodo-**³⁵⁰, un imperfetto di contro a **ginetai** del codice. Ciò determinerebbe, tuttavia, l'indebolimento della correlazione inaugurata da **pote;<men>** [...] **pote;devai** vv. 6-7, che caratterizza i docmî centrali, più che della tripartizione resa, dal punto di vista verbale, attraverso il ricorso ai tre tempi dell'indicativo (passato, presente, futuro)³⁵¹.

Hilgenfeld³⁵² opta per **ajexodo-**, facendolo precedere da **pote; de; ginetai**, mentre Christ³⁵³ propone **ajexodon**: sulla stessa linea Wolbergs³⁵⁴, che accoglie

destinatari greci il messaggio buddista era presentato con toni e modalità conformi alla cultura greca».

³⁴⁸ Vd., e. g., E. LAMOTTE 1953, pp. 83-118; M. WHEELER 1963, pp. 127-193; L. CASSON 1984, p. 473-479; T. MCEVILLE 2002.

³⁴⁹ P. WENDLAND, GCS 26, p. 103.

³⁵⁰ B. HERZHOFF 1973, p. 141 segue la proposta di H. USENER 1887, p. 95, che congettura l'imperfetto **ejineto** preceduto da **ote**, in linea dunque con l'emendazione di **pote;de;** ai versi 8-10.

³⁵¹ Vd. al proposito M. MARCOVICH 1988 c, p. 86 «the first hebdomad (1-7), composed in six (1-3) and five (4-7) catalectic anapaests each line, states the three basic principles of the system (1-3; notice three past tenses: 1 **hh**, 2 **hh**, 3 **e| ab'**), and succinctly describes the mission of the third principle, the soul, in this world of ours (4-7; notice three present tenses this time: 5 **kopiai**, 6 **blepei**, 7 **klæi**). [...] The third hebdomad [...] is separated from the second hebdomad by no less than five future tenses, each one placed at the line end: 16 **katabhsomai /**, 17 **diodeusw /**, 18 **ajoiwx /**, 19 **epideiwx /**, 21 **paradwsw**». Tuttavia Marcovich non sembra tener conto di **ejshl qe** in quella da lui chiamata «second hebdomad». Sulla colometria proposta da Marcovich, e divergente da quella da noi accettata, vd. *supra*, p. 114, n. 254.

³⁵² A. HILGENFELD 1884, p. 260.

l'integrazione di **kaiy** mutuata da Cruice, unitamente alla correzione **ajexodon** di Christ. Il risultato è la forma **kajexodon**, metricamente soddisfacente: l'aggettivo sarebbe in questo caso da riferirsi a **laburinqon** del verso successivo, come pare suggerire il parallelo con Riano *AP XII*, 93, 1 **oilpaide- laburinqo- ajexodo-**, da cui la traduzione «exitless Labyrinth»³⁵⁵; meno interessante, invece, è a mio avviso il confronto proposto da Marcovich con Theoc. 12, 19-20 ... **geneht- de; dihkosihsin epeita / aggeil eien emoivti- ajexodon eij- Aceronta**.

L'immagine evocata ben si adatterebbe a **laburinqon** del v. 12, trattandosi di una proposta coerente con l'impianto simbolico suggerito dal *Salmo* naasseno: la **yuchw** infatti, precipitata nella materialità terrena e chiusa nel carcere del corpo in cui è costretta a rinascere, secondo un ciclo incessante di morte e **genesi-**, perde inequivocabilmente coscienza della propria origine, trovandosi pertanto smarrita in un luogo senza uscita. Dunque **kajexodon** merita attenzione, perché giustificato non solo alla luce del rimando a Riano, ma anche e soprattutto in virtù del suo essere funzionale a esplicitare la tematica dell'ineluttabile vicenda di dolore dell'anima nel mondo. Con **ajexodo-** riferito a **laburinqo-**, inoltre, il piano della centralità dell'anima verrebbe spostato sul dato della negatività del mondo stesso, cosa per altro non sorprendente nell'ambito di uno gnosticismo, e quello naasseno non fa in sostanza eccezione, teso a considerare come un male inequivocabile tutto ciò che è emanazione depotenziata.

La proposta di Cruice, accolta da Wendland, ovvero **kajexodo-**, non pare tuttavia meno impropria, considerando che il mantenimento del nominativo singolare implicherebbe il riferimento dell'aggettivo a **yuchw** un iperbato funzionale alla riproposizione incipitaria del ruolo centrale dell'anima, protagonista indiscussa del *Salmo* dal v. 3.

L'aggettivo è del resto ben attestato anche nell'accezione di «unable to escape» (Lampe 135 1; *ThGL* II 697cd «**ajexodo-** dicitur etiam *Is* cui exitus non

³⁵³ *AGC*, p. 32.

³⁵⁴ T. WOLBERGS 1971, p. 6; su questa linea anche E. HEITSCH 1963, p. 156, A. KEHL 1972, p. 96 e M. MARCOVICH 1988 c, p. 80.

³⁵⁵ M. MARCOVICH 1988 c, p. 81.

datur, cui exire non permittitur)³⁵⁶: una possibilità di traduzione potrebbe pertanto essere *senza scampo*, che avrebbe il pregio di ribadire la centralità nel *Salmo* di una *yuchv* priva di vie d'uscita dal labirinto del mondo³⁵⁷.

La lezione *ajexodo-* parrebbe ammissibile anche sulla base della giustapposizione dell'aggettivo a *mel ea*, riferito evidentemente alla *yuchv mel eo-* vale propriamente, specie in ambito omerico, «*idle, useless*»³⁵⁸ (LSJ⁹ 1096), passando successivamente a designare un profondo *status* di infelicità e miseria³⁵⁹, una condizione di prostrazione e di dolore che non paiono destinati ad attenuarsi.

Simonetti traduce «e infelice non avendo scampo dai mali»³⁶⁰, mostrando pertanto di intendere *mel ea* come predicativo di *yuchv* di v. 3 e facendo dipendere *kakwn* da *ajexodo-*. Sulla stessa linea Herzhoff: «Da wurde sie unfähig, den Übeln zu entrinnen, die Unglückliche»³⁶¹.

Marcovich invece propone «she - wretched in her sorrows»³⁶², facendo mostra di intendere *kakwn* in dipendenza da *mel ea*, lettura di notevole interesse anche sulla base di Eur. *Med.* 96 *dustano- egw; mel ea te ponwn*: Medea è sconvolta per la partenza di Giasone che l'ha abbandonata per convolare a nozze regali con la figlia di Creonte; ciò le toglie il sonno, la induce inutilmente a invocare la fedeltà e i giuramenti stipulati davanti agli dèi, la porta a privarsi del cibo e a giacere continuamente fra le lacrime, disgraziata e “infelice pei dolori” ricevuti. Il nesso

³⁵⁶ Cfr. Plut. *Def. or.* 426b *ouj gar w- smhnou- hgemona- dei poiein ajexodou- ouje; frourein sugkleisanta- th/ujhl*

³⁵⁷ Cfr. H.C. PUECH 1985, p. 231 «il problema è quello della “via d'uscita”, dell'*exodos* o della *dieleusis*; esso va risolto con la scoperta di una *diexodos*, che sarà in pari tempo *lysis*». Nel *Salmo* la *lysis* è rappresentata dalla diffusione della *gnwsi-* attraverso l'azione di un Redentore divino (nel caso specifico Gesù).

³⁵⁸ E. g. K 479s.; Y 795s.

³⁵⁹ Cfr. Aesch. *Pers.* 933; Soph. *Ant.* 977; Hdt. 7, 140, 2.

³⁶⁰ M. SIMONETTI 1999², p. 87. Diversa invece la lettura di P. CRUICE 1860, p. 183, che traduce *misera malorum labyrinthum intravit errabunda*, rendendo *kakwn* genitivo dipendente dall'accusativo *laburingon*; cfr. W. FOERSTER 1972, p. 282 «and without escape the wretched (soul) enters a labyrinth of evils in its wanderings»; M. ELZE 1974, p. 402 «Geriet ohne Ausweg ins Labyrinth des Bösen und irrt unselig umher».

³⁶¹ B. HERZHOFF 1973, p. 142.

³⁶² M. MARCOVICH 1988 c, p. 81.

nel **en ponwn** si rivela ulteriormente giustificato alla luce della frustrazione e dello struggimento interiore che caratterizza la vicenda di Medea, frustrazione e struggimento di cui i **ponoi** sono, al contempo, causa³⁶³ e risultante.

Parallelamente, nel *Salmo* naasseno, la **yuchvè** in balia di una infelicità e di un senso di abbandono che trovano il loro fondamento nei **kakavdi** cui essa è vittima e che, proprio per questo motivo, rendono ancor più cogente la necessità di un pronto intervento in chiave soteriologica³⁶⁴.

Se nella greicità arcaica la concezione del male è sostanzialmente imperniata sul fatto che il **kakon** viene posto in essere per necessità divina, espressione della divinità³⁶⁵, la concezione naassena del male si snoda sostanzialmente in direzione opposta, pur sviluppando la propria speculazione sul concetto tradizionale della

³⁶³ Vd. D. J. MASTRONARDE 2002, p. 181 **ponwn** «is gen. of source or cause, as commonly with exclamated adjs. meaning “wretched” and the like».

³⁶⁴ Cfr., in ambito mandeo, la supplica di Ruha al padre nel *Audin utušbihan* in E.S. DROWER 1959, p. 74

Spirit (ruha) lifted up her voice,
She cried aloud and said, “My Father, my Father
Why didst Thou create me? My God, my God,
My Allah, why hast thou set me afar off
And cut me off and left me in the dephts of the earth
And in the nether glooms of darkness
So that I have no strenght to rise up thither?”,

supplica a cui segue la pronta venuta della Luce:

And the Light which surpasseth (all) lights,
And the Good Being who crossed the worlds,
Came, cleft the firmament and revealed Himself.
He sundered Light from Darkness and sundered Good from Evil,
He sundered Life from Death,
And He brought out those who love His name of Truth
From Darkness to Light and from Evil to Good
And from Death to Life and set them
On roads of Truth and Faith.

La tematica è topica, e non solo in ambito mandeo: cfr. G. SFAMENI GASPARRO 1982 b, pp. 163-164 «il tema della richiesta d’aiuto da parte di esseri che, estranei a questo mondo, tuttavia si trovano a vivere in esso e quindi sono sottoposti al regime disordinato ed ingiusto delle Potenze inferiori, ricorre frequentemente nei contesti gnostici» (cfr., e. g., *Norea* 27, 21-22), «ed esso appare connesso intimamente al motivo della discesa del Salvatore [...]. Al simbolo gnostico del grido proveniente dal mondo divino a risvegliare nell’uomo immerso nel sonno e nell’ebbrezza della condizione materiale la coscienza di sé, sembra corrispondere, quale tema complementare, il simbolo dell’invocazione dal basso», che richiama, «nei personaggi cui è connesso, la consapevolezza della propria natura superiore».

³⁶⁵ Cfr. **W** 527s.; **d** 236s.

colpa, in base al quale diviene possibile distinguere la sciagura dovuta a responsabilità non divine e il male inviato dagli immortali³⁶⁶.

Se da un lato la divinità perdura nel suo ruolo di dispensatrice dei **kakay** dall'altro l'uomo, in quanto *faber fortunae suae*, ha la responsabilità prima di tutto morale di evitare quanto possa essere causa di disgrazie e presunte sfortune. L'idea della colpa come base fondante del male risulta centrale in ambito veterotestamentario, dove il **kakon**, congiuntamente alla sciagura, viene presentato come conseguenza di un peccato e della relativa punizione divina³⁶⁷. Ma mentre l'ottica veterotestamentaria tende a fondere, nella speculazione sui **kakay** colpa umana e punizione divina, diversamente il male assume, in ambito neotestamentario, una valenza tale per cui esso si configura come elemento tipicamente umano³⁶⁸. L'uso sostantivato di **kakoy** «specialmente nelle forme neutre³⁶⁹, è caratterizzato dalla stessa genericità e indeterminatezza che contraddistinguono anche **kakia**»³⁷⁰, a cui si aggiunga che il problema dell'origine del male in chiave etico-filosofica non compare, né traspare, nel Nuovo Testamento³⁷¹.

Va da sé che questo invece avvenga nella speculazione gnostica: relativamente alla gnosi di Valentino, è notorio che nel tentativo di riqualificazione di *Io. 4, 16* da parte di Eracleone si trovi un accenno al male ilico, dunque legato sostanzialmente a una prospettiva terrena e, nel caso specifico, all'identificazione simbolica, stabilita dall'esegeta gnostico, tra i sei mariti della Samaritana e la

³⁶⁶ Cfr. **a** 32ss.

³⁶⁷ Cfr. LXX *Deut.* 31, 17s. Qui la sciagura «appare come un castigo causato da Dio [...] e i **kakay** sono il frutto della ribellione che conduce lungi da Dio. La via che allontana da Dio porta alla perdizione. Dio lascia che uomini e popoli la percorrano sino alla fine, e accelera il cammino su di essa, per far conoscere la rovina e la falsa condotta e così muovere il singolo e il popolo a convertirsi dalla falsa strada» (W. GRUNDMANN 1968, coll. 1424-1426).

³⁶⁸ W. GRUNDMANN 1968, coll. 1432-1433, «Gesù pone la sede del male nel cuore dell'uomo, il male viene dall'uomo, ne è lui l'autore», cfr. *Mc.* 7, 21ss.

³⁶⁹ Cfr. *Rom.* 2, 9.

³⁷⁰ M. LATTKE 1995, col. 1878.

³⁷¹ Cfr., invece, Plot. 1, 8, 1 *oilzhtounte-*, *poqen ta;kaka;ei[t'ouh eij- ta;ohta ei[ta peri; geno- twñ ohtwn parelhlouen, arçhñ añ proshkousan th- zhthsew- poiointo, eij tiv pot'ejsti;to;kakon kai;hkkakou fusi- proteron upoqeinto.*

malvagità, i mali materiali³⁷². In che modo i sei uomini indichino i mali materiali sarebbe spiegabile, secondo Simonetti, sulla scorta della speculazione valentiniana intorno al numero 6, che «vuole simboleggiare il mondo materiale nel quale la donna era immersa e che le era ostile», con un probabile riferimento ai «maltrattamenti subiti dalla Samaritana da parte dei mariti»³⁷³.

Al proposito parrebbe tuttavia preferibile richiamare Orig. *Io.* 10, 38 (SCh 157, p. 538, 53-59)

ἰΟ mentoi ge ἰHraklewn mhde; episthsa- th/istoria/ fhsi; ton Salomwnta tessarakonta kai; ek eptesin kateskeuakenai ton naon eikona tugcanonta tou swthro~, kai; ton ek ariqmon eij- thn u|h, toutestin to; plasma, ajnaferei, ton de; twn tessarakonta, «o} tetra- estin», fhsin, «h| ajrosploko~», eij- to; ejnfushma kai; to; ejn tw/ejnfushmati sperma,

a riprova che nella speculazione numerologica valentiniana il 6 è identificato con l'imperfezione, la materia e sostanza formate (u|h, plasma)³⁷⁴, non diversamente da come, in chiave gnostica, il male e i mali tendano a essere una prerogativa non solo caratterizzante, ma insita, consustanziale rispetto alla materia creata.

Se al Nuovo Testamento è estranea una trattazione filosofica che consideri, dal punto di vista cosmologico, cosmogonico o etico, il problema della natura del male e della sua provenienza, l'*Apocrifo di Giovanni* ne tratta invece diffusamente³⁷⁵.

³⁷² Eracleone afferma che la Samaritana non ha marito nel mondo poiché suo marito è nell'Eone, aggiungendo successivamente che la donna avrebbe avuto sei mariti, i quali indicherebbero la malvagità del mondo materiale: vd. Orig. *Io.* 23, 11 (SCh 222, p. 68, 20-26)

fhsin epei; ejn tw/kosmw/ouk eiben ahdra h|Samaireiti-: hn gar aujth- olajhr ejn tw/ aijwni. iHmei- men ouh ajegnwmen: «Pente ahdra- ejsce-» para; de; tw/ iHraklewni euromen: «ek ahdra- ejsce-». Kai; ermhneuei ge thn ulikhn pasan kakian dh lousqai dia; twn ek ajdrwn, h| sunepeplekto kai; eplhsiazan para; logon porneubusa.

³⁷³ Vd. SIMONETTI 1999², p. 466, n. 65.

³⁷⁴ Cfr. *Iren. Haer.* 1, 5, 2 (SCh 264, pp. 78-80, 26-43).

³⁷⁵ F. WISSE 1990³, p. 104 «*The Apocryphon of John* supplies answers to two basic questions: what is the origin of evil? How can we escape from this evil world to our heavenly home?».

Iren. *Haer.* 1, 29, che precede l'importante notizia sugli Ofiti (Iren. *Haer.* 1, 30) e presenta un sistema gnostico, se non necessariamente naasseno, comunque affine (ofitico o sethiano), inquadra il male all'interno di una struttura pleromatica più complessa di quella descritta nella notizia sugli Ofiti, sebbene il testo fornito da Ireneo sia più stringato rispetto all'*Apocrifo di Giovanni*³⁷⁶.

Iren. *Haer.* 1, 29, 4 (SCh 264, p. 362-364, 52-75)

Deinde ex primo angelo qui adstat Monogeni emissum dicunt Spiritum sanctum, quem et Sophiam et Prunicum vocant. Hanc igitur videntem reliqua omnia coniugationem habentia, se autem sine coniugatione, quaesisse cui adunarentur; et cum non inveniret, adservabat et extendebatur et prospiciebat ad inferiores partes, putans hic invenire coniugem; et non inveniens, exsiliit, taediata quoque, quoniam sine bona voluntate Patris impetum fecerat. Post deinde simplicitate et benignitate acta, generavit opus in quo erat ignorantia et audacia: hoc autem opus eius esse Protarchontem dicunt, Fabricatorem conditionis huius. Virtutem autem magnam abstulisse eum a Matre narrant et abstulisse ab ea in inferiora et fecisse firmamentum caeli, in quo et habitare dicunt eum. Et cum sit ignorantia, fecisse eas quae sunt sub eo potestates et angelos et firmamenta et terrena omnia. Deinde dicunt adunitum Authadiae, generasse K a k i a n, Zelum et Phthonon et Erin et Epithymian. Generatis autem his, Mater Sophia contristata refugit et in altiora secessit, et fit deorsum numerantibus Octonatio. Illa igitur secedente, se solum opinatum esse, et propter hoc dixisse: «Ego sum Deus zelator, et praeter me nemo est»³⁷⁷.

Vengono qui tratteggiate natura e origine dei mali nel mondo. Il nucleo risiede inequivocabilmente nel ruolo giocato da Sophia, emanazione del primo angelo a lato dell'Unigenito, fuoriuscita dal Pleroma in quanto spinta dal desiderio di

³⁷⁶ Il discusso rapporto tra Iren. *Haer.* 1, 29-30 e *Ap. John* ha ispirato numerosi contributi (tra i più recenti, vd., e. g., A.H.B. LOGAN 1996, che dedica un capitolo [pp. 29-69] alla questione), ma ciò nonostante, i tentativi di chiarire la relazione fra i due testi non sono stati del tutto convincenti (come ricordato da G. CASADIO 1997, p. 19).

³⁷⁷ Cfr. LXX *Ex.* 20, 5; LXX *Is.* 45, 5.

vedersi unita, come le altre emanazioni, in sizigie³⁷⁸. All'ubri³⁷⁹ del Principio femminile, causa del suo protendersi verso il basso, si sostituisce in seguito il disgusto per aver agito senza il consenso del Padre: successivamente spinta dall'ingenuità, Sophia arriva a generare il Protarconte, il creatore del mondo, il cui tratto saliente è l'ignoranza. È dunque all'azione di quest'ultimo e alla sua unione con Presunzione che si deve la creazione del male.

Sebbene la corrispettiva sezione dell'*Apocrifo di Giovanni* sia ben più ampia rispetto alla sintesi di Ireneo, parrebbe di poter leggere, in quest'ultima, alcuni spunti caratterizzanti il *Salmo* naasseno: fra tutti il processo di degradazione di Sophia, speculare a quello della *yuchv* del *Salmo*; l'ignoranza come tratto distintivo che giustifica l'azione di un Redentore celeste incaricato di recare la gnosi; e ancora il depotenziamento che consegue al processo di emanazione-creazione da parte di principî inferiori (demiurgo, angeli creatori etc.) rispetto a quello assoluto trascendente (l'Essere Supremo nell'*Apocrifo*, il *noo- prwtotoko-* nel *Salmo* naasseno).

Nell'*Apocrifo*, così come nel passo riportato da Ireneo, «the fall occurs when Sophia desires to bring forth a being without the approval of the great Spirit»³⁸⁰, quindi per un atto di tracotanza destinato a scatenare il processo generativo che avrà come conseguenza ultima la creazione del mondo materiale.

Parimenti nel *Salmo*, l'anima, che occupa, nel quadro cosmogonico naasseno, una posizione equivalente a quella di Sophia entro l'alveo della spiritualità barbelognostica³⁸¹, viene precipitata nel mondo della materia in seguito a un atto

³⁷⁸ Cfr., al riguardo, C. GIUFFRÉ SCIBONA 1998, p. 190 «mentre in Ireneo la vicenda di *Sophia* e questo rapporto strutturale si definiscono come momento massimo della tensione degli eoni del Pleroma [...], in Ippolito essa si configura dentro una metafora (quella della generazione) che attiene alle modalità di emanazione degli eoni medesimi (in *syzygiae*) e che, con valenze e figure diverse, avrà grande diffusione in pressoché tutti i contesti gnostici».

³⁷⁹ «Per le anime il principio del male è l'audacia, la generazione, la differenza iniziale e la volontà di appartenere a se stesse» (H.C. PUECH 1985, p. 103).

³⁸⁰ F. WISSE 1990³, p. 104.

³⁸¹ Vd. A. PASQUIER 2000 (1988), pp. 47-66. In riferimento al termine "barbelognostico", vd. le precisazioni di B.A. PEARSON 1990 d, p. 151, n. 16; cfr. anche T. RASIMUS 2005, pp. 250s.

impossibile da definire con precisione, ma che presumibilmente potrebbe rientrare nello schema **uḫri**--desiderio-mancanza (vv. 3-4).

Se inoltre il testo riportato da Ireneo mostra chiaramente come il male sia un'emanazione diretta del demiurgo - male che esiste, dunque, anche indipendentemente dalla materia e dall'uomo - nel *Salmo* naasseno i **kakav** potrebbero rivelarsi connaturati alla materialità terrena: essi dunque potrebbero essere dati non in virtù di una loro trascendenza, bensì per il loro essere, in un certo senso, consustanziali alla **ul ikhvoujsia**. Ovvero, i mali sono perché il mondo e l'uomo sono.

La **yuchv** naassena, terzo dei principî nel sistema cosmogonico illustrato dal *Salmo*, cade nel mondo e nella materia dove è costretta a sperimentare l'esperienza della morte (v. 5), del dolore, della miseria (v. 7), del pianto e della disperazione (vv. 8-10), dell'infelicità causata da mali (**h|mel en kakwn**) da cui non ha scampo.

Il fatto che l'azione del Redentore abbia come fine la liberazione dell'anima dalle catene di tale materialità, in vista di una ricomposizione pleromatica di cui potranno beneficiare coloro cui la **gnwsi**- è rivolta, lascerebbe intendere l'unicità di quel Pleroma quale condizione inequivocabilmente migliorativa, destinata a segnare la **lusi**- da tutto ciò che di negativo, degradante e depotenziante la materia implica, fra cui anche i mali.

Che i **kakav** di cui si parla nel testo possano presumibilmente essere intesi secondo questa accezione potrebbe dirsi anche sulla base dell'equazione fra mondo e male, funzionale alla speculazione gnostica relativa al senso della presenza umana nel mondo stesso e, conseguentemente, nel corpo: «potenza attiva, forza agente ed efficace, il corpo è causa di disordini e di sconvolgimenti, di lacerazione e di paura. In ogni caso l'anima subisce come uno stato violento la sua coesistenza con la carne»³⁸².

³⁸² H.C. PUECH 1985, p. 223.

Violenza che si esercita sia nella misura in cui il corpo sembra legare e asservire la **yuchva** una condizione sostanzialmente contraria alla propria natura, sia in quella in cui «l'azione esercitata dal corpo si manifesta all'anima con la sua violenza», tesa a introdurre nella **yuchv** la medesima «violenza per mezzo delle passioni e dei conflitti che queste provocano»³⁸³.

Passioni e conflitti sono **kakav** da cui l'anima anela, nel *Salmo* naasseno, a liberarsi; mali che caratterizzano interamente la sua esperienza nella materialità terrena, poiché l'esistenza è essa stessa male, in quanto immersa nel tempo e di esso prigioniera: da questo punto di vista l'unica aspirazione dell'uomo gnostico, e con esso s'intenda lo pneumatico destinato a riacquisire coscienza della propria origine, è quella di essere liberato da tutto ciò che è fisicamente finito, per poter così ottenere la reintegrazione nella unicità del Pleroma.

Converrebbe pertanto intendere **hl melea kakwn** congiuntamente (quindi *infelice per i mali*), perché ciò permette di descrivere in modo più puntuale lo *status* di una **yuchv** drammaticamente immersa in quello che viene indicato, immediatamente dopo, come **laburinqo~**.

v. 13 laburinqon ejshlqe planwmenh. P reca **ejshlqe**, lezione che il Miller ha corretto *metri causa*. L'emendazione è stata accolta dalla totalità degli editori successivi, eccezion fatta per Duncker e Schneidewin, che per cautela mantengono il testo trådito³⁸⁴.

Si è detto della nostra propensione ad accogliere la correzione di **ajhexodo-** in **kajhexodon** (**kajhexodo-** iam Cruice), al fine di accordare l'aggettivo con il seguente **laburinqon**.

³⁸³ H.C. PUECH 1985, p. 223. Cfr. inoltre *ibid.*, p. 224: «Lo stato in cui, nel corpo e per effetto del corpo, si trova ridotta l'anima sarà in definitiva caratterizzato in due parole: smarrimento e aberrazione. È come dire che, per lo gnostico, il corpo è cattivo, è la sede o l'incarnazione del *male*, se non il *male stesso*, e può solo essere oggetto di odio, di un rancore che si tradurrà nel disprezzo e nella rivolta».

³⁸⁴ L. DUNCKER, F. G. SCHNEIDEWIN 1859, p. 174.

Relativamente a **hlmelēn kakwñ** vi è chi, come Hilgenfeld, ha proposto di intendere **kakwñ** in dipendenza da **laburinqon**, con *enjambement*³⁸⁵, e sulla stessa linea evidentemente è Jonas, che traduce: «Ausweglos der Pein Labyrinth, In das die Unselige irrend geriet»³⁸⁶.

Il sostantivo **laburinqo~** vale, in senso proprio, ad indicare un luogo il cui elemento caratterizzante è la tortuosità, la complessità³⁸⁷, e metaforicamente, invece, «tortuous questions or arguments»³⁸⁸ (LSJ⁹ 1021 2).

Caratteristica distintiva del concetto di labirinto è il ritorno all'**ajrchy** al frustrante punto d'inizio dopo un lungo cammino spesso estremamente faticoso e irto di inaspettate difficoltà. Che il sostantivo venga utilizzato per indicare la multiforme (in senso ovviamente negativo) realtà del mondo materiale, costituisce, nel testo naasseno, dato di un certo rilievo per la comprensione dei vv. 12-13.

Hapax nel panorama dei testi gnostici pervenuti, l'uso del sostantivo in questa accezione costituisce, nell'*incipit* del v. 13, il completamento a livello simbolico di quanto descritto dal *Salmo* a partire dal quarto verso.

La vicenda di dolore che caratterizza e, in un certo senso, determina la **yuchv** giunge infatti qui al culmine di una *climax* che ha nei vv. 8-13 il suo nucleo più suggestivo nonché drammaticamente rilevante³⁸⁹.

La concezione che lo gnostico ha del mondo si basa sul presupposto che «per lui il male consiste in primo luogo nella sua presenza nel mondo o, reciprocamente, nella presenza a lui del mondo [...]. Sfuggire al male,

³⁸⁵ A. HILGENFELD 1884, p. 261: «Bald findet sie keinen Ausweg in ihrem Irrgange durch das Labyrinth des Leidens».

³⁸⁶ H. JONAS 1964³, p. 343, conformemente alla lettura di P. CRUISE 1860, p. 183, che traduce *misera malorum labyrinthum intravit errabunda*, rendendo **kakwñ** genitivo dipendente dall'accusativo **laburinqon**; cfr. W. FOERSTER 1972, p. 282 «and without escape the wretched (soul) enters a labyrinth of evils in its wanderings»; M. ELZE 1974, p. 402 «Geriet ohne Ausweg ins Labyrinth Des Bösen und irrt unselig umher».

³⁸⁷ Vd. Chantraine *DELG*, 610 «monument compliqué comprenant divers bâtiments réunis par des passages, des couloirs contournés»; Hesych. I 33L. **laburinqo~: kocli ioeidh~ topo~**. Vd. Hdt. 2, 148, 2; Diod. Sic. 4, 77, 4.

³⁸⁸ Cfr. Plat. *Euthd.* 291b.

³⁸⁹ Cfr. H. JONAS 2002, p. 86: «Tra tutte le fonti greche è quella (*scil.* il *Salmo* naasseno) che descrive in modo più drammatico lo stato dell'Anima nel labirinto del mondo ostile».

liberarsene, soddisfare il bisogno di salvezza spontaneamente provocato dall'esperienza del male, corrisponderà grosso modo per lui a sfuggire al mondo, liberarsi, salvarsi, o a essere liberato e salvato dal mondo. Dal *Kosmos* che la tiene prigioniera nella cinta di una fortezza, fra le mura di una prigione o errante nei meandri di un labirinto, l'anima può solo tendere a fuggire e a trovare il modo di evadere»³⁹⁰.

Nel labirinto della materialità la *yuchvè* entrata (*ejsihl qe*) durante il suo vagare: *planamai* vale «*wander, stray*» (LSJ⁹ 1411 II), anche metaforicamente a indicare incertezza e indecisione³⁹¹.

A questo proposito, si consideri che il processo dinamico di cui l'anima è protagonista non si svolge su un unico livello, ma si articola in due direzioni distinte: una verticale, in base alla quale la *yuchv* viene precipitata dall'alto dell'unità pleromatica al basso della meschinità della realtà materiale; una orizzontale, invece, in cui l'anima si trova costretta a vagabondare nel mondo.

Se si guarda, *sic et simpliciter*, al labirinto come simbolo del mondo materiale, risulterebbe ridondante la presenza di *planwmenh*, essendo già del tutto chiaro che in tale *laburingo-* la *yuchv* viene sbalzata per un motivo che, nel *Salmo*, non viene chiaramente esplicitato. A ciò si aggiunga il fatto che il *laburingo-* di per sé pregiudica un movimento lineare. Pensare invece alla possibilità di un processo dinamico in due direzioni potrebbe suggerire un eventuale riferimento alla dottrina della metensomatosi³⁹².

In questo modo, la caduta dell'anima nel mondo sarebbe resa da *ejsihl qe*, mentre *planwmenh* potrebbe riferirsi al vagare della *yuchv* da una prigione corporea all'altra. Ciò del resto potrebbe essere suffragato dal fatto che nei versi successivi il Redentore celeste invoca il padre, affinché gli conceda di scendere

³⁹⁰ H.C. PUECH 1985, pp. 230-231.

³⁹¹ Cfr. CHANTRAINE *DELG*, p. 909: «*planamai*: errer, aller çà et là, s'écarter du chemin, au figuré être incertain, flottant». Cfr. *Y* 321; Plot. 6, 7, 13 *pefuke d'ejh oujsiai- planasqai* dove il verbo viene usato metaforicamente per esprimere il fatto che il *Nous* "è nato per vagare tra le sostanze", in modo assai simile all'uso metaforico che ne viene fatto nel *Salmo*, allorché la *yuchv* viene presentata nel suo vagabondare.

³⁹² Si veda anche quanto osservato da T. WOLBERGS 1971, p. 52.

nel mondo non solo per liberare l'anima dalla materialità terrena (ciò non sarebbe infatti sufficiente), ma anche per dipanare il filo che la conduca al di fuori di quel labirinto che è il corpo e tutto ciò che di negativo e degradante comporta, per la **yuchy** l'esservi prigioniera.

v. 14: eipen d' Ihsou~: ejsor<a> pater. Il v. 14 segna il passaggio dalla descrizione dello *status* della **yuchy** sprofondata nella materialità terrena, all'introduzione della figura del Redentore³⁹³ e alla precisazione della sua azione, tesa, previa discesa nel mondo, alla salvazione e alla ricomposizione pleromatica dell'elemento psichico decaduto.

P ha **dihsou~**, che non fornisce senso compiuto: il copista è stato vittima di una svista relativamente alla *divisio verborum*.

La palmare correzione dell'*editor princeps* è stata ovviamente accolta dagli editori successivi, così come il completamento, *metri causa*, di **ejsora**, che **P** presentava invece come **ejsor**.

La figura di Gesù in qualità di apportatore della gnosi, innestata sulla base di una missione salvifico-redentiva destinata agli pneumatici, non è inusuale in ambito gnostico³⁹⁴: il Figlio, inteso come emanazione consustanziale del principio trascendente assoluto, «o è l'Uomo, il figlio dell'Uomo, l'Uomo archetipo, e talvolta è lui a cadere nella materia; oppure è il Salvatore preesistente

³⁹³ In relazione alla figura di Gesù si considererà, qui, la sua collocazione nell'ambito della spiritualità ofita, con particolare riguardo alla gnosi naassena e con taluni riferimenti, quando necessari, ad altre tipologie.

³⁹⁴ La tematica, tuttavia, non è estranea nemmeno alla speculazione soteriologica clementina, che, in certo senso parallelamente (se non dipendentemete) alla metafisica del Logos di Filone, attribuisce al Figlio le prerogative di diffusore della conoscenza di Dio (vd., e. g., Clem. *Str.* 1, 97, 2; 5, 12, 3 **oti di'uibu'olpathr gnwrizetai** e cfr. Philo *De fuga et inv.* 97), tratteggiandone la discesa sulla terra come finalizzata al disvelamento di quanto contenuto nelle Scritture e da interpretarsi allegoricamente: «for Clement Christ is, first of all, a gnostic teacher who has come down to the earth in order to lead a few selected persons to the higher *gnosis* of his father, by educating them to the perfect **apanteia** and by teaching them secret doctrines based on the allegorical interpretation of Scripture [...]. The idea of Christ as a redeemer of the whole of mankind by means of his sacrifice is replaced, in Clement's philosophical system, by the esoteric idea of gnosis» (S.R.C. LILLA 1971, pp. 159).

della Sophia decaduta, il Christos metafisico che può manifestarsi sotto la forma del Gesù storico»³⁹⁵.

In seno al sistema gnostico di Valentino, Gesù viene presentato, attraverso il tentativo esegetico di riqualificazione di *Io. 1, 4*³⁹⁶ e *Phil. 2, 7*³⁹⁷, come luce trascendente il Limite: cfr. *Clem. Exc. Thdot. 35, 1* (GCS 17, p. 118, 10-13)

ἰὸ Ἰησοῦ- το; ἄνθρωπος, ὡς ἰερεὺς ἀποστόλου-, ἐβαυτοῦ κενώσα-, τὸ ἐστὶν
ἐκ τοῦ ὄφρου γενόμενος- κατὰ; Θεοτότου, ἐπει; ἀγγέλου- ἡν τοῦ
Πληρωματος-, τοῦ; ἀγγέλου- τοῦ διαφέροντος- σπέρματος- συνεξηγῶν
ἐβαυτοῦ

La speculazione del valentiniano Teodoto sviluppa in sostanza il concetto di *kenwma*³⁹⁸ per antitesi, grazie cioè alla definizione di Gesù quale *ἀγγέλου- τοῦ Πληρωματος-* che “spoglia se stesso”, oltrepassando il Limite e fuoriuscendo dalla pienezza pleromatica per purificare e redimere gli spirituali attraverso l’illuminazione della gnosi (ἰὸ Ἰησοῦ-, *i. e. το; ἄνθρωπος*³⁹⁹). L’uscita dall’*ὄφρου* del Redentore è ancora spiegabile sulla base dell’interpretazione, da parte dell’esegeta gnostico, del paolino *Phil. 2, 7 ἐν ὁμοιωμάτι ἀνηρρωπῶν γενόμενος-*, assimilazione agli uomini finalizzata ad una rivelazione concettualmente contigua a quanto esplicitato nei versi finali del *Salmo naasseno*⁴⁰⁰.

³⁹⁵ H.C. PUECH 1985, pp. 180-181.

³⁹⁶ ἐν αὐτῷ/ζῶῃ; ἡ, καὶ; ἡ ζωῇ; ἡ το; ἄνθρωπος- τῶν ἀνηρρωπῶν.

³⁹⁷ ἀλλ’ ἰα; ἐβαυτοῦ ἐκενώσεν μορφήν δούλου ἡ ἀνθρώπου, ἐν ὁμοιωμάτι ἀνηρρωπῶν γενόμενος-.

³⁹⁸ Sul concetto di *kenwma* cfr. *Clem. Exc. Thdot. 31, 4* (GCS 17, p. 117, 11-13)

ὄφρ καὶ; κενώμα ἡ ἀνθρώπου- εἰς ἡσθέντος, ὅπως ἐστὶ; σκία; τοῦ ὁμοιωματος-; ὅπως ἐστὶν
ὁμοίωσις, μορφή; τῶν ἀνθρώπων. οὐτῶ- το; κατὰ; μέρους- ὁμοίωσις τῶν ἀνθρώπων ἀπὸ τοῦ ἑαυτοῦ
ὁμοιωματος-.

Kenwma quale ombra del nome, sinonimo dunque di frazionamento e depotenziamento del principio divino, che si riduce a *skia* della perfezione originaria dell’*ὁμοίωσις* stesso.

³⁹⁹ La riqualificazione del testo giovanneo è resa attraverso la limitazione dei destinatari dell’azione del *ἄνθρωπος*:- dall’universalismo di *Io. 1, 4* al particolarismo teodoteo dell’asserzione *το; ἄνθρωπος- ἄνθρωπος*, dove nel “noi” non è da riconoscersi l’umanità tutta, bensì, come di prammatica nei testi gnostici, solo coloro che sono destinati alla salvezza.

⁴⁰⁰ Cfr. lo scioglimento dei *musthria* (v. 22), la rivelazione delle forme degli dèi (v. 23) e dei segreti della santa via (v. 24).

Se l'attraversamento del Limite costituisce il primo passo del processo in virtù del quale Gesù "spoglia se stesso, assumendo la condizione di servo" (*Phil.* 2, 7), la risalita e il nuovo attraversamento di tale *ofo-* rappresenta la ricomposizione nell'unicità perfetta: di qui la rilettura valentiniana del celeberrimo *Io.* 10, 7-9 in *Clem. Exc. Thdot.* 26, 2-3 (GCS 17, p. 115, 18-21)

oŋen oŋtan eiŋh/ «eġweijni hġura»⁴⁰¹, touto legei oŋti mecri tou oŋrou ou|eiġni eġw; eġeusesqe oil tou diaferonto- spermato-: oŋtan de; kai; auġto- eiŋserchtai, kai; to; sperma suneisercetai auġtw/eiġ- to; Pihrwma dia; th- qura~⁴⁰² sunacqen kai; eiŋsacqen.

Che la discesa del Redentore abbia come fine, in ottica gnostica, la salvazione di un gruppo sparuto di eletti, necessariamente a lui consustanziali, è fuor di dubbio. Clemente, riportando gli *excerpta* del'esegeta valentiniano, ricorda come Gesù interceda precisamente per gli pneumatici: cfr. *Clem. Exc. Thdot.* 38, 3 (GCS 17, p. 119, 3-6)

eġqen kai; Ihsou- paraklhqei- sunekaquesqh tw/ Topw/ iġha menh/ ta; pneumata kai; mh; proanasth/ auġtou, kai; iġha ton Topon hmerwsh/ kai; tw/ spermata diodon eiġ- Pihrwma paraŋsch/

L'azione del Redentore non si caratterizza dunque né si esaurisce *sic et simpliciter* nella discesa volta a rendere gli spirituali consapevoli della scintilla divina in loro presente, bensì si completa nel modo che viene sopra specificato: si tratta sostanzialmente di un processo dinamico che si realizza in senso verticale. Il "movimento" di cui Gesù si rende protagonista non è infatti unidirezionale, esplicitandosi tanto nella *katabasi*-⁴⁰³, finalizzata alla redenzione degli pneumatici, quanto nella successiva e necessaria *anabasi*-, allorché il Redentore

⁴⁰¹ Vd. *Io.* 10, 7.

⁴⁰² Vd. *Io.* 10, 9.

⁴⁰³ Cfr. v. 20 del *Salmo* naasseno sfragida- eġwn katabhsomai.

sosta sulla soglia del Limite del Pleroma in attesa del congiungimento degli spirituali⁴⁰⁴.

Andrebbe inoltre considerato che l'uscita del Redentore dalla perfezione pleromatica e la sua venuta nel mondo non costituiscono, in ambito gnostico, immagini metaforiche, ma da vedersi effettivamente nel loro significato spaziale: scendere nella materialità terrena implica necessariamente, per Gesù, attraversare orbite concentriche, molteplici sfere, Eoni e quant'altro vi è di depotenziato, fino a raggiungere lo spazio nel quale l'uomo è imprigionato⁴⁰⁵.

Nella letteratura ermetica, il processo di discesa dall'alto di un principio originariamente divino quale l'anima si caratterizza in un senso assolutamente peculiare, in un certo qual modo positivo: la **yuchw** acquisterebbe infatti, passando da una sfera planetaria all'altra, qualità particolari funzionali a rendere l'uomo idoneo alla sua esistenza nel mondo⁴⁰⁶.

Siffatta prospettiva manca, invece, nel panorama dei testi gnostici: la discesa del Redentore risulta necessaria e inevitabile, in quanto - parafrasando Jonas - una semplice chiamata di risveglio dall'esterno non sarebbe sufficiente a destare gli spirituali dal torpore e dallo smarrimento mondani⁴⁰⁷.

⁴⁰⁴ Cfr. *supra* Clem. Exc. Thdot. 38, 3. Mediatore fra i semi spirituali e il Luogo, il Pleroma che deve essere "addolcito" (**hmerwsh**) perché renda agevole il passaggio agli **pneumata** attraverso di esso, Gesù è *instrumentum* che rende possibile l'attraversamento: bene, al riguardo, Simonetti quando afferma, relativamente a **ifa menh/ta; pneumata kai; mh; proanasth/aujtou**, che «solo Gesù assicura loro (*scil.* agli pneumatici) l'ingresso nel Pleroma» (M. SIMONETTI 1999², p. 511, n. 329).

⁴⁰⁵ Cfr. *infra*, pp. 186ss.

⁴⁰⁶ Cfr. G. ROTA 2005, p. 187, n. 10.

⁴⁰⁷ Cfr. H. JONAS 2002, p. 95: «gli uomini non soltanto devono essere risvegliati e chiamati a ritornare, ma se le loro anime debbono sfuggire al mondo, una vera breccia deve essere aperta nel "muro di ferro" del firmamento, il quale sbarra il passaggio *sia verso l'esterno che verso l'interno*». Sulla possibile influenza della speculazione ebraico-giudaica operante in relazione alla tematica del torpore/sonno dell'anima nel mondo materiale, vd. G. MACRAE 1970, pp. 498ss.; A. BÖHLIG 1970, p. 125; a ciò si aggiunga che un possibile rimando alla 'psicologia' aristotelica non è aprioristicamente escludibile: l'aver notato che il concetto in questione possa aver verosimilmente poggiato anche «on the philosophical foundation laid by Aristotle when he distinguished between the presence of soul 'as sleeping' and 'as wakened'» (A.P. BOS 2002, p. 291), parrebbe essere ben più che una semplice suggestione, degna, pertanto, di maggior attenzione di quanto, in realtà, non sia accaduto.

Il motivo della discesa di Gesù in qualità di Redentore assume, in ambito ofitico, caratteristiche peculiari: nell'importante notizia riferita da Ireneo sugli Ofiti⁴⁰⁸ l'imperfezione di Sophia, essere divino caduto nel mondo della materia, risulta sanabile solo previo intervento del Redentore celeste. Degno di nota il fatto che la venuta di Cristo nel mondo venga presentata, in questo caso, con i tratti tipici di una discesa nascosta: vd. Iren. *Haer.* 1, 30, 12 (SCh 264, p. 380, 212)

Mater autem eius, Prior Foemina, miserata est super poenitentia filiae, et postulavit a Primo Homine adiutorium ei mitti Christum: qui et descendit emissus ad sororem suam et ad humectationem luminis [...]. Descendisse autem eum per septem coelos, assimilatum filiis eorum dicunt⁴⁰⁹, et sensim eorum evacuasse virtutem [...]. Iesum autem quippe ex virgine per operationem Dei generatum sapientiore et mundiore et iustiore hominibus omnibus fuisse; Christum perplexum Sophiae descendisse, et sic factum esse Iesum Christum⁴¹⁰.

⁴⁰⁸ Iren. *Haer.* 1, 30 (SCh 264, p. 364-384).

⁴⁰⁹ Cfr., in riferimento alla gnosi simoniana, Iren. *Haer.* 1, 23, 3 (SCh 264, p. 316-318, 63-69)

Cum male moderarentur angeli mundum, quoniam unusquisque eorum concupisceret principatum, ad emendationem venisse rerum et descendisse eum transfiguratum et assimilatum virtutibus et potentatibus et angelis, ut et in hominibus homo appareret ipse, cum non esset homo.

⁴¹⁰ La figura di Gesù Cristo come prodotto della sovrapposizione del Cristo pneumatico sul Gesù ilico è attestata in ambito valentiniano, dove Cristo è «il primo e solo Eone ad avere una funzione sia da una parte che dall'altra del Limite, mentre l'Eone Gesù, emanato ancora dopo, è già interamente destinato alla missione esterna» (H. JONAS 2002, p. 201). Il problema è concreto in quanto concretamente gli gnosticismi cristiani non poterono non tener conto della figura storica di Gesù, e il dualismo che viene di frequente istituito fra il Cristo metafisico e il Gesù morto sulla croce è appunto funzionale al superamento delle difficoltà derivanti dalla necessità di conciliare i due dati, cosa che peraltro porta talune correnti gnostiche a estremizzare un docetismo già latente (in riferimento alla gnosi di Basilide, cfr. Iren. *Haer.* 1, 24, 4; in ambito sethiano, ad esempio, *Apoc. Adam* 85, 22-24 parla della conoscenza segreta di Adamo trasmessa a Seth: se quest'ultimo, tuttavia, non riveste qui il ruolo di rivelatore della gnosi, attribuito invece di un "Illuminatore" che, come ricorda A.F.J. KLIJN 1977, p. 114, non viene mai chiamato Seth, la *quaestio* parrebbe risolvibile sulla base del fatto che «MacRae's suggestion that this figure "is meant to be a (docetic) incarnation of Seth" is very plausible» [B.A. PEARSON 1990 i, p. 76]). Se nel *Libro di Baruch* dello gnostico Giustino (cfr. Hipp. *Haer.* 5, 26, 31) tale componente docetista è sostanzialmente assente (per alcune interessanti precisazioni estendibili anche oltre il contesto veterotestamentario vd. M. SIMONETTI 1973, pp. 103-126), ciò

Il *camouflage* di Cristo è funzionale all'attraversamento delle sfere celesti senza suscitare l'attenzione degli angeli preposti alla loro custodia, trasfigurazione che si concretizza nell'assunzione delle caratteristiche peculiari delle singole entità sì da evitare forme di ostruzionismo di sorta.

La tematica, presente anche nella *Ascensio Isaiae*⁴¹¹, trova riscontri nei testi di Nag Hammadi⁴¹², e per quanto cautela sia d'obbligo, parrebbe plausibile concordare con Simonetti quando interpreta la missione del Redentore al v. 14

è spiegabile sulla base del fatto che «in Giustino manca proprio il motivo del Redentore che scende dal cielo, rivestendo l'aspetto dell'uomo Gesù. Perciò la sua cristologia è di carattere adozionista: lo spirito divino ha spinto Gesù, semplice e vero uomo, a operare il riscatto dell'umanità, o per meglio dire, dello spirito divino prigioniero nel corpo umano» (M. SIMONETTI 1999², p. 422, n. 100). In relazione invece al *Salmo* naasseno, le parole pronunciate da Gesù ai vv. 14-25 si riferiscono ad una fase necessariamente precedente alla sua venuta nel mondo: considerando che, in ambito ofitico o affine, due testi quali la notizia riferita da Ireneo (Iren. *Haer.* 1, 30) e il *Libro di Baruch* (Hipp. *Haer.* 5, 26) riportano tali notevoli differenze circa la figura di Gesù, sarebbe poco prudente avanzare ipotesi nell'una o nell'altra direzione, per quanto andrebbe notato che Ippolito non accenna mai, in relazione alla gnosi naassena, a una distinzione cristologica di tal fatta, notando al contrario come i Naasseni si riferissero a Gesù in termini di *pwl h ajl hqinhw* (Hipp. *Haer.* 5, 9, 21), o in quelli di messo divino depositario del ruolo soteriologico di rivelatore della gnosi (*Haer.* 5, 10, 2). Per uno sguardo d'insieme sul docetismo in chiave gnostica, si veda S. PÉTREMENT 1984, pp. 207-224.

⁴¹¹ Cfr. L. MORALDI 1975 (1971), p. 1798, n. 5: «Al profeta è poi dato di vedere il Signore della gloria trasformarsi, diventare come un angelo, discendere attraverso tutti i cieli nel firmamento, nel mondo e fino al regno dei morti; in questa graduale discesa, il Signore si assimilò esternamente agli angeli di ogni cielo e perciò non fu riconosciuto». In relazione a quanto sopra riferito, e sulla discussione circa una possibile matrice di orientamento tendenzialmente doceta nella cristologia di *Ascensio Isaiae* vd., e. g., E.M. YAMAUCHI 1982, p. 8, E. NORELLI 1994, pp. 271ss., D.D. HANNAH 1999, pp. 165-196.

⁴¹² Cfr., e. g., *Treat. Seth* 56, 18-32: CGL 4 (NHMS 30, p. 167)

«I was / laughing at their ignorance. / And all their powers I brought / into subjection. For when I came / down no one saw me. / For I kept changing my forms / above, transforming from / appearance to appearance. And / on account of this, when I was at their gates, / I kept taking their likeness. / For I passed them by / quietly, and I was viewing the / places, and I did not fear / nor was I ashamed, / for I was undefiled»

e *Parafr. Shem* 36, 14-22: CGL 4 (NHMS 30, p. 101)

«there was not / one of them who knew me. / The gates of fire / and endless smoke opened against me. / All the winds rose / up against me. The thunderings and the / lightning-flashes for a time will rise / up against me. And they will bring / their wrath against me».

Come precedentemente ricordato in *Parafr. Shem* 18, 9-16; 12, 23-35 e 18, 27-19, 9, l'azione ostruzionistica delle forze che si oppongono alla risalita di Derdekeas e della sua eletta progenie viene sconfitta grazie al ricorso ai “*garments*” che permettono al Redentore, dissimulato pertanto “sotto mentite spoglie”, di superare gli ostacoli che intralciano l'anabasi al mondo della luce.

del *Salmo* naasseno come venuta nascosta di Gesù⁴¹³, specie sulla scorta dei vv. 20-21.

Che lo *Ihsou-* del *Salmo* sia assimilabile al Redentore gnosticamente inteso è possibilità che trova conforto in alcuni luoghi non trascurabili della spiritualità ofita⁴¹⁴: cfr. Hipp. *Haer.* 5, 7, 41 (GCS 26, p. 89 [PTS 25, p. 154, 227-230])

ou|to~, fhshin, e|stin ol mega~ lordanh~, oh katw r|onta kai; kwlwonta
e|kelqein tou~ uibu~ Israh| e|k gh~ Aiguptou - hgoun e|k th~ katw mikew~:
Aigupto~ gar e|sti to; swma kat' au|tou~ - a|ne|steilen Ihsou~ kai; e|poihsen
a|hw r|ein.

Al di là dell'equazione, invero frequente, dell'Egitto come mondo di corruzione, è opportuno leggere l'*excerptum* ippoliteo in raffronto con il già citato Hipp. *Haer.* 5, 7, 38⁴¹⁵, interessante reinterpretazione naassena dello scorrere dell'Oceano⁴¹⁶ assimilabile a quella di Hipp. *Haer.* 5, 7, 41. Gesù, in qualità di Redentore, modifica lo scorrere del Giordano: se infatti il flusso di quest'ultimo verso il basso impedisce ai figli di Israele di uscire dalla "mescolanza della materialità terrena" (sulla base, appunto, dell'identificazione Egitto = corruzione = corpo), l'azione di Gesù ne ristabilisce un moto ascensionale per permettere loro il passaggio. L'ingresso nella perfezione pleromatica avviene così come conseguenza dell'azione redentiva del messo

⁴¹³ Vd. M. SIMONETTI 1999², p. 560, dove la discesa di Gesù del *Salmo* è affiancata alla *katabasi-* trasfigurata del precedentemente citato Iren. *Haer.* 1, 30, 12.

⁴¹⁴ La presenza di un Redentore, identificato con Gesù Cristo, è attestata anche nella letteratura sethiana: la testimonianza di Epiph. *Haer.* 1, 39, 1, 3 e 1, 39, 3, 5, secondo la quale i Sethiani interpretavano la figura di Gesù quale manifestazione di Seth, è sostenuta dalla considerazione di Gesù Cristo quale rivelatore della gnosi nella notizia trädita da *Treat. Seth.*, a probabile conforto del fatto che il trattato, confluito nel *Codex VII* di Nag Hammadi, fosse in uso presso gruppi gnostici, nei quali Gesù Cristo fosse visto come incarnazione di Seth (cfr. B.A. PEARSON 1990 i, p. 74 e G. CASADIO 1997, p. 27, n. 33). Sulla identificazione di Gesù Cristo con Seth, cfr. anche *Gos. Eg.* 63, 24-64, 9.

⁴¹⁵ Vd. *supra*, p. 126, n. 308. Entrambi i *loci* si inseriscono in un contesto ben più ampio, entro al quale viene dato ampio spazio alla simbologia ofitica, specie relativamente all'acqua e ai suoi significati allegorici.

⁴¹⁶ Su come leggere la riqualificazione naassena del testo omerico, cfr., e. g., M. SIMONETTI 1999², p. 411, 29.

divino, il quale, attraverso la diffusione della *gnwsi-*, rende consapevoli della loro origine quanti siano consustanziali al principio trascendente assoluto⁴¹⁷.

Relativamente al *Salmo* naasseno, il Redentore fa la sua apparizione nella seconda parte del testo, là dove il punto focale del componimento si sposta dalla *yuchv-* e dalla descrizione del drammatico suo *status* all'interno della materia - all'azione redentiva di Gesù.

Ipotizzare tuttavia che la presenza di quest'ultimo all'interno del *Salmo* si spieghi in base all'equipollenza fra Gesù e la *yuchv* pare difficilmente ammissibile: l'asserzione di Marcovich, secondo cui «the Redeemer Jesus (Son of Man, Adamas) is a *doublet* of the Soul: both are bisexual»⁴¹⁸, suona fin troppo perentoria, almeno in questo contesto⁴¹⁹.

⁴¹⁷ Anche nel *Libro di Baruch*, la cui prospettiva adozionista è finalizzata a ribadire l'umanità di Gesù, egli è presentato quale *swthr*, figlio dell'uomo, destinato a guidare gli pneumatici alla reintegrazione pleromatica, previa rivelazione della *gnwsi-*: vd. Hipp. *Haer.* 5, 26, 30 (GCS 26, p. 131 [PTS 25, p. 207, 154-159])

pante- oilpro; sou profhtai upesurhsan. peiraqhti ouh, Ihsou, uie; ajqrwpou, mh; uposurhnai, ajlla; khruyon touton ton logon toi- ajqrwpoi- kai; ajhageilon auitoi- ta; peri; tou patro; kai; ta; peri; tou ajaqou, kai; ajhabaine pro; ton ajaqon kai; kaqou ekei meta; tou pantwn hmwn patro; El weim.

⁴¹⁸ M. MARCOVICH 1988 c, p. 87. È possibile, sotto questo aspetto, che questi pensi al mito del Redentore redento, quindi ad una «doppia funzione, attiva e passiva, dell'unica e medesima entità. In ultima analisi lo Straniero che discende redime se stesso, cioè quella parte di sé (l'anima) persa un tempo nel mondo e per lei egli stesso diviene straniero nella terra delle tenebre ed è infine “salvatore salvato”» (H. JONAS 2002, p. 96). Se così fosse, tuttavia, la lettura di Marcovich non parrebbe qui del tutto opportuna: se il tema del “*salvator salvatus*” è ben attestato, ad esempio, nel celebre *Inno della Perla* (cfr. A.F.J. KLIJN 1970, pp. 575ss.), non mi sembra che rientri in siffatta tipologia la figura del Redentore nell'inno naasseno, benché non si possa escludere a priori che, nel *Salmo*, taluni aspetti possano essere allusivamente contemplati. Al proposito concordo con U. BIANCHI 1970 c, p. 745 quando afferma che «il est indubitable que le Prince, qui est sujet à l'oubli, ne saurait s'identifier avec le Christ, encore moins avec un Christ qu'un chrétien aurait accepté; et il se différencie aussi du Jésus du psaume naassénien, qui assume les formes des archontes et les trompe» (l'assunzione delle forme degli arconti, funzionale alla discesa “dissimulata” di Gesù dal mondo divino a quello della materia, poggia presumibilmente sull'interpretazione in tal senso, da parte di Bianchi, dei vv. 20-21 del *Salmo*, e in particolare delle *sfragide-* di v. 20 in termini di quanto osservato alle pp. 181s. (*infra*); ma in riferimento a ulteriori possibilità interpretative di suddette *sfragide-* nell'inno naasseno, cfr. G. ROTA 2005, pp. 185-196 e vd. *infra*, pp. 181ss.). Sull'androginia dei principi trascendenti, vd. *supra*, pp. 60s., n. 44.

⁴¹⁹ Sull'androginia di Cristo vd., e. g., C.O. TOMMASI MORESCHINI 1998 a, pp. 11-46 e 1998 b, pp. 991ss., in particolare pp. 991-992, n. 66. Andrebbe ricordato, a supporto del fatto che l'androginia “gnostica” sarebbe principalmente “male-oriented”, che nella riqualificazione naassena del mito di Attis sopra citata (Hipp. *Haer.* 5, 7, 15) quest'ultimo sarebbe stato ricondotto nella condizione originaria di *arsenouhlu-*, a cui si aggiunga, come osservato da K.

I *loci* richiamati da Marcovich non sembrano particolarmente efficaci⁴²⁰: se nel caso di Hipp. *Haer.* 5, 7, 13⁴²¹ è evidenziata la potenza maschile della *yuchw* (e ciò lascia pertanto intendere che ve ne sia anche una femminile), in Hipp. *Haer.* 5, 6, 4-5⁴²² il carattere bisessuato è riferito ad Adamas⁴²³, il padre del tutto.

Il fatto che tanto Gesù quanto la *yuchw* siano bisessuati non autorizza necessariamente a ipotizzare fra di loro un rapporto tale per cui il Redentore debba essere visto come «doublet» dell'anima, specie considerando che il carattere androgino è dato comune e caratterizzante di certi principî trascendenti, cfr. Hipp. *Haer.* 5, 7, 15 (GCS 26, p. 82 [PTS 25, p. 146, 69-73]):

**apekoph gar, fhsin, ol fiAtti~, tout'eŃtin apo; twñ coikwn th~ ktisew-
katwqen merwñ, kai; epi; thñ aijwnian aĥw metelhl uqen oujsian, opou, fhsin,**

RUDOLPH 2000, p. 342 e puntualizzato da D.R. MACDONALD 2000 (1988), p. 285 n. 34, che gli spirituali devono divenire completamente **aphrsenwmenoi** (Hipp. *Haer.* 5, 8, 44 [vd. *infra*, pp. 168s.]; si vedano, al proposito, le osservazioni di M.G. LANCELOTTI 2000, pp. 166ss.; 2002, pp. 121s. e, in generale, quanto rilevato sulla tematica da D.R. MACDONALD 1987, pp. 1-63 e 113-132 e K. VOGT 1995, pp. 170-186). A proposito del caso specifico di Hipp. *Haer.* 5, 8, 44, è *a priori* possibile quanto affermato da Simonetti in relazione alla possibile assenza, dall'*excerptum* ippoliteo, di riferimenti ad aspetti di natura sessuale (M. SIMONETTI 1999², p. 416, n. 67); tale ipotesi è purtuttavia difficilmente conciliabile con M.G. LANCELOTTI 2002, pp. 121s.: «the aim of the Naassenes is to attain the dimension of androgyny lost after the creation of Adam, which is possibly only through the cessation of sexual and procreative acts [...]. The apparent contradiction between “masculinisation” and “androgyny” is determined by the interweaving of the anthropological and theological themes [...]. For the Naassenes renunciation of sexual activity is equivalent to masculinisation, in turn identified with an awareness that the inner Anthropos exists [...]. “Becoming male” is envisaged as leaving corporality and its associated sexual urges». Per alcune importanti precisazioni sulla diffusione del culto misterico di Attis vd. G. SFAMENI GASPARRO 1985, che ne ricorda la riqualificazione naassena (pp. 12, n. 24; 38, n. 57; 47, n. 84; 76; 99, n. 80) e M.G. LANCELOTTI 2002, pp. 119-125. Sull'interpretazione gnostica del mito di Attis vd. G. SFAMENI GASPARRO 1981, pp. 376-411, M.G. LANCELOTTI 2000, pp. 58, 136, 245ss., 272ss. e 2002, pp. 119-125.

⁴²⁰ Hipp. *Haer.* 5, 6, 4-5 e 5, 7, 13.

⁴²¹ GCS 26, pp. 81s. [PTS 25, p. 146, 64-67]

**ejan dey fhsin, hlmhthr twñ qewñ apokoyh/ ton fiAttin kai; aujth; touton epousa
ejrwmenon, hl twñ uperkosmiwn, fhsiy kai; aijwniwn aĥw makaria fusi~ thñ
ajrenikhñ dunamin th~ yuch~ ajakaleitai pro~ aouthn.**

⁴²² GCS 26, p. 78 [PTS 25, p. 142, 22-24]

**oujtoi twñ alllwn apantwn † para; ton aujtwñ logon timwsin aĥqrwpon kai; uibn
ajqrwpou. eŃsti de; aĥqrwpo~ oujto~ ajrsenoqhl u~, kaleitai de; Adama~ par'aujtoi~.**

⁴²³ Cfr. Hipp. *Haer.* 5, 7, 6 (GCS 26, p. 80 [PTS 25, p. 144, 27-29])

**keisqai de; aujton apnoun, ajkinhton, ajsal euton, w~ ajdrianta, eijkona uparconta
ekeinou tou aĥw, tou umnoumenou Adamanto~ ajqrwpou.**

ουκ εστιν ουτε qhl u ουτε arsen, aj l a; kainh; ktisi~, «kaino~ aḥqrwpo~», of
εστιν arsenoqhl u~⁴²⁴.

L'interscambiabilità fra Gesù e la *yuchv* sarebbe inoltre garantita, stando alla lettura di Marcovich, dal fatto che «when descending to this world, the Soul takes the form of a hind: the descending Jesus apparently takes the form of Man»⁴²⁵. Nella letteratura ermetica è attestata la presenza di entità divine che attuano, sotto mentite spoglie, un percorso di discesa verso la realtà terrena, quasi la *katabasi* richiedesse necessariamente prerogative particolari atte a rendere quel principio superiore idoneo alla permanenza nel mondo.

Si è già detto quindi circa l'assunzione della forma di cervo da parte dell'anima⁴²⁶: essa parrebbe funzionale ad esplicitare una simbologia in virtù della quale l'*elafō* diviene immagine di una *yuchv* totalmente in balia della materialità in cui è precipitata; nel caso invece del Redentore celeste, l'assunzione della forma umana sembra giustificata nella misura in cui il corpo si rivela *instrumentum* atto ad assimilare Gesù agli uomini, mettendolo pertanto nella condizione di diffondere la gnosi⁴²⁷.

La consapevolezza della consustanzialità rispetto al principio divino coinvolge il corpo e la sostanza ilica nella misura in cui il *swma* è l'elemento che caratterizza tutti gli esseri caduti nel mondo materiale. E ciò avviene indipendentemente da "partizione di sorta": tanto gli pneumatici quanto gli

⁴²⁴ Bene, al proposito, M. SIMONETTI 1999², p. 409, n. 11: «che l'uomo primordiale, divino modello dell'uomo terrestre, fosse androgino è concetto corrente fra gli gnostici, atteggiato anche nell'immagine della coppia (sizigia) divina, come fra i Valentiniiani».

⁴²⁵ M. MARCOVICH 1988 c, p. 87. Andrebbe altresì notato, come è stato correttamente puntualizzato da D.R. MACDONALD 2000 (1988), p. 283 in riferimento a *Treat. Soul* 122, 22-27 (riferimento estendibile a più vasta casistica), che il carattere bisessuato dell'anima viene a perdersi nel momento della caduta: «with the soul's fall into materiality and sexual division it lost its primordial authority over the spirit world. It became subject to dark powers». In relazione invece all'androginità di Cristo, la tematica è piuttosto frequente nei testi gnostici, con possibili incursioni anche «nel panorama degli scrittori cristiani ortodossi o dei teologi», incursioni riconducibili «a speculazioni di tipo gnostico» (C.O. TOMMASI MORESCHINI 1998 a, p. 12).

⁴²⁶ Cfr. *supra*, pp. 82ss.

⁴²⁷ Sulle possibilità trasfigurative di Gesù, vd. *supra*, pp. 153ss.

psichici e gli ilici sono, nella contingenza della vita terrena e del cosmo, equiparati dal dato comune rappresentato dal corpo e dall'essere, il corpo, nel cosmo⁴²⁸. Nonostante le differenze insite nel loro essere destinati a sorti diverse, il loro presente è inequivocabilmente accomunato dal *swma*; la necessità che il Redentore sia costretto a rivestirsi della sostanza ilica, discendendo nella drammatica realtà terrena, è dato concreto e, alla luce dei vv. 15-18 del *Salmo*, scelta obbligata.

Se Marcovich pare cogliere nel segno quando afferma che «while Psyche is predominantly psychic, the affinity between Psyche and Jesus may well consist in the fact that both share in the *pneuma*»⁴²⁹, a cui di seguito aggiunge che «Jesus is pneumatic par excellence», non del tutto convincente sembra invece l'asserzione secondo cui «Psyche is pneuma *qua* Life»⁴³⁰: a questo proposito egli propone il rimando a Hipp. *Haer.* 5, 7, 25 (PTS 25, p. 149, 127-129)

legousin ouh peri; th~ tou pneumatou~ oujsia~, hti~ ejsti; pantwn twn ginomenwn aijtia, oti toutwn ejstin oupen, genna/ de; kai; poiei panta ta; ginomena.

⁴²⁸ Vd. G. SFAMENI GASPARRO 1998 b, p. 129 «nell'attualità la condizione degli uomini è segnata da un'ambiguità radicale: la salvezza, già realizzata per gli spirituali che posseggono la conoscenza, non è ancora compiuta nella sua dimensione totale e definitiva. Il cosmo continua a funzionare, con la sua struttura graduata e le sue potenze astrali: l'*Heimarmene* è ancora presente a reggere la vita umana, sebbene smascherata nella sua origine e nella sua essenza arcontica. Soltanto gli gnostici si riconoscono liberi dal potere universale del Destino cosmico, ma solo per quanto concerne la scintilla pneumatica [...]. L'uomo gnostico ha il sentimento acuto di essere preso in trappola da numerose potenze che, attraverso la macchina cosmica, fanno girare la ruota delle nascite, della corruzione e della morte lungo il filo mosso del tempo demiurgico». Vd. anche G. IACOPINO 1999, pp. 146ss., in part. p. 159 «ritenere che l'uomo 'gnostico' abbia risolto il suo problema esistenziale con l'isolamento dal resto del mondo e immaginandosi già salvo fin dal suo nascere, non fa forse perdere di vista quella che è la sua drammatica angoscia di chi si accorge che, al di là dell'illusione, il ciclo della vita continua? [...] Non si può non pensare che l'autoconsapevolezza dello gnostico non arrivasse al punto da non percepire questa profonda anomalia dell'esistenza umana». Per alcune interessanti osservazioni in relazione al possibile riutilizzo gnostico di talune speculazioni astrologiche (e. g. la scoperta di Ipparco della precessione degli equinozi), vd. H.J. HODGES 1997, pp. 359-373.

⁴²⁹ M. MARCOVICH 1988 c, p. 87.

⁴³⁰ *Ibid.*

Marcovich intende la sostanza pneumatica come causa di ogni cosa che viene a essere, quindi anche dell'anima che, essendo partecipe della vita, verrebbe indirettamente a condividere l'**ousia** spirituale. Non v'è tuttavia accordo, tra gli editori di Ippolito, a proposito di **peri; th~ tou pneumato~ ousia~**: la questione non è di poco conto, specie quando si consideri che Marcovich⁴³¹ accoglie la lezione di **P**, lezione che Duncker e Schneidewin hanno però ritenuto necessario correggere in **spermato~**. L'emendazione è stata poi accolta da Wendland⁴³² e ripresa da Simonetti⁴³³: cautela sarebbe dunque più che mai auspicabile, specie in questo caso.

Che nell'ambito della gnosi naassena intercorra un'affinità tra **yuchve Ihsou~**, affinità fondata sulla condivisione del **pneuma**, è un dato di fatto, per quanto forse su basi diverse rispetto a quelle avanzate da Marcovich: si confrontino al proposito, in relazione alla scuola di Valentino, Clem. *Exc. Thdot.* 53, 2 (GCS 17, p. 124, 18-20)

e]scen de; ol Adam ajhl w~ aujtw/ upo; th~ Sofia~ ejhsparen to; sperma to;
pneumatikon eij- thn yuchn,

e Iren. *Haer.* 1, 5, 6 (SCh 264, p. 88-89, 567-577)

to; de; kuhma th~ Mhtro~ aujtw th~ Acamwq, o]kata; thn qewrian tw n peri;
ton Swthra Aggelwn apekuhsen, omoousion uparcon th/ Mhtri;
pneumatikon, kai; aujton hgnohkenai Dhmiourgon legousi, kai; lelhqotw~
katateqeisqai eij- aujton mh; eijdoto~ aujtu, i]fa di'aujtu eij- thn ajp'aujtu
yuchn sparen kai; eij- to; ul ikon touto swma, [...] e]toimon genhtai pro~
upodochn tou teleiou Logou.

⁴³¹ M. MARCOVICH, PTS 25, p. 149.

⁴³² P. WENDLAND, GCS 26, p. 84, 25.

⁴³³ M. SIMONETTI 1999², p. 59.

Certe anime dunque sarebbero depositarie del seme spirituale grazie all'iniziativa di Spohia Achamoth che, all'insaputa del Demiurgo, avrebbe insufflato semi a lei consustanziali in alcune **yucaiv**⁴³⁴. Se Gesù è «pneumatic par excellence»⁴³⁵, la **yuchy** nel testo valentiniano, condivide con il **swthr** la sostanza pneumatica nella misura in cui *talune anime* sono depositarie del seme spirituale.

Se poi la **yuchy** come giustamente rileva Marcovich, è **aujtexousio-** e può scegliere dunque tra la salvezza e l'essere destinata alla dissoluzione⁴³⁶, Gesù risulta, in ambito naasseno, comprensivo delle tre nature, pneumatica, psichica e ilica⁴³⁷. Su questo aspetto si innesta la menzione ippolitea alla tricorporeità di Gerione: cfr. Hipp. *Haer.* 5, 6, 6 (GCS 26, p. 78 [PTS 25, p. 142, 28-29])

diairousi de; aujton w- Ghruonhn trichl' ești gar toutou, fasiy to; men noeron, to;de;yucikon, to;de;coikon⁴³⁸.

Come precedentemente specificato, nel *Salmo* naasseno il Redentore viene presentato con il nome di Gesù, in una fase che è indubbiamente precedente alla sua venuta nella materialità terrena. A questo proposito vi è stato chi, e. g. Reitzenstein, ha ritenuto il *Salmo* originariamente solo pagano, stimando – come

⁴³⁴ Cfr. *Tri. Trac.* 105, 30ss.: CGL 1 (NHS 22, p. 285)

«It is fitting that we explain about the soul of the first human being, / that it is from the spiritual Logos, / while the creator *thinks* / that it is his [cds.], since it is from / him, as from a mouth through which one breathes. *The creator also sent / down souls / from his substance* [cds.], since he, / too, has a power of procreation».

⁴³⁵ M. MARCOVICH 1988 c, pp. 87s.

⁴³⁶ Cfr. Clem. *Exc. Thdot.* 56, 3 (GCS 17, p. 125, 18-21)

to; men ouh pneumatikon fusei swzomenon, to; de; yucikon aujtexousion oñ epithdeiothta epei pro- te pistin kai; ajfqarsian kai; pro- apistian kai; fqoran kata; thn oikeyian aifsin, to;de;ul ikon fusei apol lutai.

⁴³⁷ Cfr. Hipp. *Haer.* 5, 6, 7 (GCS 26, p. 78 [PTS 25, p. 142, 32-34])

tauta de; panta, fhsiy ta;noera; kai; yucika; kai; coika; katecwrhse kathl q(en eij)- eña aħqrwpon omou, Ihsoun ton ek th- Maria- gegenhmenon.

Intorno a questo particolare aspetto la speculazione gnostica è piuttosto feconda, come dimostra la prospettiva adozionista che emerge dalla rilettura di *Io.* 19, 26 e *I Cor.* 15, 46s. nel *Libro di Baruch* (Hipp. *Haer.* 5, 26, 32), o ancora la dinamica basilidiana bipolare di ricomposizioni a seconda delle nature pneumatiche e psichiche in Hipp. *Haer.* 7, 27, 10: reintegrazione nell'Ebdomade per la parte psichica e resurrezione oltre l'Ebdomade per la parte spirituale.

⁴³⁸ Cfr. Hipp. *Haer.* 5, 8, 4 (PTS 25, p. 155, 19-21) **oujto- ești, fhsin, ol ejh pasin ajrsenouhl u- aħqrwpo-, oñ oilagnounte- Ghruonhn kal ousi triswmaton.**

al riguardo ricorda Simonetti - «non originario il nome *Ihsou*- di v. 14, che sarebbe stato introdotto in sostituzione di un primitivo Hermes o Nous»⁴³⁹. Siffatta lettura è del resto in linea con la convinzione di studiosi quali lo stesso⁴⁴⁰, o Jonas⁴⁴¹, che certi passi, se non intere sezioni, deriverebbero dalla sovrapposizione di strati successivi per cui, «a un fondo originariamente quasi soltanto pagano si sarebbe sovrapposta una stratificazione giudaica, successivamente integrata da interpolazioni cristiane. In tal modo, se si libera il nostro testo da tutto ciò che in esso vi è di giudaico e di cristiano, si riconquista la redazione originaria, preziosa testimonianza di uno gnosticismo immune da influenze giudeocristiane e addirittura precristiano»⁴⁴².

Tale ipotesi è stata però rigettata con puntuali riferimenti proprio da Simonetti, il quale, riguardo alla possibilità che nel *Salmo* la menzione di Gesù sia stata introdotta in luogo di una originaria divinità pagana, ricorda che «questa osservazione non si fonda su alcuna prova sicura»⁴⁴³.

Secondo Marcovich, invece, la presenza nel *Salmo* di un Gesù preesistente «may be explained by strong Christian feelings of the Naassenes»⁴⁴⁴, lettura a suo avviso supportata da Hipp. *Haer.* 5, 8, 20-21⁴⁴⁵ e Hipp. *Haer.* 5, 8, 45⁴⁴⁶, e potenzialmente sostenuta dal raffronto con alcuni testi di Nag Hammadi, tra cui

⁴³⁹ M. SIMONETTI 1970, p. 124, n. 30.

⁴⁴⁰ R. REITZENSTEIN 1966 (1904), pp. 81ss.

⁴⁴¹ H. JONAS 1964³, pp. 348ss.

⁴⁴² M. SIMONETTI 1999², p. 42-43.

⁴⁴³ *Ibid.*, p. 418, n. 77. Si veda anche M. SIMONETTI 1970, pp. 115-124. Sulla possibilità della presenza di una figura redentrice precristiana, anche se in riferimento ad altro ambito, cfr. F. WISSE 1970, pp. 130-140.

⁴⁴⁴ M. MARCOVICH 1988 c, p. 88.

⁴⁴⁵ GCS 26, p. 93 [PTS 25, p. 159, 109-111]

dia; touto, fhsiv legei ol Ihsou~: «egweijni hl pul h hl ajl hqinh». eŃti de; ol tauta legwn ol apo; tou aĉarakhrisrou, fhsin, aĉwqen kecarakhrismeno~ teleio-aĉqrwpo~.

Cfr. M. MARCOVICH 1988 c, p. 88 «Jesus, the true gate, equated with the perfect Man, fully “characterized” from the Uncharacterized One above».

⁴⁴⁶ GCS 26, p. 97 [PTS 25, p. 164, 241-243]

aufh gar eŃtin hl parqeno~ hlej gastri; eĉousa kai; sul l ambanousa kai; tiktousa uibn, oujyucikon, oujswmatikon, ajl l a;makarion aijna aijwnwn.

degni di particolare menzione si rivelano *Treat. Seth* 65, 33ss.: CGL 4 (NHMS 30, pp. 189 e 191)

«Then, before the / foundation of the world, / when all the multitude / of the assembly came together / upon the places of the Ogdoad, / when they had taken counsel, they married / spiritually, which consists in union. / And thus he became complete / in the ineffable places / by a living word, / completing the undefiled wedding / through the medium / of Jesus, who inhabits / all of them and rules / them»

e *Orig. World* 105, 20-30: CGL 2 (NHS 21, II, p. 45)

«Thereafter he created a congregation / of angels, thousands and myriads, numberless, / which resembled the congregation in / the eight heaven; and a firstborn / called Israel – which is, “the man that sees God”; and another being, / called Jesus Christ, who resembles the savior / above in the eight heaven and who / sits at his right upon a / revered throne»⁴⁴⁷.

Il dubbio se dunque nel *Salmo* venga fatta menzione di un Gesù preesistente è solo apparentemente spinoso⁴⁴⁸: considerato il generale assenso della critica in

⁴⁴⁷ Cfr. anche *Gos. Eg.* 63, 21ss.: CGL 2 (NHS 4, pp. 144 e 146) e 65, 15ss.: CGL 2 (NHS 4, p. 152).

⁴⁴⁸ Indipendentemente dal caso specifico del *Salmo* naasseno, hanno fatto discutere le ipotesi sulla presenza, in taluni testi gnostici e non solo, di un Gesù preesistente. Trattando delle possibili reciproche influenze tra mandeismo e cristianesimo, Puech si chiede provocatoriamente se per caso il *Vangelo di Giovanni* non potrebbe essere considerato, visto il prologo nel quale figurano le entità gnostico-mandee di Vita-Luce-Tenebre, un vangelo antibattista in cui gli attributi del Salvatore preesistente sarebbero applicati a Gesù: «siamo partiti dalla concezione tradizionale di uno gnosticismo come ramo eretico spuntato dal tronco cristiano. Poi è sorta l'idea di uno gnosticismo che non ha quasi niente a che vedere con il cristianesimo: la gnosi sarebbe allora una corrente indipendente che avrebbe mescolato le proprie acque al cristianesimo solo tardivamente e per caso. Ora, quel che ci viene proposto, in fondo, è di vedere nello gnosticismo la fonte del cristianesimo, di trasformare in tronco il ramo» (H.C. PUECH 1985, p. 207). Audaci costruzioni che, per seguire le metafore di Puech, minacciano di crollare. In ogni caso, l'interpretazione di uno gnosticismo da intendersi quale “eresia cristiana” non è più sostenibile: vd. B.A. PEARSON 1990 g, p. 166, n. 5 e, in generale, K.L. KING 2005 (2003), pp. 52ss.

relazione all'antichità del componimento, e per quanto cautela sarebbe a questo proposito auspicabile, concordo con quanto sostenuto da Simonetti al riguardo⁴⁴⁹, aggiungendo che ritengo che la presenza di Gesù “beato Eone degli Eoni” e “vera porta” (uomo perfetto modellato dall’Uomo superiore) all’interno di testi naasseni possa essere spiegata semplicemente sulla base degli «strong Christian feelings of the Naassenes» che è lo stesso Marcovich a ricordare⁴⁵⁰.

v. 15 *zhthma kakwn <tod’> epi;cqona*. Il deittico *tode* è integrazione di Miller *metri causa*. Cruice ha suggerito senza fortuna *eti*; la proposta di Miller è stata accolta da buona parte degli editori successivi, ma non da Duncker-Schneidewin e da Usener, che accettano invece il testo *trådito*, come in precedenza, sulla base di una diversa interpretazione metrica⁴⁵¹.

⁴⁴⁹ M. SIMONETTI 1999², p. 418, n. 77: «non si è tuttora riusciti a produrre testimonianze di una qualche entità a sostegno della concezione di un Redentore celeste operante nella gnosi prima di Cristo o almeno indipendentemente da lui». Cfr. W. FOERSTER 1968, coll. 932-934: «teoricamente possibile è soltanto la menzione di Gesù nel cosiddetto *Salmo* naasseno e il frequente ricorrere del nome Gesù in alcuni papiri magici [...]. Se questi testi fossero precristiani, rivelerebbero l’esistenza di un culto di Gesù anteriore al cristianesimo», ipotesi, questa, dallo studioso poi totalmente respinta («in sostanza questi tentativi di dimostrare l’esistenza di una setta precristiana di adoratori di Gesù si risolvono in combinazioni campate in aria [...]. Siffatte combinazioni non forniscono appiglio di sorta per credere a un culto precristiano di Gesù»). K.L. KING 2005 (2003), p. 138: «the pre-Christian Gnostic redeemer myth was the invention of modern scholarship; it is inadequate, when not entirely misleading, for reading the ancient materials». E più in generale vd. anche G. CASADIO 1997, p. 15: «io non credo né alla gnosi precristiana, cucinata in varie salse (da quelle dichiaratamente religionsgeschichtlich, paniraniche, dei Bousset e Reitzenstein, fino a Widengren e Gnoli, a quelle, sedicenti anti-storicoreligiose di Quispel, Pearson, Robinson e delle rispettive scuole), né alla gnosi cristianissima speculata da S. Petrément. Credo semplicemente che la gnosi sia nata e si sia sviluppata nella matrice del cristianesimo, ma sia già sul nascere approdata ad esiti radicalmente anticristiani».

⁴⁵⁰ M. MARCOVICH 1988 c, p. 88. Andrebbe altresì notato che vi è stato chi (W. SCHMITHALS 1965², p. 119) ha supposto, sulla base di Orig. *Cels.* 6, 28, che taluni gruppi gnostici di area ofitica distinguessero nettamente fra il Cristo spirituale e il Gesù terreno. Com’è stato tuttavia dimostrato da Pearson, «the habit of cursing Jesus is indeed open to considerable doubt, for this allegation is not corroborated in any Ophite or other gnostic sources» (B.A. PEARSON 1967, p. 302). In relazione agli «strong Christian feelings of the Naassenes» enfatizzati da Marcovich, non è più sostenibile la posizione di R.P. CASEY 1926, p. 375: «they were certainly not Christians, for Hippolytus says that they attended the mysteries of Attis and Cybele and performed all the rites of their savage worship except the culminating act of self-mutilation».

⁴⁵¹ L. DUNCKER, F. G. SCHNEIDEWIN 1859, p. 176; H. USENER 1887, p. 95.

Il termine **zhthma** vale propriamente «*that which is sought*» (LSJ⁹ 756), per quanto Simonetti faccia mostra di intenderlo nell'accezione «*inquiry, question*»⁴⁵² (LSJ⁹ 756 II), traducendo «essa cercando il male sulla terra»⁴⁵³. Tale esegesi, tuttavia, non sembrerebbe del tutto soddisfacente: parrebbe invece preferibile riferirsi all'accezione propria del sostantivo, quindi di «oggetto di ricerca»⁴⁵⁴ e, in chiave figurata, «preda».

Su questa linea Marcovich traduce «*this prey to evils is wandering away to Earth*»⁴⁵⁵: il senso del nesso **zhthma kakwn** risulterebbe chiarito alla luce di **qanatw/mel ethma** del v. 5. Questa interpretazione è suggestiva, per quanto a testo non si sia ritenuto opportuno concordare con la sua scelta di porre **qanatw/mel ethma** fra virgole, preferendo intendere **qanatw/** come dativo di causa efficiente («dominata dalla morte», **qanatw/kratoumenh**) e non come dativo di vantaggio⁴⁵⁶.

Il nesso **zhthma kakwn**, *i. e.* «preda dei mali», sembra riecheggiato dai vv. 12-13: se l'anima infatti non è in grado di trovare una via d'uscita dal labirinto della materialità, in disgrazia per i mali che patisce, parrebbe arduo ipotizzare, con Simonetti, che la **yuchv** «cerchi» i **kakav** più probabile invece che ne subisca l'azione.

Il problema è importante, in quanto notevoli sono le differenze, a livello simbolico, prodotte dal diverso modo di intendere **zhthma**: se si concorda con Simonetti, propendendo per una **yuchv** che, «cercando il male sulla terra», si

⁴⁵² Si ricordi al proposito che in ambito neotestamentario il sostantivo è utilizzato per lo più in questa accezione (cfr. *Act.* 15, 2): vd. E. LARSSON 1995, coll. 1511-1514. Non mancano tuttavia esempi classici, cfr. *Plat. Leg.* 1, 631a e 10, 891c.

⁴⁵³ M. SIMONETTI 1999², p. 86.

⁴⁵⁴ Cfr. *Secund. FPG gV* (I, p. 512), in cui, alla domanda **tivejti Qeov**, *Secundus* afferma **dusnooumenon zhthma**. Vd. anche il più suggestivo *Eur. Bacch.* 1137-1139 **keitai de; cwri;-swima, to;men upo;stufloi~ / petrai~, to;d'u|h- ejh baquxul w/fobh/ / oujrbdion zhthma**.

⁴⁵⁵ M. MARCOVICH 1988 c, p. 81. Come lui H. JONAS 1964³, p. 343 «Als Beute der Übel irret dahin auf Erden», A. HARNACK 1964 (1909⁴), p. 257 «Auf dies heimgesuchte Wesen kummervoll auf Erden irret», R. HAARDT 1971, p. 100 «she wanders the earth pursued by evil», W. FOERSTER 1972, p. 282 «pursued by evils here upon the earth», B. HERZHOFF 1973, p. 142 «Die Beute der Übel dort auf Erden».

⁴⁵⁶ Cfr. *supra*, p. 91s.

allontana dal soffio del Padre, ne conseguirebbe allora un processo dinamico e attivo, in virtù del quale l'anima si indirizza colpevolmente alla perdizione.

Si è tuttavia già mostrato come solitamente sia il processo di caduta nel mondo a essere macchiato da una colpevole inclinazione dell'anima verso i regni più bassi. Una volta sprofondata l'anima nel **laburinqo**-mondano, invece, lo "gnosticismo" tende a rappresentarla in una condizione di torpore, sonno e oblio⁴⁵⁷: inconsapevolezza, dunque, che si traduce in uno *status* di incoscienza della propria origine tale da esigere la discesa di un Redentore celeste.

È pertanto preferibile tradurre *questa, preda dei mali, sulla terra*, lettura funzionale alla presentazione della **yuchv** quale oggetto passivo, non attivo, del processo dinamico che vede al suo centro l'imperversare dei **kakav**⁴⁵⁸.

Un'ultima considerazione. Non sarebbe a mio avviso fuori luogo pensare, come suggerito da Kehl⁴⁵⁹, a **zhthma** come accusativo in dipendenza dal precedente **ejsor**<a> e ipotizzando con lui che, in luogo milleriano <toð'>, vi fosse nel testo <o{g}'>⁴⁶⁰.

v. 16 apo; sh~ pnoih~ epiplazetai. P ha **pnoh-**, corretto *metri causa* da Christ in **pnoih-**: tale forma poetica è stata accolta con sostanziale uniformità dai successivi editori, eccezion fatta per Hilgenfeld e Usener, che non segnalano neppure l'emendazione⁴⁶¹.

Pnohy che in Omero si trova sempre nella forma **pnoihy** designa in epoca classica lo spirare del vento, accezione sulla quale si innestò agevolmente la riquilificazione veterotestamentaria, ad indicare il soffio divino, concepibile

⁴⁵⁷ Vd. G. MACRAE 1970, pp. 496ss.; H. JONAS 2002, pp. 86ss.

⁴⁵⁸ Per la concezione gnostica del mondo, e sulla base dell'assai plausibile equazione **ejeeinay laburinqo-** e **cqwn**, vd. *supra*, *ad loc.*

⁴⁵⁹ A. KEHL 1972, p. 96 «**ejsora** in Vers 14 verlangt ein Objekt, gewöhnlich im Akkusativ ohne Präposition, so daß man **zhthma kakwn** zu **ejsora** ziehen sollte».

⁴⁶⁰ A. KEHL 1972, p. 96 «statt des vorgeschlagenen <toð'> ziehe ich die Ergänzung <o{g}'> vor. Es findet sich als emphatisches Relativum (quippe quod) oft in der Poesie. Außerdem läßt sich dann der Ausfall des Relativum erklären durch Haplographie **wnog**, weil **n** und **g** leicht verwechselt werden konnten».

⁴⁶¹ A. HILGENFELD 1884, p. 260; H. USENER 1887, p. 95.

tanto nei termini di LXX *Iob* 37, 10, dove del vento di Jahvé viene messo in evidenza l'aspetto energetico, quanto a rappresentare l'anelito vitale e vivificatore di Dio⁴⁶².

Come nel Vecchio Testamento, così anche in ambito neotestamentario non mancano le occorrenze sia per designare la discesa dall'alto dello Spirito Santo⁴⁶³, sia per significare il respiro vitale promanato da Dio sul creato⁴⁶⁴: Dio «è colui che conosce i nostri pensieri; suo è il soffio in noi, e quando vorrà lo riprenderà», afferma Clemente romano in una splendida immagine⁴⁶⁵.

Relativamente al quadro generale del *Salmo* naasseno la situazione sembra piuttosto chiara: dopo aver tratteggiato il dramma della **yuchv** nel carcere del corpo e nella materialità terrena, il testo proietta il lettore, con un rapido quanto stridente trascorrere di immagini, nella perfezione pleromatica entro la quale si collocano le parole rivolte dal Figlio al Padre: una supplica accorata⁴⁶⁶ che si risolve in quattro versi (14-17), nei quali il Redentore riassume non solo l'impossibilità, da parte della **yuchv** di trovare una via d'uscita nell'intricato labirinto del mondo, ma anche il suo allontanarsi progressivo dalla **pnohv/pneuma**⁴⁶⁷ del Padre.

⁴⁶² Cfr. LXX *Is.* 42, 5.

⁴⁶³ L'**hco-feromenh- pnoh- biaia-** di *Act.* 2, 2, cfr. E. SCHWEIZER 1975, p. 1103.

⁴⁶⁴ Cfr. *Act.* 17, 25 **ouje; upo; ceirwn ajqrwpinwn qerapeuetai prosdeomeno- tino-, auito- didou- pasi zwhn kai; pnohn kai; ta; panta.**

⁴⁶⁵ *I Clem.* 21, 9 (SCh 167, p. 138, 9)

Ereunth- gar ejstin ejnoiwn kai; ejqumhsewn: ou|hl|pnoh; auitou ejh hmin ejstin, kai; oftan qel h| ajel ei auitn.

Il concetto è già veterotestamentario: cfr. LXX *Ps.* 103, 29; LXX *Eccl.* 12, 7 **kai; to; pneuma epistreyh/pro- ton qeon, ojeiwken auito**

⁴⁶⁶ Cfr. la supplica rivolta da Gesù al Padre, nel *Salmo* naasseno, con la volontarietà della missione redentiva a cui si appresta Derdekeas in *Parafr. Shem* 7, 31-33: CGL 4 (NHMS 30, p. 41)

«and I had pity on / the light <of> the Spirit which / the mind had received».

Ritengo colga nel segno Wisse quando afferma «it is not mentioned that he was sent by anyone. Rather he speaks of his pity for the light of the Spirit which the Nous of Darkness had taken» (F. WISSE 1970, p. 134).

⁴⁶⁷ M. MARCOVICH 1988 c, p. 84 istituisce, relativamente al *Salmo*, l'equazione fra **pneuma** e **pnohv** (cfr. B.A. PEARSON 1973, p. 51 «the **pneuma-yuchv pneumatiko- yuciko-** contrast develops out of a Hellenistic-Jewish exegesis of Genesis 2. 7 [in the Greek text]. The **pnohv** of 2. 7 is regarded as identical with the **pneuma**, and constitutes the heavenly and immortal part of man»). Per uno studio puntuale sull'uso dei termini **pneumatiko-** e **yuciko-**, utile specie nella

Che nel *Salmo* naasseno il sostantivo **pnohvsia** verosimilmente da intendersi in termini di interscambiabilità con **pneuma** è dato che trova giustificazione in un contesto in cui siffatta equazione è plausibile proprio alla luce dell'allontanamento dell'anima da un "soffio" che non può che essere quello del Padre dei vv. 14 e 19. Il fatto che l'anonimo autore del *Salmo* abbia tuttavia utilizzato **pnohvè** degno di un certo interesse: se «it is typically Gnostic to say that Adam became a living being at the moment that the Demiurge blew the **pneuma** into his nostrils»⁴⁶⁸, la probabile presenza, sullo sfondo, di *Gen. 2, 7* potrebbe essere indicativa del fatto che l'autore, utilizzando **pnohy** volesse "sgombrare il campo" da fraintendimenti di sorta, alludendo pertanto trasversalmente a quei contesti gnostici in cui l'atto di insufflare il **pneuma** viene presentato come azione demiurgica⁴⁶⁹.

Ippolito, nella notizia sui Naasseni, parla di "spirito vergine" per indicare l'*instrumentum* attraverso il quale gli spirituali potranno ottenere la ricomposizione pleromatica: cfr. Hipp. *Haer.* 5, 8, 44 (GCS 26, p. PTS 25, p. 164, 236-241)

ou|to~ <o|~ «oiko~ qeou», opou ol agaqo~ qeo~ katoikei mono~, eij~ oh ouk eipseleusetai, fhsin, akaqarto~ oupeiv, ouj yuciko~, ouj sarkiko~, aj| la; threitai pneumatikoi~ monoi~, opou dei genomenou~ balein ta; ejdumata kai; panta~ genesqai numfiou~ ajhrsenwmenou~ dia; tou parqenikou pneumato~⁴⁷⁰.

prospettiva, per lungo tempo rimasta limitata a un'interpretazione mirante a riconoscere, nell'uso dei due termini, una *nuance* esclusivamente gnostica (cfr., e. g., H. JONAS 1964³, I, pp. 210ss. e R. REITZENSTEIN 1980 [1927³], pp. 340ss.), vd. B.A. PEARSON 1973.

⁴⁶⁸ R. VAN DEN BROEK 2003, p. 368.

⁴⁶⁹ In riferimento al *Libro di Baruch* dello gnostico Giustino, e più precisamente a Hipp. *Haer.* 5, 26, 8, vd. R. VAN DEN BROEK 2003, pp. 367-369.

⁴⁷⁰ Il carattere femminile del **pneuma** divino è tratto frequente: cfr. Iren. *Haer.* 1, 30, 1 (Sch 264, p. 364, 6-10) *sub his autem Spiritum sanctum esse, et sub superiori Spiritu segregata elementa [...], super quae ferri Spiritum dicunt, Primam Foeminam eum vocantes*. Bene al proposito Simonetti, quando afferma che ciò sarebbe spiegabile «in conseguenza del genere femminile dell'ebraico *ruah*» (M. SIMONETTI 1999², p. 416, n. 67; cfr. J.M. ROBINSON 2000 b [1988], p. 117). Vale tuttavia la pena ricordare che, specie in ambito sethiano, la tematica dello

La specificazione circa il carattere femminile del **pneuma**, usuale in ambito ofitico, non parrebbe tuttavia funzionale a istituire un rapporto di inferiorità depotenziata tra il principio trascendente assoluto e lo spirito, bensì a rappresentare un mondo divino che, indipendentemente dalla proliferazione eonica, si completa in due figure: da una parte il Padre, la cui componente femminile viene presentata come Madre (Barbelos), dall'altra il Figlio⁴⁷¹.

In relazione al testè citato Hipp. *Haer.* 5, 8, 44, Simonetti ricorda che «ogni aspetto sessuale è eliminato di fronte al concetto della generazione e rigenerazione completamente spirituali degli uomini spirituali, cioè dotati di seme divino»⁴⁷². Sarebbe altrettanto opportuno suggerire una sostanziale accessoria, nel *Salmo* naasseno, dell'aspetto sessuale della **pnohv**

Si consideri inoltre, dalla notizia ippolitea sui Naasseni, Hipp. *Haer.* 5, 9, 3-4 (GCS 26, p. 98 [PTS 25, p. 165, 12-18])

Spirito come **pneuma** verginale è ben attestata, soprattutto quando ad esso sia accostato il nome proprio Barbelo: cfr. Iren. *Haer.* 1, 29, 1 (SCh 264, p. 358, 5-8)

Quidam enim eorum Aeonem quendam numquam senescentem in virginali Spiritu subiciunt, quem Barbelon nominant: ubi esse Patrem quendam innominabilem dicunt.

Emerge qui la correlazione fra il principio trascendente assoluto e lo spirito, personificato da un principio femminile che Simonetti, sulla base dell'*Apocrifo di Giovanni*, definisce «delimitazione» del Dio sommo e «prodotto del ripiegamento dello Spirito su se stesso» (M. SIMONETTI 1999², p. 431, n. 154. Si veda al proposito anche J.M. ROBINSON 1981, p. 645). S. PÉTREMENT 1984, pp. 136-146 dedica notevole attenzione non solo agli aspetti significativi che sarebbero insiti nell'etimo di Barbelos, ma anche al ruolo che tale figura femminile avrebbe in talune ristrette correnti gnostiche. Sul ruolo di mediatrice dell'elemento maschile in prospettiva gnostico-sociologica vd. M.A. WILLIAMS 2000 (1988), pp. 16-17 «the primordial consort, or Barbelo, as she is called in the *Apocryphon of John* and in several other texts, can be seen to function within this structure as a mediator of masculinity. Her proper task is completed, we might say, with the successful completion of one generation by the production of a son for her consort. In other words, it is hard not to see in the mythic activity of Barbelo a reflection of the social gender role of ideal wife and mother». Sulle perplessità di J.H. SIEBER 2000 (1988), p. 46 in relazione al fatto che, almeno nel caso di *Zostrianos*, Barbelo potrebbe non rappresentare uno dei principi cosmogonici, bensì «only a way of naming the lower cosmos which imprisons the spirit», vd. D.J. GOOD 2000 (1988), pp. 23-40. Sull'interrelazione Barbelo – Sophia vd. J.H. SIEBER 1981, pp. 788-795, a cui si aggiungano le precisazioni di P. PERKINS 2000 (1988), pp. 102ss.

⁴⁷¹ Cfr. *Ap. John* II 2, 12-14: CGL 2 (NHMS 33, p. 19) «I am the one who [is with you] always. / I [am the Father], / I am the Mother».

⁴⁷² M. SIMONETTI 1999², p. 416, n. 67.

suriktan dev fasin eihai Fruge~ to; ekeiqen gegennhmenon, oŧi pneuma eharmonion eŧsti to; gegennhmenon. «pneuma gar», fhsin, «eŧstin ol qeov»⁴⁷³: dioy fhsin, «oulte eŧ tw/ofrei toutw/proskunousin oulte eŧ ilerousalhm oil aŧhqinoi;proskunhtaiy aŧla; eŧ pneumati»⁴⁷⁴. pneumatikh;gar, fhsin, «eŧsti; twn teleiwn hproskunhsi~, oujsarkikh». to; de; pneuma, fhsin, ekei, opou kai; ol pathr oŧomazetai kai; ol uibv, ek toutou tou patro; ekei gennwmeno~⁴⁷⁵.

Il recupero di *Io.* 4, 24 può dunque valere a istituire l'equazione fra **Qeov** e **pneuma**⁴⁷⁶, garantendo conseguentemente la possibilità di comprendere la riqualificazione naassena dell'esegesi **to; de; pneuma ekei, opou kai; ol pathr oŧomazetai**, in virtù della quale Dio e spirito non sono legati da un rapporto di "compresenza pleromatica", bensì di vera e propria identità. Su tale base si innesta quindi la differenza tra la coppia **qeov-pneuma** da una parte e Figlio dall'altra: quest'ultimo è generato dal Padre (**ek toutou tou patro; gennwmeno-**), diversamente dallo spirito, riguardo al quale non si dice nulla circa un'eventuale origine per processo generativo.

La Trinità cristiana Dio Padre, Figlio e Spirito Santo pare confluire in chiave naassena secondo la dualità Dio e Spirito, da cui sembra escluso il Figlio⁴⁷⁷.

⁴⁷³ Cfr. *Io.* 4, 24 **pneuma olQeov**.

⁴⁷⁴ Cfr. *Io.* 4, 21-23.

⁴⁷⁵ L'*excerptum* è tratto da un testo nel quale l'autore cerca sostanzialmente di dimostrare come «il concetto dell'Uomo primordiale e della sua discesa nel mondo fosse presente, anche se in forma obnubilata e incosciente, nei miti e nelle religioni dei diversi popoli» (M. SIMONETTI 1999², p. 42, 1).

⁴⁷⁶ Vd. *Ap. John* II 2, 27ss.: CGL 2 (NHMS 33, p. 21)

«The Monad [is a unity / with nothing] above it. / [It is he who exists] as [God] and Father of the All, / [the invisible] One, who is above [the All, / who exists as] incorruption, / (and) [as] pure light / into which no [eye] can gaze. / He [is the] invisible [Spirit]».

Evidenti sono gli echi paolini: cfr. *e. g. I Tim.* 6, 16 **olmono- eŧwn aŧjanasian, fw~ oikwn aŧprositon, oh eiden ouŧei; aŧqrwŧwn ouŧe; iŧein dunatai**.

⁴⁷⁷ In generale la speculazione gnostica non naassena appare al riguardo piuttosto complessa. Tra gli altri, è opportuno ricordare l'insegnamento di Basilide circa il dato spirituale, entità depotenziata e non consustanziale rispetto alla filialità (*Hipp. Haer.* 7, 22, 12: GCS 26, p. 199 [PTS 25, p. 291, 61] **hh gar ouŧ omoousion ouŧe; fusin eite meta; th~ uibthto~**, nonché *Hipp. Haer.* 7, 22, 10, in cui il **pneuma** viene assimilato, sulla base del recupero del motivo platonico delle ali dell'anima [cfr. Plat. *Phaedr.* 246c], alle ali di cui la **yuchsi** servirebbe per

Le parole che il Redentore Gesù pronuncia ai vv. 15-16 costituiscono, come si è già avuto modo di ricordare, una supplica accorata affinché il Padre dia il suo *placet* ad una missione redentiva che è peraltro motivata anche dall'allontanamento della *yuchv* dal soffio del Padre. Non v'è ragione di immaginare, relativamente al *pneuma*, una presunta funzione angelica per soccorrere la *yuchv* nella difficoltosa risalita all'unità pleromatica: quanto il *Salmo* presenta è un movimento di allontanamento progressivo (*i. e. epiplazetai*) dell'anima dalla *pnohv*

epiplazetai. Questa la lezione trädita da **P**, accolta dalla gran parte degli editori e che riterrei preferibile mettere a testo in luogo della proposta di Marcovich⁴⁷⁸ di intendere, sulla linea di Christ e Swoboda, *apoplazetai*.

Il verbo *epiplazomai* vale propriamente «*wander about over*» (LSJ⁹ 651): nel *Salmo* naasseno, lo stato di smarrimento dell'elemento psichico, teso, nel suo errare, a vagare sempre più lontano dal *pneuma*, è reso dalla costruzione, un poco difficoltosa, di *epiplazomai* con *apo*;+ il genitivo di allontanamento⁴⁷⁹, che si trova invece più spesso in dipendenza dal verbo semplice⁴⁸⁰.

Che sia la *yuchv* nel *Salmo*, a rappresentare il soggetto del processo di allontanamento dalla *pnohv* del Padre è perspicuo: parrebbe tuttavia opportuno ribadire che, conformemente alla speculazione gnostica di altre scuole sul dato in

riuscire a fare ritorno alla perfezione pleromatica). Il tema del *pneuma* come *adiutorium animae* è ben presente nella letteratura valentiniana, come risulta, ad esempio, dal tentativo esegetico di Eracleone dell'episodio della Samaritana in Orig. *Io.* 13, 31 (SCh 222, p. 134-135). Nell'ambito della gnosi sethiana, invece, il *pneuma* viene presentato, analogamente al dualismo antitetico oppositivo caratterizzante del manicheismo, come intermedio fra luce e tenebre: cfr. Hipp. *Haer.* 5, 19, 2-3 (GCS 26, p. 116 [PTS 25, p. 188, 9-12])

ailde; twñ ajrcwn, fhsin, oujsiai fw- kai; skoto~: toutwn devejstin ejh mersw/pneuma ajkeraion: to; de; pneuma to; tetagmenon ejh mersw/tou skotou~, oper ejsti; katw, kai; tou fwto~, oper ejstin ajw.

⁴⁷⁸ M. MARCOVICH 1988 c, p. 80.

⁴⁷⁹ Vd. A. KEHL 1972, p. 96 «die Wortwahl [...] des seltenen *epiplazesqai* statt des Verbum simplex dürfte vom Metrum bestimmt sein».

⁴⁸⁰ Cfr. a 74s. *ek tou dh; Odusha Poseidawn ejposicqwn / ou[ti katakteinei, plazei d'apo;patrido~ aih~.*

esame, l'anima protagonista del *Salmo* andrebbe forse intesa nell'accezione di *yuchv*pneumatica.

La tripartizione naassena *pneumatikoi/yucikoi/sarkikoi* potrebbe in questo senso agire sullo sfondo: gli ilici, sprofondati nella prigione corporea, non sono che semplici materie viventi nell'*agnwsia*, e per questo completamente estranei ad ogni possibilità di salvazione: entità destinate alla dissoluzione, come ricorda Iren. *Haer.* 1, 6, 1 (SCh 264, p. 90, 587-589)

triwn ouh ohtwn, to; men ul ikon, o} kai; aristeron kalousi, kata; ajagkhn apollusqai legousin, afte mhdeian epidexasqai pnohn ajfqarsia-dunamenon.

La condizione degli psichici è invece più complessa: in quanto dotati di libero arbitrio, essi possono essere destinati tanto alla salvazione quanto alla dissoluzione finale: cfr. Iren. *Haer.* 1, 7, 5 (SCh 264, p. 110, 756-759)

kai; to; men coikon eij- fqoran cwrein: kai; to; yucikon, ejan ta; beltiona e}htai, ej tw/ th~ Mesothto~ topw/ ajapauseqai, ejan de; ta; ceirw, cwrhsein kai; autou; pro; ta; o}moia⁴⁸¹.

Sarebbe naturale postulare che l'oggetto della supplica di Gesù al Padre nel *Salmo* naasseno non sia la *yuchv* genericamente intesa, bensì quella degli pneumatici, categoria comprensiva di coloro che, condividendo la natura divina

⁴⁸¹ Qualora gli psichici manchino del soccorso degli spirituali, la loro salvazione è subordinata alle opere: cfr. Iren. *Haer.* 1, 6, 2 (SCh. 264, p. 93-94, 612-619)

e}paideuqhsan de; ta; yucika; oil yucikoi; a}qrwpoi, oil di' e}rgwn kai; pistew~ yil h~ bebaioumenoi kai; mh; thn teleian gnwsin e}fante~ [...]. dio; kai; h}min men ajagkaion eihai thn ajaghn praxin apofainontai - al lw~ gar ajlunaton swqhnai - autou; de; mh; dia; prakew~ ajlla; dia; to; fusei pneumatikou; eihai panth/ te kai; pantw~ swqhsesqai dogmatizousin.

Che il *Salmo* naasseno possa alludere all'anima degli psichici pare assai poco plausibile: la loro eventuale ricomposizione pleromatica viene infatti solitamente presentata come parziale (*ej tw/ th~ Mesothto~ topw/*), o comunque sia subordinata alla scelta della via retta (*ta; beltiona*) o meno (*ta; ceirw*).

di Dio, dell'Uomo primordiale o dell'*Archanthropos* che sia, costituiscono una «razza privilegiata, seme scelto, Chiesa eletta»⁴⁸², destinata comunque sia a salvezza certa e incondizionata⁴⁸³.

È ipotizzando un'intima corrispondenza fra il *nou- nomo- geniko-* del *Salmo* e gli spirituali, depositari della favilla divina e consustanziali rispetto al principio assoluto, che diviene spiegabile il tono della preghiera rivolta da Gesù al Padre: una supplica tanto più accorata quanto più drammaticamente cogente traspare, in virtù dello *status* dell'anima nel mondo, la necessità di una pronta *katabasi-*.

Considerata inoltre la triplice natura di Gesù, attestata in chiave *naassena*⁴⁸⁴, parrebbe plausibile ipotizzare che, racchiudendo in sé l'elemento pneumatico, l'elemento psichico e quello illico, il Redentore si rivolga al Padre a fronte della condizione non degli illici (destinati comunque sia alla dissoluzione totale), né tantomeno degli psichici (destinati eventualmente a una salvezza parziale), bensì degli pneumatici, rispetto a lui consustanziali e gnosticamente predestinati.

Se è presumibile che la ricomposizione pleromatica degli *pneumatikoiv* sia inevitabile e indipendente, nella gnosi *naassena*, dalla vicenda di dolore che nella contingenza della dimensione materiale essi devono affrontare, il dato dell'allontanamento progressivo della *yuchv* pneumatica dalla *pnohv* del Padre è coerente con la perdita, da parte degli spirituali, della consapevolezza circa la loro consustanzialità rispetto al *pneuma* divino.

È questo aspetto che giustifica la necessità della missione redentiva del *swthr*, indipendentemente dal fatto che gli spirituali saranno comunque sia destinati alla

⁴⁸² H.C. PUECH 1985, p. 194.

⁴⁸³ Iren. *Haer.* 1, 6, 2 (SCh 264, p. 94, 619-623)

wl- gar to; coikon ajdunaton swthria- metascein - ouj gar eihai dektikon aujth- legousin aujto- outw- pal in to; pneumatikon, o) aujtoi; eihai qelousin, ajdunaton fqoran katadexasqai, kah opoi-ai- sugkatagenwntai praxesin.

La speculazione gnostica sulla predestinazione alla salvezza, da un lato, e alla disgregazione dall'altro, nonché in generale sulla tripartizione delle nature, si snoda più o meno consapevolmente tra arditi tentativi esegetici. Opportuno ricordare, ad esempio, la lettura da parte di Eracleone del celeberrimo *Io.* 1, 3-4, sui cui dubbi interpretativi vd. M. SIMONETTI 1972, p. 103. Per un suggestivo sguardo d'insieme sul rapporto tra l'esegesi del valentiniano Eracleone e Origene, vd. M. SIMONETTI 1966, pp. 111-141, *Id.* 1967, pp. 23-64.

⁴⁸⁴ Vd. *supra*, p. 161.

salvazione: come afferma Jonas, essi «non soltanto devono essere risvegliati e chiamati a ritornare»⁴⁸⁵ per effetto di un'azione esterna, ch e ci  non basterebbe a destare l'uomo dall'**agnwsia** in cui   sprofondata. La discesa del Redentore si rivela cos  finalizzata al triplice scopo di assicurare quanto segue:

- se gli uomini spirituali sono precipitati nella contingenza della materialit  terrena,   tuttavia il mondo trascendente quello da cui ebbero origine;
- il permanere in loro del seme spirituale   garanzia di consustanzialit  rispetto al mondo trascendente;
- la degradazione della materia non ha pregiudicato la sostanza divina degli **pneumatikoiv**

Ancora singolare al proposito, per quanto non priva di un certo fascino, la lettura fornita da Marcovich, per il quale vi sarebbe continuit  tra la prima e la seconda parte del *Salmo*, trattando l'una di cosmogonia, l'altra di **apokatastasi**-⁴⁸⁶: secondo il commentatore l'essere dell'anima nel labirinto della materialit  terrena giungerebbe del tutto inaspettato anche per il principio trascendente assoluto e per il Figlio, il Redentore Ges , le cui parole troverebbero pertanto sostegno alla luce della drammatica eccezionalit  degli eventi che riguardano la **yuchw**

L'ipotesi pare tuttavia non completamente provata, specie se si considera che il testo non induce automaticamente a muoversi in tale direzione.

⁴⁸⁵ H. JONAS 2002, p. 95.

⁴⁸⁶ M. MARCOVICH 1988 c, p. 87 «In part one, **kopiai** (“works hard, toils”) was to be expected as part of the Soul’s mission in the **ktisi**- (and was authorized by the universal law of the All, Nous). However, the Soul’s perishing in the Labyrinth (Chaos) was not expected. As soon as the Soul reaches this point (in part two of the psalm), the time for Redemption has come, and the Redeemer acts: “Then Jesus said: ‘Look, Father: this prey for evils ... For that reason send me, Father!’”. This point of mortal danger for the Soul is emphasized by the expression, 12 **apo; sh~ pnoih~** (implying: “wandering away *too far* from Thy protecting spirit”), which is sandwiched between four words expressing “hopelessness”, placed at the beginning and end of the second hebdomad: 8-9 **ajexodon... laburingon**, and 13-14 **to;pikron Cab~ ... oujdiel eusetai**». Per la diversa numerazione dei versi, cfr. *supra*, p. 114, n. 254.

vv. 17-18 *zhtei' de; fugeih to; pikron cao-;/ kai; ouk oite<n ofpw- diel eusetai*⁴⁸⁷. I vv. 17-18 costituiscono il completamento della coppia di versi precedenti, nei quali viene esplicitata, in pochi tratti suggestivi dal punto di vista simbolico, la drammatica condizione dell'anima immersa nella materialità terrena. Si considerino al proposito i vv. 4-14 e si raffrontino con i vv. 15-18: la continuità delle immagini risulta garantita dalla capacità dell'anonimo di descrivere lo *status* della *yuchv* nel mondo attraverso un concitato sovrapporsi di tratti significativi. Il risultato è un quadro in cui l'autore suggerisce impressionisticamente le immagini dell'anima sperduta grazie a un rapido susseguirsi di situazioni che suggellano il contenuto, più disteso e particolareggiato, dei vv. 4-14.

Il v. 17 non presenta difficoltà; per il v. 18 il testo tradito è *kai; ouk oite pw-*, che Cruice e Miller hanno emendato anche *metri causa*, proponendo il primo *kouk*, inserendo il secondo un *-n* efebistico e trasformando la congiunzione interrogativa da diretta a indiretta. Dunque *kouk oite<n ofpw- diel eusetai*.

Relativamente al termine *cao-*, si tratta della seconda occorrenza nel *Salmo*. Marcovich⁴⁸⁸ propone l'accostamento del nesso *to; pikron cao-* a *pikro; Aidh-* di *GVI* 567, 4 *mhtera* [th]n *mhpw pikro; / [e]mary' Aidh-*⁴⁸⁹. Il parallelo è interessante, specie quando si consideri che la caduta della *yuchv* nel mondo materiale costituisce quanto di peggiore, conseguenza ultima di un processo generativo depotenziante innescatosi nel mondo divino e quindi propagatosi fino alla creazione del mondo e di ciò che in esso è contenuto.

Nella greco arcaica, specie omerica, l'Ade costituisce il luogo al quale è destinata la *yuchv* nell'istante in cui «questa abbandona l'uomo nel momento della

⁴⁸⁷ La scelta di leggere congiuntamente i vv. 17-18 risponde al fatto che i due concetti di fuga e passaggio sono naturalmente assai correlati. Da notare altresì la *figura etymologica* in anafora v. 15 *zhthma*/v. 17 *zhtei*, a enfatizzare lo *status* di preda/vittima dei mali dell'anima colta nel tentativo di fuggire l'amaro *chaos*.

⁴⁸⁸ M. MARCOVICH 1988 c, p. 84.

⁴⁸⁹ Cfr. Antip. Sid. *AP* VII 303, 5s. *Inoi, ajoiktirmwn ti- e[fu- qeor, h) Melikertew / h) iko- ouk Aidhn pikron aphl asao*.

morte, fuoriuscendo attraverso la bocca⁴⁹⁰», o «secondo un'altra immagine, anche dalla ferita⁴⁹¹, donde viene la designazione di anima-sangue»⁴⁹²: esistenza illusoria, mestamente antitetica alla vita, tanto deprecabile e stigmatizzabile da divenire paradigmaticamente oggetto d'irato, ironico augurio⁴⁹³. Tranne rare eccezioni⁴⁹⁴, la discesa della *yuchv* nell'Ade è sempre vista quale invisibile epilogo della vita.

Il collegamento con la sfera gnostica, e in particolare con il *Salmo*, si configura sulla base del fatto che l'esistenza terrena, in chiave naassena e non solo, è caratterizzata da sentimenti di paura, abbandono, nostalgia, venendo spesso presentata come torpore, sonno, oblio⁴⁹⁵: bene al riguardo Jonas⁴⁹⁶ quando ricorda che la presenza della *yuchv* nella materialità terrena «ha assunto tutte le caratteristiche che un periodo precedente attribuiva allo stato di morte nel mondo sotterraneo. In realtà, troveremo che nel pensiero gnostico il mondo prende il posto del tradizionale mondo sotterraneo ed è esso stesso già il regno della morte, cioè di coloro che devono essere chiamati di nuovo alla vita».

L'osservazione di Jonas è assolutamente corretta, per quanto è bene precisare che l'elemento che contraddistingue non solo il regno dell'oltretomba nella grecoità arcaica, ma anche l'inferno nella simbologia cristiana, è sostanzialmente sempre, salvo rarissime eccezioni, l'irreversibilità di un processo in virtù del quale le anime che siano sprofondate nella tenebra sono costrette a restarvi in eterno. Se da una parte il mondo si configura, nella gnosi, secondo le caratteristiche tipiche del regno dell'oltretomba, ciò acquisisce valore solo in relazione a chi, come gli ilici o taluni psichici, non possiedono speranza alcuna di

⁴⁹⁰ Cfr. I 408s.

⁴⁹¹ Cfr. X 518s.

⁴⁹² A. DIHLE 1988, col. 1168.

⁴⁹³ Vd. Sapph. fr. 55 V. *katqanoisa de; keish/oujle;vota mnamosuna se;gen / e;sset'oujle; t'pok'† u;steron [...] / [...] aj l'ajfanh~ kaj Aida domw// foitash/- ped'ajmaurwn nekuwn ekpepotamena*. Cfr. G. BURZACCHINI 2005 (1977), pp. 153-155.

⁴⁹⁴ Il ratto di eroi nell'isola dei beati o la speculazione pitagorica, a cui lo gnosticismo siro-egizio è in parte debitore, sulla morte come liberazione dell'anima dalla prigione del corpo.

⁴⁹⁵ Tali tratti sono ricavabili anche dal *Salmo* naasseno, in particolare dai vv. 5-10, 12-13, 15-18. Cfr. *supra*, *ad loc.*

⁴⁹⁶ H. JONAS 2002, p. 87.

salvazione, in quanto inadatti per natura a tale esito. Dall'altra parte, invece, la negatività del mondo risulta stemperata nella prospettiva apocatastatica di ricomposizione nel Pleroma che interessa gli spirituali, benché ciò non implichi che tale negatività sia, nella contingenza della materialità, trascurabile o avvertita come transitoria: la dimensione della dimenticanza, dell'oblio che colpisce la **yuchv** degli **pneumatikoiv** rende dolorosamente cogente, agli occhi degli spirituali, il dramma del loro essere sprofondati nel **swma**, e giustifica di fatto l'urgenza della missione redentiva.

L'equazione di Marcovich (*i. e.* **pikron cao~ = pikro; Aidh~**) sembra dunque, nel caso del *Salmo*, plausibile e coerente: qualche dubbio suscita tuttavia la scelta di stampare **cao~** con la maiuscola (**Caο~**)⁴⁹⁷. Come si è già avuto modo di puntualizzare⁴⁹⁸, questa sorta di personificazione sembra voler sottolineare la centralità del **noo~** (v. 1), del **cao~** (v. 2) e della **yuchv** (v. 3)⁴⁹⁹ all'interno del *Salmo*, ribadendo in tal modo l'importanza dei tre principî nell'impianto cosmogonico naasseno.

Tuttavia, al di là del fatto che la scelta di Marcovich non è particolarmente necessaria (che si tratti infatti, relativamente al *Salmo*, di principî trascendenti fondamentali nella struttura cosmogonica naassena è evidente e immediatamente percepibile anche senza il ricorso alla maiuscola), stampare **Caο~** al v. 17 rischia anche di essere fuorviante.

Il problema è sostanziale, specie considerando le implicazioni che una tale scelta reca con sé: si è infatti indotti a credere che Marcovich intenda correlare il **cao~** del v. 17 al **cao~** del v. 2, istituendo in tal modo l'equazione **to;pikron cao~ = to;cuqen cao~** (*i. e.* **olde;deutero~ nomo~**). Siffatta interpretazione è difficilmente accettabile: il **cao~** di cui il Salvatore Gesù parla al v. 17 non può essere se non una suggestiva metafora volta ad indicare non solo il mondo della materia, il **laburinqo~** entro il quale la **yuchv** si perde errando, ma in generale la condizione

⁴⁹⁷ M. MARCOVICH 1988 c, p. 80.

⁴⁹⁸ Vd. *supra*, *ad loc.*

⁴⁹⁹ Vd. M. MARCOVICH 1988 c, p. 80.

dell'anima che, del tutto dimentica della propria consustanzialità al principio divino, vaga sempre più lontana dalla **pnohv**del Padre. A ciò si aggiunga il rischio che, per un lettore ingenuo, la maiuscola porti a credere che nel *Salmo* i tre principî fossero personificati.

Dunque il **caov**- allude presumibilmente alla generica condizione depotenziata della materia, in cui l'elemento pneumatico viene a trovarsi: ha ragione il Puech al riguardo quando afferma, in relazione alle impressioni provate dall'uomo gnostico a contatto con l'esperienza terrena, che il mondo viene assimilato a una «fortezza ermeticamente chiusa, circondata da muri e da fossati in apparenza invalicabili; una prigione, una notte, o grandi acque tenebrose; una cloaca; un deserto [...]. Talora definito, come la Materia, *caos confuso* o *caos amaro*, il mondo colpisce la sensibilità dello gnostico con la sua disordinata e assurda agitazione [...]. Lo gnostico può denunciare l'orrore, la mediocrità, il nulla del mondo: egli vi si sente nondimeno schiacciato e minacciato, gettato e rinchiuso [...]. Per quanto *caotica* possa sembrargli la massa del mondo che lo circonda, egli si sa tuttavia sottomesso alla tirannia, all'ordine necessario e fatale [...]. Esistere quaggiù è perciò una catastrofe, un tormento infernale [cds.]»⁵⁰⁰.

Al v. 2 viene invece introdotto il secondo dei principî trascendenti che costituiscono il quadro cosmogonico naasseno: dopo il **nou-**, **nomo- genikov-**, viene il **caov**-. Indipendentemente dalle discussioni intorno alla posizione occupata dal **caov**- nella gerarchia creatrice naassena⁵⁰¹, esso è comunque centrale, posizione peraltro ribadita dalla frequente sua occorrenza nei testi di Nag Hammadi⁵⁰².

Caov- «*as unformed matter*» (LSJ⁹ 1976), “geneticamente” differente da un **caov**- (*i. e.* mondo della materia) che si caratterizza non per l'essere privo di forma, bensì per l'esatto contrario. Ciò che definisce e precisa il mondo è l'essere plasmato, in seguito ad un processo di continue emanazioni via via maggiormente depotenziate, da un principio inferiore, solitamente rappresentato

⁵⁰⁰ H.C. PUECH 1985, p. 226.

⁵⁰¹ Cfr. Hipp. *Haer.* 5, 7, 9 e 5, 8, 5.

⁵⁰² Cfr. *Tri. Trac.* 89, 25; *Orig. World* 99, 24-27.

dal demiurgo: costui, nella propria **agnwsia**, dà forma a ciò che è amorfo (il **caḡ-** del v. 2, invece, potrebbe essere equiparato a quella sorta di *chaos* primigenio ed eterno talora presentato, nella letteratura mandea, come *acque di tenebra*⁵⁰³: suggestiva al proposito la sequenza in Iren. *Haer.* 1, 30, 1 [Sch 264, p. 364, 6-8] *segregata elementa, aquam, tenebras, abyssum, chaos*).

Al v. 2 e al v. 17 il *Salmo* sembra dunque prospettare due tipi ben distinti di **caḡ-**: il primo è principio trascendente, il secondo metafora atta ad indicare il labirintico mondo di una materia che, agli occhi dello gnostico, appare disordinata e confusa. È in virtù di questi dati che tenderei a escludere la lettura di Marcovich. Il problema della via d'uscita, dell'*éxodos* o della *diéleusis* (per parafrasare il Puech⁵⁰⁴ e per riprendere, al contempo, il tentativo della **yuchv** di trovare scampo dal mondo: **zhte'i' de; fugeih** [...] **kouk oite<n o{pw-dieleusetai**) non si gioca nella trascendenza, entro il limite pleromatico o eventualmente nell'ambito di Eoni via via maggiormente depotenziati, bensì nella contingenza del mondo materiale, del corpo, di ciò che ha quindi ricevuto forma ed è stato plasmato.

Si tratta cioè di una prospettiva concreta che trova la propria giustificazione nel fatto che lo gnostico non guarda al problema della **diéleusi-** in chiave metaforica, bensì come una realtà cogente dell'*hic et nunc* terreno. A questo proposito si ricordi che il verbo **diercomai** è frequentemente utilizzato in ambito neotestamentario, specie in Luca, per «indicare l'attività missionaria di Gesù in territorio giudaico e quella dei suoi apostoli e missionari [...]. Questo verbo fa

⁵⁰³ Vd. E. LUPIERI 1993, pp. 64 «il mito cosmogonico più noto narra che Ptahil, per ordine del padre, Abatur, abbia creato il cosmo. Disceso dalla luce verso l'acqua di tenebra, però, si dimostrò incapace di svolgere il compito affidatogli. Si rivolse allora a Ruha, ai Sette e ai Dodici e, con il loro aiuto, plasmò dall'acqua di tenebra Tibil, il mondo creato» (cfr. E.S. DROWER 1959, p. 29, n. 1 «Pthahil, who created Adam's body, was unable to give it life»). Ciò che dunque caratterizza il mondo della materia è, anche in chiave mandea, il processo in virtù del quale ciò che è *unformed* viene plasmato e, pertanto, rivestito di forma: anche se «nel manicheismo e nei tipi iraniani affini l'intero processo (*scil.* di caduta dell'anima) viene iniziato dai poteri delle tenebre» (H. JONAS 2002, p. 82), e queste ultime costituiscono, nel mandeismo, un principio ingenerato al pari della luce, nel *Salmo* il **caḡ-** diffuso rappresenta un **nomo-** che, per quanto non sia quello **genikor-**, è comunque **deutero-**, quindi di elevato rango nel quadro cosmogonico naasseno.

⁵⁰⁴ H.C. PUECH 1985, p. 231.

parte della terminologia lucana del “cammino”, come **diaporeuomai, diodeuw, diabainw, diaperaw**»⁵⁰⁵.

Ma in virtù del fatto che «il prefisso **dia-** dà l’idea sia dell’attraversamento sia del procedere oltre»⁵⁰⁶, nel caso del v. 18 del *Salmo* parrebbe preferibile intendere il verbo nell’accezione di ‘passare’: così, tra gli altri, Simonetti e Marcovich⁵⁰⁷. Il senso del verso risulta sostanzialmente chiaro, specie se lo si consideri in relazione al v. 17, sulla base del nesso fuga-passaggio. Questo costituisce, fra l’altro, il completamento di quanto esplicitato ai vv. 15-16: la **yuchy** preda dei mali, si allontana progressivamente dalla **pnohw** del Padre, e pur cercando una via di fuga dal **caob-** labirintico della materialità, non riesce a capire come e dove farsi largo fra le “maglie ritorte” del mondo.

Parrebbe di poter scorgere una sorta di *Ringkomposition* a livello simbolico e immaginifico: il tentativo di fuga da parte dell’anima, che risulta frustrata nei suoi intenti in quanto ogni azione si risolve in un fallimento, determina un sempre più marcato allontanamento dal soffio del principio trascendente assoluto e, di conseguenza, una sempre maggior vulnerabilità della **yuchwin** preda ai mali del mondo.

v. 19 toutou me carin pemyon, pater. Il deittico in genitivo retto da **carin** è da riferirsi al neutro **zhthma**, a sua volta predicativo della **yuchy** protagonista dei versi immediatamente precedenti.

Il v. 19 segna il passaggio dalla prima sezione, con l’invocazione del Redentore, alla seconda, tematicamente e concettualmente differente, nonché caratterizzata da un susseguirsi di immagini la cui rapidità risulta garantita dall’andamento paratattico e asindetico e dalla dislocazione in *incipit* di verso dei

⁵⁰⁵ Cfr. U. BUSSE 1995, col. 854.

⁵⁰⁶ *Ibid.*, col. 854.

⁵⁰⁷ M. SIMONETTI 1999², p. 87; M. MARCOVICH 1988 c, p. 81: «but (*scil.* she) knows not how to win through».

termini chiave⁵⁰⁸; ogni verso è chiuso (eccezion fatta per il v. 24) dalla prima persona del futuro indicativo⁵⁰⁹.

Suggestivo come l'autore del *Salmo* riesca a tratteggiare, nel corso di soli sei versi, un quadro completo della natura della missione del *swthr*: se i vv. 20-21 sono inerenti al processo di discesa, alla necessità cioè del Redentore di attraversare gli Eoni e le sfere celesti per giungere al mondo, i vv. 22-25 trattano invece della via attraverso la quale la ricomposizione pleromatica, cui gli spirituali sono destinati, diviene realtà possibile attraverso la missione redentiva del Salvatore.

v. 20 sfragida~ eḗwn katabh̄somai. In linea con gli studi di Wolbergs e Kehl⁵¹⁰, Marcovich riconosce alle *sfragide~* del v. 20 il carattere di oggetti fisici, «“passes”, magic formulas each one different for each Aeon, for both the descending Redeemer (Jesus) and the ascending Soul and the souls of the pneumatics (gnostic)»⁵¹¹. In tal senso i sigilli si configurerebbero quale sorta di formulario in grado di permettere non solo al Redentore, ma anche agli pneumatici risvegliati dalla diffusione della *gnwsi~*, il passaggio attraverso le sfere celesti solitamente custodite da guardiani, angeli o forze avverse: «in der Gnosis ist das Siegel noch mehr, es ist das geheimnisvolle Mittel, den Gnostiker bei dem Durchgang durch die verschiedenen Zonen u. Äonen zu schützen»⁵¹². Le attestazioni sono al proposito numerose: dalla *sfragiϑ* di *I Apoc. Jas.* 34, 17-18: CGL 3 (NHS 11, p. 89), rappresentata dalla formula «*to the place from which I have come, there shall I return* [cds.]» e rivelata dal Signore a Giacomo, alle

⁵⁰⁸ *sfragida~* (v. 20), *aijwna~* (v. 21), *musthria* (v. 22), *morfaϑ qewn* (v. 23), *ta kekrummena* (v. 24), *gnwsin* (v. 25).

⁵⁰⁹ *katabh̄somai* (v. 20), *diodeusw* (v. 21), *ajoiƿw* (v. 22), *epideiƿw* (v. 23), *paradwsw* (v. 25).

⁵¹⁰ Vd. T. WOLBERGS 1971, pp. 55-56 e A. KEHL 1972, pp. 97-98; cfr., inoltre, B. HERZHOFF 1973, pp. 116-118 e G. FITZER 1981, coll. 377-418.

⁵¹¹ M. MARCOVICH 1988 c, p. 84.

⁵¹² G. FITZER, *ThWNT* VII s. v. *sfragiϑ*, p. 953.

numerose **sfragide**- rese note ai **maqhtaive** alle **maqhtiriai** in *1 Jeu* 33-38 (NHS 13, pp. 83-87) e *2 Jeu* 45-48 (NHS 13, pp. 105-115), senza dimenticare il **CHMION** che lo Spirito esorta Paolo a mostrare al **telwnh**- in *Apoc. Paul* 23, 22-26: CGL 3 (NHS 11, p. 61).

Se lo scontro che oppone il principio divino intento all'**ajabasi**- e chi, invece, tenta di ostacolarne la risalita viene spesso presentato - è il caso dei rimandi testé proposti - come scontro dialettico, nel quale vengono poste domande precise che necessitano di risposte precise, **sfragide**- ben codificate dunque, ne risulta conseguente che la prospettiva soteriologica diviene concreta quando la scrupolosa applicazione delle formule rivelate determina la **lusi**- dell'ostruzionismo angelico.

La presenza di testi a sostegno dell'individuazione, nelle **sfragide**- naassene, di un *vademecum* magico, oltre al sostanziale accordo della critica circa l'interpretazione dei sigilli del *Salmo* come formulario, non esclude tuttavia una lettura che tenga conto di un possibile riferimento al rito battesimale, dunque alla **sfragi**- quale «seal given to Christians in baptism, considered as distinguishing mark of Christ's flock and also as protection against evil, demonic powers» (Lampe 1356 C)⁵¹³.

Pratica giuridica diffusa tanto in ambito pubblico quanto privato, il ricorso ai sigilli garantiva la possibilità di rivendicare come appartenenti ad una determinata 'persona giuridica' animali e beni di vario genere, dunque **sfragide**-personalizzate che, proprio in virtù del loro essere immediatamente riconoscibili, rendevano visivamente ed oggettivamente tangibile l'appartenenza di un bene. In modo analogo, e non necessariamente in chiave metaforica, è presumibile che il sigillo battesimale dovesse assolvere a simili funzioni nell'ambito di gruppi gnostici elitariamente organizzati: cfr. *Clem. Exc. Thdot.* 86, 2 (GCS 17, p. 133)

⁵¹³ Cfr. *Clem. Exc. Thdt.* 80, 3.

kai; ta; a] oga zwā dia; sfragido~ deiknusi tino~ ejstin ekaston, kai; ek th~ sfragido~ ekdikeitai: outw~ kai; hlyuch; hlpisth; to; th~ a] hqeia~ I abousa sfragisma «ta; stigmata tou Cristou» periferi.

Il parallelo che viene istituito con gli a] oga zwā, per i quali la sfragiv diviene *instrumentum* atto a mostrarne l'appartenenza, induce a pensare che il sigillo battesimale fosse in grado di rendere visibile la contiguità dell' 'anima credente' a Cristo, e quindi, in chiave gnostica, al principio trascendente. Ciò risulterebbe coerente anche con il *Salmo* ipotizzando la stretta responsione fra hlyuch; hlpisth e ta; stigmata tou Cristou, da intendersi quale 'passione' che gli pneumatici si trovano ad affrontare nel mondo, per loro comunque transeunte, della materia. In questo modo la *passio* di cui Cristo porta tangibili i segni troverebbe un corrispettivo nelle drammatiche difficoltà che la yuchv deve attraversare nel I aburingo~ mondano, e la sfragiv battesimale verrebbe ad essere suggello di tale contiguità.

Il sincretismo naasseno, inoltre, appare fortemente debitore nei confronti di taluni aspetti della ritualità e della simbologia misteriche, in cui l'elemento acquatico è ben presente nella propria valenza di *transfert* iniziatico. Come infatti, nella liturgia cristiana, il battesimo segna l'ingresso di colui che lo riceve all'interno della comunità dei fedeli, così il culto eleusino prevedeva un complesso cerimoniale di cui il bagno rituale al Falero rappresentava un momento di particolare importanza⁵¹⁴: a ciò si accosti, in ambito naasseno, Hipp. *Haer.* 5, 7, 19 (GCS 26, p. 83 [PTS 25, p. 147, 94-97])

h] gar epaggelia tou Ioutrou ouk a]lh tiv ejsti kat'aujtu;~ h] to; eij sagagein eij thn ajmaranton hdonhn ton louomenon kat'aujtu;~ zwnti ufati kai; criomenon a] al w/crismati.

⁵¹⁴ Vd. J.P. VERNANT 2003, p. 59.

Che la **sfragiv** battesimale si configurasse come strumento in grado di evidenziare, in chiave gnostica, la condizione assolutamente peculiare di chi, avendo ricevuto tale suggello (*i. e.* **sfragisqueiv**), veniva a riconoscersi come ‘appartenente’ ad una determinata comunità più o meno ristretta, è considerazione plausibile anche alla luce delle attestazioni neotestamentarie circa la presenza di ‘sigillati’, attestazioni nelle quali **sfragiv** si caratterizza quale termine tecnico e *instrumentum* divino di distinzione⁵¹⁵.

Il v. 20 del *Salmo* mostra un Redentore che si appresta a compiere la propria discesa nella materia «recando con sé dei sigilli», senza che vengano fornite ulteriori specificazioni circa le possibili funzioni di tali **sfragide**-. Esse potrebbero di certo riferirsi a quella sorta di formulario magico di cui si è detto, ma ciò non induce comunque ad escludere un possibile rimando alle funzioni e alle prerogative che, insieme al battesimo, i sacramenti potrebbero avere per gli spirituali⁵¹⁶. In *Ap. John* II 31, 14ss.: CGL 2 (NHMS 33, pp. 173 e 175) Pronoia incoraggia Giovanni:

«“Arise and remember / that is you who hearkened, / and follow your root, / which is I, the merciful One, / and guard yourself / against the angels of poverty / and the demon of chaos / and all those who ensnare you, / and beware of the deep sleep / and the enclosure of the inside of Hades” »,

esortazione a cui segue:

⁵¹⁵ Vd., *e. g.* - e con particolare riguardo all'*Apocalisse* giovannea -, E. LUPIERI 1999, p. 153: «“Sigillo-sigillare” ricorrono rispettivamente otto e tredici volte nel testo e fanno riferimento a due significati fondamentali, quello del sigillo come chiusura (i sette sigilli del rotolo; la sigillatura dell'abisso; la sigillatura delle parole dei sette tuoni o delle parole della profezia) e quello del sigillo come segno distintivo. In ogni caso, apposto su parole, su esseri umani salvati, su cose, il sigillo è sempre un segno dell'intervento o del potere di Dio».

⁵¹⁶ Con l'eccezione di M. SIMONETTI 1999², p. 418, n. 79 - che menziona, a nostro avviso correttamente, tale possibilità esegetica a fianco di quella 'tradizionale' -, questa lettura non ha trovato particolare fortuna: vd. T. WOLBERGS 1971, pp. 55-56; A. KEHL 1972, pp. 97-98; M. MARCOVICH 1988 c, p. 84.

«And I raised him up and *sealed* him / in the light of the *water* with *five seals*, / in order that death might not have power over him from this time on [cds.]».

Se, come nei sopra ricordati *I Apoc. Jas.* 34, 19s., *1 Jeu* 33-38, *2 Jeu* 45-48 e *Apoc. Paul* 22, 22-26, è giustificata l'interpretazione dei sigilli quali formule in grado di permettere al Redentore, o agli spirituali, un sicuro passaggio attraverso le sfere celesti, andrebbe altresì notato che l'ostruzionismo praticato dalle potenze avverse si riferisce, in questi casi, ai suddetti *intermundia*. Nel passo tratto dall'*Apocrifo di Giovanni* testé citato, invece, è chiaro che ciò da cui Pronoia esorta Giovanni a guardarsi non concerne il mondo trascendente, e quindi quelle realtà peculiari che lo gnostico si troverebbe ad affrontare nel corso dell'*ajabasi*- verso la ricomposizione pleromatica, bensì la degradante esperienza nella contingenza della materialità terrena (similmente tratteggiata, ai vv. 4-18, dal *Salmo*, che, in modo analogo, è incentrato nella sezione finale sulla descrizione della catabasi del Redentore). Gli 'angeli della povertà', il 'demone del Caos', la 'profondità di un sonno' che è usuale e frequente metafora gnostica ad indicare la dimensione dell'oblio dello spirituale precipitato nel *swma*, e ancora la 'minaccia incombente della morsa dell'oscurità', sono tutti elementi che caratterizzano l'esperienza dello pneumatico nel labirinto mondano. Da questo punto di vista l'atto compiuto da Pronoia - consistente nell'aver sigillato Giovanni 'nella luce dell'acqua con cinque sigilli, di modo che la morte più non avesse potere su di lui da quel momento in poi' - potrebbe configurarsi quale rimando alla funzione protettiva dei sacramenti per gli spirituali che li ricevevano⁵¹⁷.

Ritengo pertanto preferibile, in riferimento alle *sfragide*- del *Salmo*, una lettura che tenga conto di entrambi gli aspetti: la loro presenza al v. 20 avrebbe potuto alludere direttamente a taluni aspetti particolari (ad esempio i sigilli come formulario magico), suggerendo tuttavia trasversalmente anche una serie di altri

⁵¹⁷ Cfr. *Clem. Exc. Thdot.* 80, 3.

richiami sottesi al testo (la funzione distintiva e protettiva dei sacramenti), in grado di essere colti dal pubblico destinatario⁵¹⁸.

v. 21 **aijwn**- **oꝥ ou-** **diodeusw**. Il Redentore palesa ora al Padre la necessità di attraversare tutti gli Eoni che si frappongono tra l'unicità del Pleroma e il mondo della materia.

Il sostantivo **aijwn**, nell'accezione temporale⁵¹⁹, può alludere genericamente a un lasso di tempo delimitato, che spesso coincide con la durata della vita⁵²⁰, oppure può designare un arco temporale più vasto, per quanto il concetto di finitezza continui ad essere caratterizzante di una dimensione durativa comunque sia circoscritta entro limiti delineati, benché mutevoli e pertanto via via precisabili⁵²¹.

La speculazione gnostica sulla concezione eonica spazio-temporale sembra svilupparsi tuttavia sulla base della precisazione platonica in virtù della quale «**aijwn** e **crono-** in contrasto col loro significato normale (che è per **crono-** quello di *tempo in generale* e per **aijwn** di *tempo relativo, durata* di un particolare essere⁵²²) vengono concepiti il primo come l'eternità atemporale e ideale, nella quale non vi sono giorni, mesi e anni, il secondo invece come il tempo che è stato creato col mondo ed è una "copia in movimento" dell'eternità⁵²³.

⁵¹⁸ Per un'ulteriore disamina delle **sfragide-** **naassene** rimando a G. ROTA 2005, pp. 185-196.

⁵¹⁹ Vd. R. MCL. WILSON 1970 b, pp. 521ss.

⁵²⁰ Vd., e. g., P 453-457; Hdt. 1, 32, 5. Puntuali, al riguardo, le osservazioni di E. DEGANI 2001, p. 15-16.

⁵²¹ Vd., e. g., Aesch. *Sept.* 742-745; Dem. 18, 203.

⁵²² Vd. A.J. FESTUGIERE 1949, p. 173 «**aijwn** est le temps relativement à quelque être vivant que ce soit, dont il marque la durée de vie, **crono-** est le temps absolument». La raffigurazione della personificazione di **aijwn** in un mosaico antiocheno del III sec. d. C. parrebbe essere coerente con il *topos* dell'Eone che fa girare la ruota della vita, facendone pertanto una delle primissime suggestive rappresentazioni di «Aion such as he often appears to us in poetical descriptions, turning the wheel of life, or of the human seasons» (D. LEVI 1944, p. 284); cfr. E. DEGANI 2001, p. 48.

⁵²³ H. SASSE 1965, col. 533. Cfr. Plat. *Tim.* 37d

h|men ouh tou zwbu fusi- eꝥtugcanen ousa aijwnio-, kai; touto men dh; tw/gennhtw/ pantelw- prosaptein ouk hh dunaton: eijkw; d'epenoēi kinhton tina aijwno-

In ambito cristiano⁵²⁴ il termine **aijwn** acquista la duplice valenza di elemento formulare in generiche espressioni di tempo⁵²⁵ da un lato e quale specifica dell'eternità di Dio dall'altro⁵²⁶: andrebbe al riguardo sottolineato che «usato al plurale nelle formule **aijwn** viene ad assumere il significato di *tempo lungo*, ma *limitato*, e in particolare quello di *durata del mondo* dalla creazione alla fine. Di qui il fatto singolare che la stessa parola è usata nella Bibbia per esprimere due concetti assolutamente opposti: l'eternità di Dio e la durata del mondo»⁵²⁷.

La riqualificazione gnostica del pensiero platonico ripropone il concetto di creazione del tempo quale risultante di un processo demiurgico originariamente

poihsai, kai; diakosmwn afa oujranon poiei menonto- aijwno- ejh ehi; kat'ajriqmon ipusan aijwnion eijkona, touton oh dh;cronon wjhomakamen.

La concezione gnostica degli eoni quali emanazioni depotenziate ben si attaglia alla speculazione platonica sull'**aijwn** quale frutto della creazione di un Padre generatore che plasma il mondo **pro;- to; paradeigma** (Plat. *Tim.* 37c; cfr. B.A. PEARSON 1990 d, p. 154): il tempo eonico si configura così come il tentativo di riproposizione demiurgica dell'eternità, **eijkw; kinhton tina aijwno-**, non equipollente alla **hltou zwbu fusi- aijwnio-**; in questo senso, e per alcune ipotesi sulla concezione ellenistica di Aion legata alla rappresentazione demiurgica nell'*Apocrifo di Giovanni*, vd. G. QUISPÉL 1978, pp. 6ss. Imprescindibili, al riguardo, le considerazioni di E. DEGANI 2001, p. 35: «il Demiurgo, che nel plasmare il cosmo tiene lo sguardo rivolto all'eterno [...], cerca di imitare, meglio che gli sia possibile, l'immutabile «vivente perfetto» (**zwbn teleion**) che gli fa da modello. Ma egli non può conferire all'**eijkwn**, che sta costruendo, l'immobilità che è propria dell'increato paradigma: deve quindi limitarsi ad imprimere ad essa la specie più appropriata (**oikeia**) di movimento, la rotazione che, rifluendo continuamente su se stessa, costituisce appunto un'imperfetta mimesi dell'immobile. E quando l'artefice passa alla creazione del tempo, contrappone in tal modo all'eternità del modello, che permane sempre identico nella sua unità, la temporalità ciclica del **crono-**, che si rinnova di continuo, caratterizzato dalla molteplicità delle sue parti [...] e delle sue specie». In relazione alla compresenza di **aijwn** e **crono-** in età postclassica si veda anche quanto suggerito da R. PETTAZZONI 1954, p. 175 «Chronos and Aion are two different presentations of an ancient Egyptian conception of endless Time. They are not two different Greek deities whose cult was brought on two different occasions into Hellenistic Egypt, but two Greek interpretations, differing in name but equivalent in meaning, of one and the same Egyptian divinity».

⁵²⁴ Vd. H. SASSE 1965, coll. 535-540, T. HOLTZ 1995, coll. 117-121.

⁵²⁵ Cfr. *1 Cor.* 2, 7 **ajl a; laloumen Qeou sofian ejh musthriw/ thn apokekrummenhn, hjh prowrisen olQeo;- pro; twn aijwnwn eij- doxan hmwn.**

⁵²⁶ Cfr. *Rom.* 16, 26. Sull'uso del termine in riferimento a Dio per l'ambito iranico, cfr. G. WIDENGREN 1966, pp. 153-160. Per una puntuale discussione dello "slittamento semantico" per cui il termine **aijwn** passa dall'accezione di "durata" a quella di "tempo infinito", vd., in riferimento alle speculazioni aristoteliche, A.J. FESTUGIÈRE 1949, pp. 175ss. e, in particolare, E. DEGANI 2001, pp. 41-44. Sulla prospettiva cristologica, invece, che sarebbe alla base dell'identificazione di Cristo (nelle sue tre persone di bambino-giovane-anziano) con l'Aion in cui passato-presente-futuro coesistono, prospettiva testimoniata da una pluralità di fonti (e. g. dagli *Atti Apocrifi* all'*Apocrifo di Giovanni*), vd. G. QUISPÉL 1978, pp. 3ss.

⁵²⁷ H. SASSE 1965, col. 545. Cfr. al riguardo le osservazioni di E. DEGANI 2001, p. 54.

finalizzato - nelle intenzioni - all'imitazione dell'eternità, con quanto di negativo ciò comporti a livello di depotenziamento: cfr. Iren. *Haer.* 1, 17, 2 (SCh. 264, p. 270, 43-50)

*Ad haec autem volentem aiunt Demiurgum superioris Ogdoadis interminabile et aeternum et infinitum et intemporale imitari, et cum non potuisset perseverabile eius et perpetuum deformare, ideo quod fructus sit labis, in temporum spatia et tempora et numeros multorum annorum aeternitatem eius deposuisse, existimantem in multitudine temporum imitari eius interminatum*⁵²⁸.

Ciò non toglie che **aijw̄n** possa trovarsi, anche in ambito gnostico, in riferimento al principio trascendente assoluto⁵²⁹: cfr. Iren. *Haer.* 1, 1, 1 (SCh 264, p. 28, 74-79)

I egousin gar tina eihai ej̄n apratoi- kai; akatonomāstōi- ūlyw̄masi tele eion Aijw̄na proonta: touton de; kai; Proarchē kai; Propatora kai; Buqon kalousin [...]. uparconta d'aujton ap̄wrhton kai; apraton, aj̄d̄ion te kai; aj̄gennhton, ej̄n h̄sucia/kai; h̄jremia/pol l h/gegonenai ej̄n apeiroi- aijw̄si⁵³⁰,

⁵²⁸ Cfr. *Ap. John* II 3, 13s.: CGL 2 (NHMS 33, p. 23) «[He is eternal] since he [exists] eternally»; *ibid.* II 3, 31-33: CGL 2 (NHMS 33, p. 27) «He [was not] given a portion in time, / [since] he does not receive anything from another». La speculazione gnostica sul tempo pare radicalizzare quella platonica, elaborandone le prospettive in chiave fortemente dicotomica e in chiara opposizione al Dio creatore veterotestamentario: il tempo nasce «dallo sprofondamento e dalla dispersione nel vuoto, nel *Kenoma*, di una realtà che esisteva prima, una e integrale, in seno al *Pleroma*, alla pienezza, o all'*Aion*, all'eternità. Opera difettosa di un creatore a sua volta inferiore e ignorante, esso è uno *pseudos*, un *mendacium*, una specie di impostura e di caricatura, quasi un'illusione [...]. Un'illusione che però rende schiavi, perché proprio per mezzo del tempo il Demiurgo o qualche altra potenza malvagia, il *Kosmokrator* che è anche *Khronokrator*, esercita e mantiene il proprio dominio sul mondo materiale e sul destino dell'uomo in questo mondo» (H.C. PUECH 1985, p. 225).

⁵²⁹ Vd. D. LEVI 1944, p. 307.

⁵³⁰ Non andrebbe altresì dimenticato che l'utilizzo del termine al plurale, oltre a presupporre «l'idea di una molteplicità di **aijw̄ne**~, di epoche o intervalli di tempo la cui successione infinita costituisce l'eternità» (H. SASSE 1965, col. 537), può anche suggerire il rimando della materia: vd. il riferimento a uno dei due eoni nell'esegesi di *Io.* 4, 40 da parte di Eracleone in Orig. *Io.* 13, 52 (cfr. a riguardo M. SIMONETTI 1999², p. 470, n. 91).

per quanto andrebbe qui notato che, in entrambe le occorrenze, la valenza del sostantivo risulta da un'ulteriore, imprescindibile caratterizzazione. Fatta salva la menzione che viene fatta dell'Eone come personificazione⁵³¹ del principio trascendente assoluto, la presenza dell'aggettivo **apeiro-**⁵³² esplicita l'atemporalità e l'eternità del **teleio- aijwn prwn**⁵³³, "Preprincipio" o "Prepadre" che si configura per il suo essere anteriore in linea temporale al tempo stesso: egli è eterno, e in quanto tale non è racchiuso nel tempo⁵³⁴.

In generale **aijwn** (inteso nell'accezione di "eternità") è, in chiave gnostica, riferito al principio trascendente assoluto, mentre il plurale **aijwne-** viene ad indicare, nei casi in cui non vi sia personificazione, una dimensione temporale che, per quanto ampia, è comunque sia finita.

Ciò non significa tuttavia che si debba pensare che **aijwn** indichi esclusivamente ora l'uno ora l'altro aspetto: «il significato di *durata del mondo*», di cui si è detto, «può trapassare in quello di *mondo*, ossia **aijwn** può diventare quasi sinonimo di **kosmo-**»⁵³⁵. L'identificazione **aijwn = kosmo-**⁵³⁶ è notevole quando si consideri la valenza spaziale che il termine **aijwn** acquista in ambito gnostico.

Pensare ad **aijwn** secondo quelle prerogative che lo gnosticismo in generale, e il *Salmo* in particolare, riconosce al **kosmo-**, vale a dire dolore, miseria, abbandono,

⁵³¹ Per una suggestiva rassegna delle simbologia (spesso ofitica) connessa con la personificazione dell'**aijwn** in chiave figurativa, vd. D. LEVI 1944, pp. 274ss. (con illustrazioni).

⁵³² Cfr. Hipp. *Haer.* 6, 14, 6 (GCS 26, p. 140 [PTS 25, p. 219, 24-27])

ejan de; ekeikonisqh/ kai; genhtai apo; stigmh~ ajmeristou, w/ gegraptai ej th/ Apofasei, to; mikron mega genhsetai. to; de; mega estai ej ton apeiron aijwna kai; ajparal lakton, to; mhketi ginomenon.

⁵³³ Cfr. *Rom.* 16, 26.

⁵³⁴ Cfr. *Ap. John* II 3, 31ss.; si tratta in sostanza di rilevare come la speculazione gnostica possa aver adottato il dato cristiano dell'**aijwmio- Qeow**, applicandolo poi al principio trascendente assoluto in modo del tutto corrispondente. A ciò si aggiunga la possibilità che, in chiave personificata, il motivo dell'eternità del "Primo Principio" sia evocativo, direttamente o allusivamente, di quello di Aion quale divinità destinata ciclicamente alla rinascita, «'Hellenized' form of 'an ancient Egyptian conception of the Endless Time' embodied by the figure of the sun god» (J. FOSSUM 1999, p. 309, n. 15 in rif. a R. PETTAZZONI 1954, pp. 171-179).

⁵³⁵ H. SASSE 1965, col. 548. Vd., a riguardo, la puntualizzazione di H. I. MARROU in S. LYONNET 1970, p. 550.

⁵³⁶ Cfr., e. g., *Mc.* 4, 18-19; *Mt.* 13, 22.

allontanamento dalla *pnohv* del principio trascendente, degradazione e oblio, facilita la comprensione di come, nel panorama cosmogonico di vari sistemi, gli *aijvne*- vengano a definire realtà spaziali depotenziate secondo diversi gradi di negatività: è in questo senso che parlare di eoni, secondo tale prospettiva, equivale spesso ad indicare quanto si frappa tra il principio trascendente assoluto e ciò che si sviluppa fuori dalla perfezione pleromatica⁵³⁷.

La moltiplicazione eonica diviene così elemento caratterizzante di quasi tutti i sistemi gnostici, con variazioni rilevabili più che altro in relazione al numero di emanazioni raggiunte, ma con la possibilità che il termine *aijvn* venga anche utilizzato a significare, oltre ai suddetti mondi, anche l'elemento spaziale permeato dell'essenza del Padre: cfr. Iren. *Haer.* 1, 30, 2 (SCh 264, p. 364, 16-22)

*concumbentibus autem Patre et Filio Foeminae, quam et Matrem viventium dicunt, cum autem non potuisset portare nec capere magnitudinem luminum, superrepletam et superebullientem secundum sinisteriores partes dicunt: et sic quidam filium eorum solum Christum, quasi dextrum et in superiora allevatitium, arreptum statim cum Matre in incorruptibilem Aeonem*⁵³⁸.

Se tuttavia nella notizia ofitica trasmessa da Ireneo l'*incorruptibilis Aeon* debba essere inteso nel senso di una vera e propria identificazione con il Padre, principio generatore del tutto, o se diversamente il nesso ne designi la semplice dimensione spaziale, non è dato immediatamente perspicuo.

⁵³⁷ Vd. H. JONAS 2002, p. 72 «soltanto perdendo il suo stato di totalità, divenendo particolarizzato e nello stesso tempo demonizzato, il concetto “mondo” poté ammettere una pluralità. Si potrebbe anche dire che “mondo” denota un collettivo piuttosto che un'unità, una famiglia demoniaca piuttosto che una sola entità».

⁵³⁸ Vd. anche Iren. *Haer.* 1, 30, 11 (SCh 264, p. 378, 200-205)

horum igitur unusquisque glorificans suum Patrem et Deum, Sophiam et ipsam per eos multa locutam esse de Primo Homine et incorruptibili Aeone et de illo Christo, qui sit sursum, dicunt, praemonentem et rememorantem homines in incorruptibile lumen et in Primum Hominem et in descensionem Christi.

Parrebbe forse preferibile una soluzione che sia comprensiva dei due aspetti, tenendo anche conto del fatto che, nel contesto della notizia sugli Ofiti, le altre ricorrenze dell'espressione *in corruptibilis Aeon*⁵³⁹ non contribuiscono a chiarire il problema, per quanto taluni rimandi sembrerebbero suggerire che *Aeon* (*in corruptibile lumen*)⁵⁴⁰ possa essere piegato ad indicare il principio trascendente nella sua **oujsia**, più che nella dimensione spaziale⁵⁴¹.

Relativamente invece agli eoni intesi quali dimensione spaziale ben definita, circoscritta e circoscrivibile, il sostantivo spesso designa, al plurale, l'insieme

⁵³⁹ Cfr. Iren. *Haer.* 1, 30, 13 (SCh 264, p. 382, 239-243)

in quibus irascentes Principes et Patrem Iesu, operatos ad occidendum eum: et in eo cum adduceretur, ipsum quidem Christum cum Sophia abstitisse in in corruptibilem Aeonem dicunt; Iesum autem crucifixum,

nonché Iren. *Haer.* 1, 30, 14 (SCh 264, p. 382, 254-259)

confirmare autem volunt descensionem Christi et ascensionem ex eo quod neque ante baptismum neque post resurrectionem a mortuis aliquid magni fecisse Iesum dicant discipuli, ignorant adunitum esse Iesum Cristo, et in corruptibilem Aeonem hebdomadi.

⁵⁴⁰ Vd. *supra*, p. 77.

⁵⁴¹ Il principio assoluto viene presentato, in diversi testi di Nag Hammadi, nel suo essere non circoscrivibile (coerentemente, inoltre, con le speculazioni filosofiche sulla trascendenza di Dio in Filone e in Clemente Alessandrino, spesso affini a quelle di matrice medioplatonica che A.J. FESTUGIÈRE 1954, 4, pp. 79-91 ha ritenuto essere risalenti a elaborazioni platoniche sul tema; al proposito si rimanda ai prospetti sinottici in S.R.C. LILLA 1971, pp. 214-226; si vedano inoltre le osservazioni, propriamente relative a *Teach. Silv.* [NHC VII, 4] ma riferibili anche a contesti affini, di W.R. SCHOEDEL 1972, in part. pp. 90-99 e 103-108). Cfr. *Tri. Trac.* 53, 24s.: CGL 1 (NHS 22, p. 197)

«nor is there a place in which he is, or from which he has come forth, / or into which he will go»,

ibid. 54, 18ss.: CGL 1 (NHS 22, p. 197)

«nor can any eye / see him, nor can any body / grasp him, because of his inscrutable greatness / and his incomprehensible depth, / and his immeasurable height, / and his illimitable will»,

Ap. John II 3, 23s.: CGL 2 (NHMS 33, p. 25)

«He is not corporeal [nor] is he incorporeal. / He is not large [nor] is he small».

Che con il termine **aijwn** usato in chiave personificata venga indicato il principio trascendente nella sua **oujsia**, e non nella sua valenza spaziale, risulterebbe preferibile a fronte di *Orig. World* 98, 24ss.: CGL 2 (NHS 21, II, p. 31)

«now the eternal realm (aeon) / of truth has no shadow outside it, for the limitless light is everywhere / within it. But its exterior is shadow, / which has been called by the name darkness»,

ove viene ribadita l'equazione Eone = luce (l'identificazione del principio trascendente con la luce, oltre ad essere elemento caratterizzante della componente iranica del pensiero mandeo, è ben testimoniata anche dai testi di Nag Hammadi: cfr., e. g., *Gos. Eg.* IV 61, 8ss.: CGL 2 [NHS 4, p. 93]

«For this one, Ad[amas], / is [a light] which radiated [from] / [the light; he is] the eye of the [light]»).

degli spazi che si frappongono tra il primo Eone e l'ultimo (solitamente la materialità terrena): cfr. Iren. *Haer.* 1, 8, 5 (SCh 264, p. 128-129, 908-917)

ε[ti de; lwannhn ton maqhthn tou Kuriou didaskousi thn prwthn Ogdoada memhnukenai [...]. ajrchn tina upotiqetai to; prwton gennhqen upo; tou Qeou, o) dh; kai; Uibn kai; Monogenh` qeon keklhken, ejh w/ ta; panta ol Pathr proebale spermatikw~. upo; de; toutou fhsi; ton Logon probebl hsqai kai; ejh aujtw/thn ol hn tw n Aijmw n oujsian, h) aujto; u)steron ejnor fwsen ol Logo-

con la possibilità che il processo emanativo degli eoni si configuri secondo una progressione tendenzialmente più geometrica che aritmetica⁵⁴². Esulando da quei casi particolarmente ambigui, in cui il nome stesso dell'eone è fonte di incertezza⁵⁴³, l'elemento che risulta a prima vista immediatamente evidente è la complessità di talune formulazioni, benché ciò non debba stupire considerando che l'ambito gnostico di per se stesso implica una problematicità volta a preservare il carattere elitario di rivelazioni e speculazioni volutamente non divulgabili.

Non è escludibile che gli *aijwne- oi oi* del *Salmo* vadano intesi nell'accezione spaziale del termine, con un possibile riferimento a sette o a tredici eoni. Si tratta tuttavia di una proposta congetturale, per altro fondata su un rimando piuttosto problematico: cfr. Hipp. *Haer.* 5, 7, 20 (GCS 26, p. 83 [PTS 25, p. 147, 103-105])

⁵⁴² Di qui il frequente accoppiamento degli eoni in gruppi di due, sizigie formate secondo varie tipologie (principio maschile-principio maschile, elemento maschile superiore-elemento femminile inferiore etc.) e a loro volta inclini a ulteriori processi generativi: cfr. Epiph. *Haer.* 1, 31, 6, 7-8 (GCS 25, p. 394-395, 12ss.)

touto ouh eij- thn deuteran Ogdoada pemyasa epeise kai; aujthn ehwqhna i aujth/ gamo- ouh ejteleiouto ejh toi- th- Ogdoado- meresin, ehoumenou tou abiou Pneumato- tw/Monw/kai; th- Duado- tw/Tritw/kai; tou Tritou th/iExadi kai; th- Ogdoado- tw/iEbdomw/kai; tou iEbdomou th/Duadi kai; th- iExado- tw/Pemptw/

⁵⁴³ Due esempi su tutti: il nome *Domedon Doxomedon* che compare nel *Vangelo degli Egiziani* (*Gos. Eg.* III 41, 14: CGL 2 (NHS 4, p. 56) «[And] from that place / Domedon Doxomedon came [forth], / [the aeon of] the aeons and the [light] / [of] each one of [their] powers»), e Barbelo, relativamente al quale vd. J.H. SIEBER 1981, pp. 788-795 e S. PÉTREMENT 1984, pp. 136-140.

eje; ol zhtwn euhsei ejn paidi~ apo; ejtwn eptar ekei gar ejn tw/
tessaeskaidekatw/aijwni krubomeno~ faneroumai⁵⁴⁴.

Il senso del testo è oscuro, come sottolineato da Simonetti: «non è chiaro il significato del termine (*scil. aijwn*) in questo passo»⁵⁴⁵. Al di là tuttavia della difficoltà insita nella simbologia proposta dal testo, una parziale conferma relativa al numero di emanazioni eoniche sembrerebbe giungere dalla notizia sugli Ofiti riportata da Ireneo, nella quale viene fatta menzione di un'ebdomade cui si aggiungerebbe un altro eone: vd. Iren. *Haer.* 1, 30, 14 (SCh 264, p. 382, 257-258)

*ignorantes adunitum esse Iesum Christo, et incorruptibilem Aeonem hebdomadi*⁵⁴⁶.

⁵⁴⁴ Cfr. *Gos. Thom.* 33, 6ss.: CGL 2 (NHS 20, I, p. 55)

«Jesus said, “the man old in days will not / hesitate to ask / a small child seven / days old about the place of life, and / he will live. For many who are first will become last, and they will become one and the same”».

Alcuni, come MARCOVICH 1969, pp. 60-65 (a cui rimanda D.R. MACDONALD 1987, p. 45), ritengono che il detto naasseno non possa riferirsi al *logion* 4, bensì a un *logion* non pervenuto. Vd., al riguardo, R.M. GRANT 1959, pp. 170-180, W.R. SCHOEDEL 1960, pp. 225-234, E.M.J.M. CORNÉLIS 1961, pp. 90-91 e, per alcune osservazioni di carattere più generale, J.-É. MÉNARD 1972, pp. 59-73.

⁵⁴⁵ M. SIMONETTI 1999², p. 409, n. 14. Vd. MARCOVICH 1969, p. 62: «The idea of a “little child” of seven days’ seems to be that the newborn is not yet circumcised (which will occur on the eighth day) [...]. The idea of the naassene logion seems to be: the primeval Adam, **olteleio~fiAnqrwpo~**, is always present in man, but he remains hidden in him until the man himself attains to maturity or **teleioth~**. This process begins with 7 years of age and ends at 14: then Adam manifests himself in man». Non del tutto convincente, di contro, l’asserzione di J. MONSERRAT TORRENS 1980, p. 11 secondo cui «la exégese naasena del pasaje del Evangelio de Tomás no tiene nada que ver con el logos estoico [...], sino con el semen divino simbolizado por el semen humano» (con rif. a M. SIMONETTI 1999², p. 409, n. 15).

⁵⁴⁶ Dal punto di vista numerico lo schema verrebbe a configurarsi in 7+1. In relazione invece alla notizia sui Naasseni di Hipp. *Haer.* 5, 7, 20 figurano 13 eoni, cui si deve aggiungere un eone, quello cioè in cui Cristo si renderà manifesto: pertanto 13+1 = 7x2, a possibile conforto della presenza, nel sistema naasseno, di una doppia ebdomade (cfr. la triplice ogdoade cui si fa riferimento nel *Vangelo degli Egiziani* in CGL 2 [NHS 4, p. 58-62]). Quanto alla presenza di Cristo come quattordicesimo Eone si ricordi che, alla luce di quegli «strong Christian feelings of the Naassenes» di cui parla MARCOVICH 1988 c, p. 88, Gesù viene definito **makarion aijwna aijwnwn** proprio nella notizia riportata da Ippolito sui Naasseni (Hipp. *Haer.* 5, 8, 45): cfr H.D. BETZ 1986, p. 77: «O Master of all, Aion of Aions!».

Credo sia poco opportuno, tuttavia, soffermarsi eccessivamente sulla definizione del numero di eoni presenti nel *Salmo*, per due ragioni:

- la risoluzione del problema non è affatto agevole o, meglio, altamente improbabile sulla scorta delle informazioni di cui si è in possesso; troppe, e troppo radicali, sono le differenze tra i vari sistemi gnostici relativamente alla composizione delle singole strutture cosmologiche.

- la precisazione del numero degli eoni, relativamente al testo, è del tutto accessoria e per nulla funzionale alla comprensione del v. 21. Sotto questo aspetto risulta di gran lunga più efficace, per indicare la moltitudine di cieli e di sfere che il Redentore si appresta ad attraversare prima di giungere nella materialità terrena⁵⁴⁷, l'uso dell'aggettivo *oio-* al plurale: l'indeterminatezza che il termine evoca è più suggestiva rispetto a iperboliche precisazioni numeriche (cfr. i 365 cieli di *Pistis Sophia!*), e rimanda implicitamente alla sfera dell'indefinibile.

Ciò che viene qui presentato è un Redentore che, consapevole della misera condizione dell'anima nel mondo, sa che dovrà attraversare, per quanti essi siano, “tutti gli eoni”; per quanto non espressamente specificato, «è da intendersi che la funzione di queste forze che si frappongono è ostile e ostruttiva: con la distesa

⁵⁴⁷ Il tema dell'attraversamento degli spazi, dei cieli o delle sfere, che si frappongono fra il mondo della perfezione e quello della materia, è di frequente sviluppato nella descrizione delle dinamiche interessanti l'ascesa dell'anima o del Redentore verso la ricomposizione pleromatica (oppure la discesa del Redentore verso le realtà maggiormente depotenziate), spesso anticipate dal racconto di esperienze estatico-preconizzanti incentrate sulla separazione dal corpo della mente che, in questo modo, precorre l'anabasi della *yuchv* verso il mondo divino a cui essa appartiene (cfr. G. FILORAMO 1990, pp. 77-80). Che la speculazione gnostica possa poggiare, sotto questo particolare aspetto, sulla ripresa di motivi platonici affini (cfr. Plat. *Symp.* 210a-212a), è dato che trova riscontro, e. g., tanto in *Marsanes* 2, 12-4, 25 quanto in *Parafr. Shem* 1, 14-41, 21-30, dove «this ecstatic scene conforms closely to the general framework of apocalyptic literature, particularly apocalypses which describe a rapture into heaven such as Slavonic Enoch» (F. WISSE 1970, p. 130) o l'*Apocalisse di Paolo* (NHC V, 2). Per ulteriori possibilità di raffronto e di possibile influenza platonizzante, vd. J.D. TURNER 1980, pp. 341-346 e B.A. PEARSON 1990 d, pp. 158-162. Cfr., inoltre, le osservazioni di G. GNOLI 1965, pp. 105-117 e 1970, p. 287, in riferimento allo stato di *maga* nello zoroastrismo arcaico.

spaziale esse simbolizzano nello stesso tempo il potere antidivino e imprigionante di questo mondo»⁵⁴⁸.

Se, com'è presumibile, il termine *sfragide-* indica, oltre al rimando ai “sigilli” dei sacramenti che il Redentore reca con sé per gli spirituali, anche un formulario magico atto a contrastare eventuali azioni ostruzionistiche⁵⁴⁹, allora sarebbe presumibile pensare che vincere la resistenza di quegli Eoni «è lo stesso che attraversarli, e aprirsi un passaggio attraverso i loro confini ne spezza al tempo stesso il potere e compie la liberazione dalla magia della loro sfera»⁵⁵⁰.

Come intendere dunque gli *aijwne-* nel *Salmo* naasseno? In senso temporale o in quello spaziale? I commentatori paiono sostanzialmente concordi nell'accordare la loro preferenza a questa seconda accezione⁵⁵¹: anche in questo caso, tuttavia, una corretta interpretazione in chiave naassena non implica necessariamente l'esclusione di quegli aspetti che possano sembrare secondari.

È presumibile che, nonostante la varietà delle accezioni, il termine dovesse essere immediatamente evocativo dei diversi aspetti significativo-simbolici (spazio-temporali in questo caso) in esso insiti⁵⁵². Giova dunque intendere gli *aijwne-* del v. 21 per le implicazioni sia temporali che spaziali del termine: il Redentore Gesù si appresta ad un viaggio che non si esaurisce nella semplice dimensione spaziale dell'attraversamento di entità personificate, ma che si gioca anche nel dato temporale, il quale è estraneo a ciò che la perfezione pleromatica comporta. Gesù è costretto non solo a passare da ciò che è *apeiro-* a ciò che è spazialmente e depotenziatamente circoscritto, ma anche da ciò che è *aprono-* a ciò che è temporalmente e negativamente finito.

⁵⁴⁸ H. JONAS 2002, p. 72 in rif. a M. LIDZBARSKI 1925, 433 «la via che dobbiamo percorrere è lunga e senza termine», e 155 «quanto vasti sono i confini di questi mondi di tenebre».

⁵⁴⁹ Vd. G. ROTA 2005, pp. 188-195 in riferimento a *Gos. Mary* 16, 1-20: CGL 3 (NHS 11, p. 465); *I Apoc. Jas.* 33, 2-28 e 34, 15-20: CGL 3 (NHS 11, pp. 85-89); *Apoc. Paul* 23, 1ss.: CGL 3 (NHS 11, pp. 59 e 61); *Gos. Thom.* 41, 31ss.: CGL 2 (NHS 20, I, p. 73); *1 Jeu* 33-38 (NHS 13, pp. 83-87); *2 Jeu* 45-48 (NHS 13, pp. 105-115); *Ap. John* II 31, 14ss.: CGL 2 (NHMS 33, p. 173). Cfr. *supra*, *ad loc.*

⁵⁵⁰ H. JONAS 2002, p. 73.

⁵⁵¹ Fra tutti vd. T. WOLBERGS 1971, p. 56, B. HERZHOFF 1973, pp. 118-119, M. SIMONETTI 1999², p. 418, n. 80, M. MARCOVICH 1988 c, p. 84.

⁵⁵² Cfr. A. KEHL 1972, p. 99.

vv. 22-23 musthria panta d'ajoiw, / morfa~ de;qewn epideiaw. I vv. 22-23 sono centrali per la comprensione della parte finale del *Salmo*, suggestivo *trait d'union* fra la prima e la seconda sezione dell'invocazione di Gesù al Padre inaugurata dal v. 19. Se i vv. 20-21 risultano relativi ad un ostacolo tangibile che il **swthr** si accinge ad affrontare - vale a dire la **katabasi**- attraverso le molteplici sfere che si frappongono tra l'unicità pleromatica e la degradazione terrena -, il v. 22 segna il passaggio a un quadro sostanzialmente diverso: la missione divina del Redentore comporta non più una dimensione trascendente, bensì la concretezza materiale del mondo.

Per il v. 22 **P** ha **dianoiw**, corretto da Miller in **d'ajoiw**; l'emendazione è accolta, con l'eccezione di Duncker-Schneidewin⁵⁵³, dagli editori successivi.

In riferimento ai **musthria panta** del v. 22 - e in linea con le osservazioni di Kehl⁵⁵⁴ -, Marcovich pensa a oggetti fisici, «probably, a concrete thing: a secret password, sign or symbol, different for each one of the archons (aeons)»⁵⁵⁵, interpretazione a nostro avviso non del tutto soddisfacente. A conforto della propria proposta, egli rimanda a Orig. Cels. 6, 31 (SCh 147, pp. 254-258)

Su; de; kruptomenwn musthriwn uibu kai; patro~ a]rcwn nuktofah~ deutere law; kai; prwte despota qanatou [...]

e a Hipp. *Haer.* 5, 9, 22 (GCS 26, p. 102 [PTS 25, p. 170, 123-125])

kai; ejsmen ejx apantwn ajqrwpwn hmei~ Cristianoi; monoi, ejn th/trith/pul h/ ajpartizonte~ to; musthrion.

⁵⁵³ L. DUNCKER, F. G. SCHNEIDEWIN 1859, p. 176.

⁵⁵⁴ A. KEHL 1972, pp. 99-100. Cfr. T. WOLBERGS 1971, p. 56.

⁵⁵⁵ M. MARCOVICH 1988 c, p. 85.

Nel primo caso – e dalla lettura integrale di Orig. *Cels.* 6, 31 –, **musthrion** figura, al genitivo plurale, unicamente nell'*excerptum* sopra riportato, e non è chiaro in che modo il passo sia in grado di chiarire l'esegesi di Marcovich in riferimento ai **musthria** del *Salmo*. A ciò si aggiunga che gli oggetti fisici di cui parla il commentatore vengono designati, nel testo origeniano in questione, non con il termine **musthrion**, bensì con **symbolon** (quattro occorrenze). In relazione a Hipp. *Haer.* 5, 9, 22 - indipendentemente dalla perspicua importanza dell'asserzione naassena ivi esplicitata⁵⁵⁶ - il rimando suggerito da Marcovich non sembra confortare circa l'interpretazione dei **musthria** quali «secret password, sign or symbol, different for each one of the archons».

Ritengo preferibile al proposito una lettura sinottica del *Salmo* e della *Predica dei Naasseni*, tipico esempio, quest'ultima, del processo di riduzione operato dagli gnostici su taluni miti orientali e greci, ricondotti al modello unico dell'Uomo primigenio decaduto e successivamente ricongiunto al mondo divino di sua provenienza. È il caso, *e. g.*, di Hipp. *Haer.* 5, 8, 39-40, da cui emergono con una certa evidenza le capacità naassene di riqualificazione, in chiave gnostica, di taluni aspetti della ritualità e della simbologia misterica. La spiga verde mietuta (**cloero- stacu- teqerismeno-**), uno dei segni utilizzati dagli iniziati per riconoscersi nell'ambito della comunità misterica e che - come ricorda Scarpi⁵⁵⁷ - nel culto eleusino poteva forse essere evocativa del mondo agrario e del momento critico del raccolto, viene reinterpretata dall'autore di *PN* come uno dei tanti simboli sotto cui si celerebbe il **teleio- ahqrwpo-** naasseno. Lo stesso dicasi anche per il riutilizzo dell'oscura formula misterica eleusina **ue kue**, ineffabile **musthrion** nel quale si nasconderebbe, secondo quanto riportato da Hipp. *Haer.* 5, 7, 33-34, Cristo, che da Logos non caratterizzato assume la figura di Figlio dell'Uomo.

⁵⁵⁶ Cfr. *infra*, pp. 231s.

⁵⁵⁷ P. SCARPI 2000, I, p. 524.

Che i Naasseni si considerassero gli unici depositari della conoscenza dei misteri è elemento oggettivo, specie alla luce di Hipp. *Haer.* 5, 8, 26 (GCS 26, pp. 93-94 [PTS 25, p. 160, 135-141])

tautav eḣsti, fhsiv ta; aḣrhta upo; pantwn legomena musthria, «a) <kai; laloumen> ouk eḣ didaktoi~ aḣqrwpinh~ sofia~ logoi~, a) l' eḣ didaktoi~ pneumatō~, pneumatikoi~ pneumatika; sugkrinonte~. yuciko~ de; aḣqrwpo~ oujdecetai ta; tou pneumatō~ tou qeou: mwria gar aujtwn/eḣstiv. kai; tauta, fhsin, eḣsti; ta; tou pneumatō~ aḣrhta musthria, a)hmei~ iḣs men monoi.

A ciò si aggiunga quanto reso noto da Hipp. *Haer.* 5, 8, 29 (GCS 26, p. 94 [PTS 25, pp. 160-161, 159-160])

oudei~ toutwn twn musthriwn aḣkroath~ gegonen eijmh; monoi <oi> gnwstikoi; teleioi,

ove viene ribadito come la condivisione dei misteri spettasse unicamente agli ‘gnostici perfetti’: l’elitarietà di tale precisazione è espressa attraverso il recupero del lessico misterico, nella misura in cui **teleio-** rimanda a **telethv**. Se infatti gli **gnwstikoi; teleioi** sono coloro i quali, già consustanziali rispetto al principio divino, hanno ricevuto la rivelazione della **gnwsi-** - recuperando così memoria della propria divina **oujsia** -, in ambito misterico, grazie alla **telethv** l’iniziato diviene **telesqeiv** o **tetesmeno-**, partecipi funzionali a caratterizzare colui che, avendo eseguito correttamente il complesso rituale, è stato portato a compimento - e quindi reso perfetto - dal rito stesso⁵⁵⁸.

Nelle celebrazioni misteriche, inoltre, la conoscenza dei **musthria** non poteva che configurarsi come la comprensione e la condivisione dei **paqh** degli dèi, la cui rappresentazione all’interno del dramma culturale trovava giustificazione tanto nella reiterabilità rituale quanto in una prospettiva catartico-salvifica rinnovabile.

⁵⁵⁸ Vd. P. SCARPI 2000, I, pp. XVI-XVII. Cfr. *infra*, p. 203s., n. 573.

Similmente, il nucleo centrale del *Salmo* può essere letto quale suggestiva rassegna di **paḥ**⁵⁵⁹ (della **yuch**), la cui fine è subordinata alla discesa del Redentore che, recando la gnosi – svelando cioè i misteri e i segreti che si celano al di là delle **mor fai; tw n qewn** -, permetta agli spirituali di riacquisire coscienza della favilla divina in loro presente.

Più che oggetti fisici dunque, vale a dire parole d'ordine segrete in grado di spezzare l'ostruzionismo degli arconti, i **musthria panta** del v. 22 andrebbero a mio avviso interpretati come il mistero della presenza del principio divino nel mondo. In questo senso la rivelazione di tale mistero si caratterizza nella dimostrazione del fatto che, al di sotto del velo rappresentato dalla pluralità delle forme degli dèi, si cela in realtà sempre e soltanto lo stesso elemento divino, diversamente chiamato a seconda delle culture, dei popoli e delle tipologie rituali: il principio divino naasseno.

Conformemente alla propria lettura dei **musthria panta** come oggetti fisici, Marcovich intende le **mor fai; tw n qewn** di v. 23 come «“the shape (form) of each one of the aeons”. Such as lion, bull, serpent, eagle, bear, dog, ass [...]»⁵⁶⁰, suggerendo di seguito l'equazione **qeoiv= aijwne-/ajstere-** sulla base di *PGM* 13, 997: Preisendanz II, 129 **omega-**, **mega- Aijw n, qeey (ku)r(io)- Aijw n**. Sebbene tale proposta sia in linea con quanto emerge dagli studi di Wolbergs e Kehl⁵⁶¹ - e risulti giustificabile alla luce di più di un rimando -, continuo a preferire, semmai, una lettura sinottica del *Salmo* e della *Predica dei Naasseni*⁵⁶², in virtù della quale – ritengo colga nel segno Simonetti al riguardo - «mostrare le figure degli dèi non significa altro che rivelare il mistero della forza, dell'elemento divino immanente nel mondo, venerato dai vari popoli con nomi diversi»⁵⁶³ e di cui tratta diffusamente proprio Hipp. *Haer.* 5, 7-9.

⁵⁵⁹ Vd. *infra*, pp. 234.

⁵⁶⁰ M. MARCOVICH 1988 c, p. 85, sulla base di Orig. *Cels.* 6, 30 e 6, 33.

⁵⁶¹ Vd. T. WOLBERGS 1971, pp. 56-57 e A. KEHL 1972, pp. 99-100.

⁵⁶² Vd. *infra*, pp. 235ss.

⁵⁶³ M. SIMONETTI 1999², p. 418, n. 81.

vv. 24-25 **ta; kekrummena th~ agia~ odoou, / gnwsin kaleasa-, pa-radwsw**. La chiusa del *Salmo* si innesta contenutisticamente sulla coppia dei due versi precedenti: Gesù, in procinto di scendere nel *laburinqo~* del mondo, completa la rivelazione al Padre delle dinamiche che interessano l'imminente missione salvifica. L'espressione **ta; kekrummena th~ agia~ odoou** si configura quale contenuto del messaggio redentivo (in questo senso si ricollega ai **musthria** del verso precedente), e quale conoscenza destinata agli spirituali: il Redentore non rivela semplicemente, ma svela, "denominando" (*i. e. kaleasa~*) **gnwsi-**, quei segreti occulti.

Al v. 24 **P** ha un **kai** iniziale, espunto da Lipsius⁵⁶⁴ *metri causa*, mentre Miller suggerisce piuttosto la correzione del trådito **ta;kekrummena** in **ta;kruptavte**.

In antifrasi a **episthmh**, conoscenza genericamente intesa, il sostantivo **gnwsi-** si precisa in chiave appunto gnostica secondo la prospettiva, elitariamente ed esclusivamente circoscrivibile, della conoscenza di Dio⁵⁶⁵, anche quando il sostantivo sia usato in senso assoluto⁵⁶⁶.

Alla base dell'impiego gnostico di **gnwsi-** vi è del resto «un dualismo metafisico che, a differenza del pensiero greco classico, concepisce la divinità non come l'essere immutabile, fondamento e motore del divenire, ma come il principio costituzionalmente estraneo e opposto al mondo sensibile e tale quindi da non poter essere conosciuto attraverso una "reminiscenza" stimolata

⁵⁶⁴ R. A. LIPSIVS, *Gnosticismus*, in *Allgemeine Encyklopädie der Wissenschaften und Künste*, LXXI, 1860, p. 244.

⁵⁶⁵ È presumibile che la speculazione gnostica al riguardo non sia scevra dalla riqualificazione di motivi platonici, cfr., *e. g.*, *Plat. Resp.* 6, 508e, 1-5

touto toinun to; thn aj hqeiān parecon toi- gignwskomenoi- kai; tw/gignwskonti thn dunamin ajpodidon thn tou agaqou ipean faqi eihai: aijtian d'episthmh- ousan kai; aj hqeiā-, wļ gignwskomenh- men dianooi.

⁵⁶⁶ Cfr. R. BULTMANN 1966, col. 472. Sull'uso di **gnwsi-** e di **gnwstikw** tra gli gnostici, vd. H. JONAS 1970, pp. 90ss., U. BIANCHI 1977, pp. 16ss., M. SMITH 1981, pp. 796-807, contributi fondamentalmente incentrati sul dibattito da una parte relativo alla necessità di precisare se vi fossero gruppi che coscientemente si autoconsiderassero gnostici (Smith), dall'altra concernente il tentativo di fissare una tipologia riassumibile nell'utilizzo del sostantivo "gnosticismo".

dall'osservazione dei fenomeni, ma soltanto con un deciso ripudio di ogni conoscenza empirica»⁵⁶⁷.

Se da una parte la **gnwsi-** è conoscenza di Dio, e quindi in quanto tale designa l'oggetto di un processo cognitivo, dall'altra essa si configura come possibilità di partecipazione all'elemento divino stesso, oggetto conoscibile e oggetto condiviso. Per lo gnostico giungere alla conoscenza implica non solo veder svelato il mistero trascendente del cosmo e di chi lo governa, ma anche e soprattutto acquisire la consapevolezza del proprio essere consustanziale rispetto a quel principio divino⁵⁶⁸.

La compresenza del **baptisma** e del dato cognitivo in Clem. *Exc. Thdot.* 78, 2, già anticipata in 78, 1, parrebbe confortare circa la centralità del sigillo battesimale in ambito gnostico⁵⁶⁹ (e di conseguenza dei sacramenti come **sfragide-** imprescindibili, in prospettiva soteriologica, per lo pneumatico), rendendo funzionale la connessione **baptisma-gnwsi-** sì da mostrare l'interazione dei due elementi nel processo salvifico: il battesimo quale dato propedeutico all'accoglimento, da parte dello spirituale, della conoscenza. Ma la suggestione

⁵⁶⁷ R. BULTMANN 1966, coll. 472s.

⁵⁶⁸ Vd. H.C. PUECH 1985, p. 219 «così concepita e definita, la “gnosi” non è pura conoscenza intellettuale o speculativa, che insegni le soluzioni teoriche dei problemi più o meno astratti: essa è rivelazione efficace, che reca con sé la risposta concreta e globale agli interrogativi nati dall'angoscia o dall'inquietudine umana». Cfr. Clem. *Exc. Thdot.* 78, 2 (GCS 17, p. 131, 16-19)

εἰσὶν δε; οὐ τὸ; ἰούτρον μόνον τὸ; εἰς οὐρανὸν, ἀλλὰ; καὶ; ἡ γνῶσις-, τῆς- ἡμῶν, τῆς
γεγονάμενης: ποὺ ἡμῶν, [ἡ] ποὺ ἐξ ἐβλῆ ἡμῶν: ποὺ σπυδόμενης, ποῦ ἐν ἰουτρομῆ: τῆς
γεννησῆς-, τῆς ἀγεννησῆς-.

A.D. NOCK 1936, p. 609 ha proposto, al riguardo, un confronto con Porph. *Abst.* 1, 27, 1
πρῶτον μὲν τοῖς ἰστέον ἡμῶν οὐ πάντες; τῶν βίωσιν ἀπὸ τῶν ἀπὸ τῶν οὐλοῦσιν
παραινέσιν οἰσεῖ: οὐτε γὰρ τοῖς- ταῦ- βαναύσοις- τεχνά- μετέμενοις-,
οὐτ' ἀπὸ τῆς- σωματικῆς, οὐ στρατιωτικῆς- [...] οὐ τοῖς- τῶν πραγμάτων βίωσιν
ἐπινοημένοις-: ἀπὸ τῶν οὐλοῦσιν/δε; ἡ λογισμῶν/τῆς- τε εἰσὶ καὶ; ποῦ ἐν ἡμῶν ποῖς τε
σπευδεῖν οἴμεθα,

«take the Valentinian definition of the content of Gnosis, “Who we were, what we have become; where we were, or where we were placed; whither we hasten, from what place we are being redeemed; what is birth, what is rebirth.” Subtract the concept of rebirth and the vigorous **ἐξ ἐβλῆ ἡμῶν**, and put the onus of redemption on the individual and you have something indistinguishable from Porphyry's contrast between men in ordinary occupations and a man who has reasoned out who he is and whence he has come and whither he should speed».

⁵⁶⁹ Cfr. Clem. *Exc. Thdot.* 80, 3 (in rif. a *1 Cor.* 15, 49); 83; 86, 2 (in riferimento a *Gal.* 6, 17). Vd. F.M.M. SAGNARD 1947, pp. 234ss.; G. ROTA 2005, pp. 191-194. Cfr. *supra*, pp. 182ss.

di Clem. *Exc. Thdot.* 78, 1-2 consiste anche nella sua capacità di sintesi intorno alla natura del messaggio gnostico: il neofita, cui viene amministrato il battesimo e che riceve successivamente la gnosi, diviene cosciente della propria “storia” passata e futura nella rivelazione della favilla pneumatica, precipitata nel *swma* dalla perfezione pleromatica, a cui aspira a tornare mediante l’*ajagennhsi-* spirituale⁵⁷⁰.

Lo gnostico pertanto, una volta acquisita la *gnwsi-* rivelata dal *swthr*, recupera coscienza di sé, trovando risposta a quelle domande destinate a rimanere sospese per chi non sia connaturalmente proteso alla salvezza e alla ricomposizione⁵⁷¹. È nella contingenza della materialità terrena che si gioca la concretezza della *gnwsi-*: conoscere significa prima di tutto distaccarsi fattivamente dall’angoscia e dal dolore dell’*hic et nunc*, secondo quella prospettiva transitoria del dato cognitivo esplicitata nel *dum corpore utitur* di Macr. *Somn.* 1, 8, 1⁵⁷². Il campo è totalmente sgombro da prospettive apocatastatiche generalizzabili, in virtù di una chiave di lettura elitaria che crea distinzioni nette, indipendentemente dal fatto che esse siano esplicitate o meno: l’*ejgw; oitla ejnauton, kai; ginwskw oqen eijni;* di Iren. *Haer.* 1, 21, 5 (SCh 264, p. 306, 10-11) è spiegabile, anche se in ambito ermetico, in sinossi con *Corp. Herm.* 4, 4 (ed. A.J. Festugière I 50, 11ss.)

⁵⁷⁰ Cfr. *Ep. Pet. Phil.* 134, 23ss.: CGL 4 (NHS 31, p. 239)

«How are / we detained in this dwelling place? [...] / How did we come to this place? And: in what manner shall we depart? [...] How do we have / [the] authority of boldness? [...] / Why do the powers fight against us?».

⁵⁷¹ Cfr. *act. Thom.* 15, 12-13

[...] *ajl la; upodeixa- moi zhthsai ejnauton kai; gnwnai tiv hpmn kai; tiv kai; pw- uparcw nun, ifa pal in genwmai o)hpmn.*

La prospettiva soteriologica è qui enucleata in modo del tutto simile al *Salmo*: come in quest’ultimo il Redentore è costretto alla discesa nel mondo perché conscio della prostrazione dell’elemento divino decaduto, così in *act. Thom.* il Salvatore agisce concretamente svelando all’apostolo i *musthria* concernenti la natura dell’*ousia* di quest’ultimo. L’acquisizione della coscienza del *tiv hpmn*, cui fa da contrappunto la consapevolezza del *pw- uparcw nun*, è *instrumentum* che garantisce il recupero paligenetico della natura dello spirituale detenuta prima della prostrante chiusura nel corpo.

⁵⁷² Vd. *infra*, n. 573.

h] pisteuouosa o]ti ajeleu]sh/ pro; ton katapemyanta ton krathra, h] gnwrizousa epi; tiv gegona-. o]soi men ouh sunhkan tou khrugmato~ kai; ebaptisanto tou noou, ou]toi metescon th~ gnwsew~ kai; teleioi egenonto a]hqrwpoi, ton noun dexamenoi: o]soi de; h]marton tou khrugmato~, ou]toi men oil logikoiv ton noun mh; proseilhfote~, agnoounte~ epi; tiv gegonasin kai; upo; tinwn,

dove a colui che riacquista consapevolezza della propria natura si contrappone la differenziazione fra chi è divenuto **teleio**⁵⁷³ e chi, invece, ignora per quale motivo sia nato e da chi sia stato creato.

⁵⁷³ Il raggiungimento della perfezione è qui presentato come risultante dell'azione congiunta **baptisma-gnwsis**- (forse evocativo – come si è detto [cfr. *supra*, pp. 182ss.] - di rituali misterici incentrati, anche, sul dato acquatico [vd., *e. g.*, M. ELIADE 1999, pp. 169-194; J.P. VERNANT 2003, p. 59]), presumibilmente sulla base di un processo iniziatico a seguito del quale coloro a cui il **khrugma** è rivolto acquistano coscienza circa la propria origine: pur se in chiave ermetica cfr. *Macr. Somn.* 1, 8, 1

animarum originem manare de caelo inter recte philosophantes indubitatae constat esse sententiae: et animae, dum corpore utitur, haec est perfecta sapientia ut, unde orta sit, de quo fonte venerit, recognoscat

e 1, 9, 3

homini autem, ut diximus, una est agnitio sui, si originis natalisque principii exordia prima respexit.

Sulla possibile influenza misterica del concetto di **telethv** in ambito naasseno, vd. G. ROTA 2004, 116ss. e 2005, 193s. Relativamente alla presenza di rituali iniziatici nella gnosi, vd., *e. g.*, M. SCOPELLO 1978, p. 94: «la tentative de donner une reponse à la question de toute Gnose, - où étions-nous, où allons-nous -, selon la formule fameuse de l'Extrait de Théodote 78, a sans doute amené l'insertion du rituel d'intronisation dans ces deux textes de Nag Hammadi» (in riferimento a *Treat. Soul* 134, 19-24 e *Auth. Teach.* 32, 4-8; si veda inoltre il prospetto sinottico proposto dalla studiosa [p. 93] e relativo alle fasi salienti del rituale “ideale”, che prevederebbe, in ultima sede, la «participation aux mystères») e, più recentemente, lo studio di A.D. DECONICK 2001, pp. 225-261 in relazione al *Vangelo di Filippo*. Cfr., *supra*, pp. 197s. La tripartizione dell'*Elenchos* fornita da Ippolito in *Haer.* 10, 6, 1 (PTS 25, p. 380, 1-4), nonché la menzione al contenuto dei perduti libri 2 e 3 in *Haer.* 1, *Prooem.* 8 (PTS 25, p. 56, 50-53)

aj]l' estin autoi~ (sc. toi~ a]retikoi~) ta; doxazomena <thn> archn men ek th- iEl]hnwn sofia~ labonta, ek dogmatwn filosofoumenwn kai; musthriwn epikeceirhmenwn kai; aj]strol ogwn r]mbomenwn,

parrebbe inoltre suggerire la trattazione, da parte dell'autore, di temi misterici: vd. M. MARCOVICH, PTS 25, p. 5: «Most probably, they (*sc.* books 2 and 3) dealt with Hellenistic and Near Eastern mystery cults»; E. NORELLI 1995, I, pp. 344s.: «Una prima parte, costituita dai primi quattro libri, espone dapprima i vari sistemi filosofici greci (primo libro), poi i culti e i misteri (nei perduti libri II e III), infine l'astrologia e la magia (libro IV)» [la trattazione di temi astrologici ricorre anche in taluni *excerpta* dei libri pervenuti: «la percezione del potere del destino cosmico appare assolutamente decisiva e pressoché totalizzante presso i Perati, di cui Ippolito riferisce le dottrine sottolineando le connessioni numerose e strutturali di esse con i

La conoscenza agisce quindi in questa direzione operando da *discrimen* fra i *teleioi aḥqrwpoi*, consapevoli della divinità della propria *oujsia*, e - per parafrasare *Corp. Herm.* 4, 4 - i *logikoivche* ignorano perché e da chi siano nati: conoscenza dei misteri, dunque, conoscenza dell'uomo e di Dio.

Se nella riqualificazione di *Io.* 3, 5 e *Ier.* 17, 9 la gnosi naassena parrebbe prospettare una sorta di distinzione fra una *gnwsi-* parziale e una *gnwsi-* completa⁵⁷⁴, siffatta distinzione sembrerebbe valere piuttosto a livello speculativo: solitamente alla *gnwsi-* non viene affiancata una seconda tipologia cognitiva, più o meno perfetta in relazione all'oggetto conosciuto, bensì antitetivamente il proprio opposto, vale a dire l'*agnoia*.

Illuminante al proposito *Iren. Haer.* 1, 21, 4 (SCh 264, p. 303-304, 930-941)

ei hai de; thn teleian apolutrwsin aujthn thn epignwsin tou ajrrhtou Megeuou~: ap'agnoia~ gar usterhmatou~ kai; paruou~ gegonotwn, dia; gnwsew~ kataluesqai pasan thn ek th~ agnoia~ sustasin, wst'ei hai thn gnwsin apolutrwsin tou eḥdon ajqrwpou. kai; mh te swmatikhn uparcein aujthn, fqarton gar to; swma, mh te yucikhn, epei; kai; hJ yuch; ek usterhmatou~ ejsti kai; tou pneumatou~ wšper oijkhthrion: pneumatikhn ouh dein kai; thn lutrwsin uparcein. lutrousqai gar dia; gnwsew~ ton ešw

postulati propri dell'astrologia» (G. SFAMENI GASPARRO 1998 b, p. 118)]. La compresenza del dato misteriosofico e della fruizione di talune particolari dottrine destinata a chi avesse compiuto un percorso rientrante nella tipologia iniziatica trova supporto, inoltre, già in Platone, in cui il connubio tra *telethve* "conoscenza teologica" è presentato attraverso l'utilizzo di un lessico che a buon diritto potrebbe essere definito misterico: cfr., e. g., quanto riferito in *Symp.* 210a, *Phaedr.* 250b, *Theaet.* 155e, oppure l'allusione di *Phaedr.* 250e al doppio grado di iniziazione eleusino insito nell'*epopteia* (cfr. Philoch. *FgrHist* 328 F 69-70; vd., al riguardo, P. SCARPI 2000, I, p. xxi). Non molto diversamente le dinamiche ritualistiche dell'iniziazione cristiana prevedevano, fra l'altro, il riuso di certa terminologia misterica, pur se necessariamente "piegata" a finalità altre: «anche se veniva utilizzato il vocabolario misterico (*mysterion*, *myesis*, *teleté*), non si trattava di essere iniziati ai misteri quanto piuttosto di essere iniziati, attraverso i misteri, alla realtà che scopre la fede» (A. HOUSSIAU 1989, p. 213).

⁵⁷⁴ Cfr. *Hipp. Haer.* 5, 8, 37-38 (GCS 26, p. 96 [PTS 25, p. 162-163, 201-206])

egnw gar, fhsiy kai; leremia~ ton teleion aḥqrwpon, ton ajagennwmenon «ek uḑato~ kai; pneumatou~», ouj sarkikon. aujton goun ol leremia~ el'ege: «aḥqrwpo~ ejsti kai; tiv gnwsetai aujton;» ouḑw~, fhsin, ejsti; panu baqei'a kai; duskatal hpto~ hJ tou teleiou ajqrwpou gnwsi~. «ajrch; gar», fhsiy «teleiwsew~ gnwsi~ ajqrwpou, qeou de; gnwsi~ ajhrtismen h teleiwsi~».

αἰσχροῦ τῶν πνευματικῶν καὶ ἀρκεῖσαι αὐτοῦ· τῆ/ τῶν οὐρανῶν ἐπίγνωσις
καὶ ταύτην εἶσαι ἰουτρῶσιν αἰ/ ἡγή,

da cui si potrebbe dedurre che:

- la **gnōsi-** è **apolutrōsi- teleia**, redenzione perfetta conseguente alla conoscenza della trascendenza;

- la **gnōsi-** determina, in chiave soteriologica, l'eliminazione di quanto sia derivato dall' **agnoia**: il referente unico è, sotto tale aspetto, colui che è qui definito **olethron aīqrowpō-**;

- l'essenza della **gnōsi-**, per quanto essa comunque rappresenti un *instrumentum* concreto per l'uomo interiore, non è né corporea né psichica, bensì pneumatica.

Sembrerebbe dunque inevitabile concordare con Marcovich⁵⁷⁵, allorché egli sostiene che nel *Salmo* la rivelazione dei misteri (**musthria panta d'ajoiōw**), il disvelamento delle forme degli dèi (**morfaī te qewn epideiōw**) e la manifestazione dei segreti della santa via⁵⁷⁶ (**ta; kekrummena th- ajia- odou**) risultino appannaggio esclusivo degli pneumatici: in questo modo, parafrasando Marcovich, l'**ajia odou** si configurerebbe quale «**h/ th- Yuch- kai; twn pneumatikōn aīhodo-**» (qui Marcovich coglie bene, a nostro avviso, la suggestione del v. 24), concretizzazione dell'ascesa dell'anima e degli pneumatici all'unicità perfetta del **prwtotoko- nou-**.

Tenderei invece a ribadire la mia perplessità circa l'interpretazione letterale, concreta - ipotizzata non solo da Marcovich e già discussa - delle **sfragide-**, dei **musthria** e delle **morfaī; twn qewn** (**sfragide-**, 'formule magiche'⁵⁷⁷; **musthria**,

⁵⁷⁵ M. MARCOVICH 1988 c, p. 85.

⁵⁷⁶ In riferimento a quelli che A.J. FESTUGIÈRE 1950, p. 78 definisce «des moyens de remonter à Dieu et du mode de cette remontée», vd., a proposito di affinità e differenze fra il concetto di gnosi "ellenistico" e quello qumranita, W.D. DAVIES 1953, pp. 131ss. (ripreso da H. RINGGREN 1970, p. 382).

⁵⁷⁷ Vd. *supra*, *ad loc.*

‘parole-chiave’⁵⁷⁸; **mor fai; twñ qewn**, ‘simboli animali’ che rappresentano ciascun eone⁵⁷⁹): se la **gnwsi-** di cui parla il *Salmo* comprende in sé tutti quegli elementi occulti (*i. e. ta; kekrummena*) di cui si è detto, tanto da costituire la «santa via» per gli spirituali, parrebbe più probabile che il riferimento sia ad una conoscenza più vasta e generale, una gnosi che risulta nei suoi contorni comprensibile sulla base, *e. g.*, di Clem. *Exc. Thdot.* 78, 2 e di Iren. *Haer.* 1, 21, 4.

Se, inoltre, da una parte la **gnwsi-** risulta strettamente legata all’esperienza della rivelazione (cfr. **ajoi kw, epidei kw, paradwsw**), di modo che «la ricezione della verità, sia attraverso la dottrina sacra e segreta o per mezzo di una illuminazione interiore, sostituisce l’argomento razionale e teorico, dall’altra parte, poiché riguarda i segreti della salvezza, la conoscenza non è soltanto un’informazione teoretica su alcune realtà, ma ha essa stessa, in quanto rappresenta una modificazione della condizione umana, la funzione di attuare la salvezza»⁵⁸⁰.

⁵⁷⁸ Vd. *supra, ad loc.*; a ciò si aggiunga inoltre che l’equivalenza fra **gnwsi-** e conoscenza dei misteri è similmente delineato nella concezione clementina della *gnosis* come essa si profila sulla scorta della rilettura e dell’interpretazione di **musthriion** nelle ricorrenze dei Sinottici. Del resto, talune affermazioni del pur ortodosso Clemente Alessandrino (vd., *e. g.*, *Str.* 6, 129, 4) andrebbero contestualizzate entro il complesso e multiforme *milieu* culturale egiziano a cavallo tra I e II sec., caratterizzato dalla confluenza di influssi diversi (gnosticismo cristiano e non, platonismo, speculazione ebraico-alessandrina), ma non per questo non convergenti (vd., al riguardo, S.R.C. LILLA 1971, pp.142ss.). Sotto tale aspetto «the secret character of the doctrines of *gnosis* explains why Clement often calls them **musthria**, represents the study and apprehension of them as a process of initiation (**mueisqai**), and considers those who have attained the knowledge of the higher truth as **mustai** [...]. The idea that the highest doctrines (namely the doctrines concerning the highest divinity, the origin of the world and of man, and the destiny of the human soul after the death of the body) represent a *secretum arcanum* which can be revealed only to very few initiated is characteristic of the Jewish-Alexandrine philosophy, of Middle Platonism, of Neoplatonism, and also of the heretical Christian Gnosticism which Clement knew well and which in some sense he wanted to emulate» (S.R.C. LILLA 1971, pp. 146-48).

⁵⁷⁹ Vd. *supra, ad loc.*

⁵⁸⁰ H. JONAS 2002, p. 55.

Naa~, LA GNOSI NAASSENSA E IL SERPENTE

La scarsità delle notizie storiche disponibili intorno alla scuola naassena rientra nella prassi generalizzabile, in seno a diversi gruppi gnostici elitariamente concepiti, di non divulgare informazioni relative ad insegnamenti la cui diffusione non doveva essere ispirata a un criterio universalistico di condivisione, bensì a una precisa volontà di mantenere segreto l'oggetto di rivelazioni particolari.

Se a un certo punto l'omologazione al *modus operandi* greco-romano portò, anche nel caso di talune correnti gnostiche, all'introduzione del *nomen auctoris*⁵⁸¹, sì che potesse essere rivendicata la paternità di un insegnamento, tuttavia il tempo, la diffusione limitata di opere di per sé destinate a una fruizione circoscritta, la volontà di un anonimato strenuamente perseguito, talora la prudenza stessa di alcuni eresiologi⁵⁸², impedirono la diffusione di tale prassi.

Se, come ricorda Smith⁵⁸³, la coscienza di una ripartizione fra scuole di pensiero gnostico, nel senso cioè di gruppi ben delineati, poté anche sorgere a partire da quegli apologisti i quali, nell'esigenza di trattare e confutare certi sistemi, scelsero di chiamare alcuni Valentiniani, altri Basilidiani, altri Carpocraziani e così via (talvolta, forse, con alcuni fraintendimenti⁵⁸⁴), ciò non è sufficiente a far dubitare della validità di quelle testimonianze patristiche la cui

⁵⁸¹ Fra gli altri, Valentino.

⁵⁸² Ippolito ricorda di aver esposto, nel corso di una trattazione precedente all'*Elenchos*, le dottrine degli eretici *metriw-*, *ouj kata; lepton* e *adromerw-*, in quanto *mh; [ah] aqion hghsameni ta; arrho aujtw ei; fw- abein* (Hipp. *Haer.* 1, *Proem.* 1 [PTS 25, p. 54, 6-7]).

⁵⁸³ Cfr. M. SMITH 1981, pp. 796-807. Vd. anche, e più di recente, G. CASADIO 1997, p. 22.

⁵⁸⁴ Il riferimento è qui alla possibilità che, nel caso dei Cainiti, l'esistenza della setta sia stata la risultante di speculazioni eresiologiche di matrice cristiana, ipotesi ventilata, seppur forse troppo perentoriamente, da B.A. PEARSON 1990 b, p. 105: «there never was any such thing as a particular Cainite sect of gnostics. There were, instead, varieties of Gnostic heretics who could, from time to time, be labeled generically as Cainites, according to a well-established topos in early Judaism and Christianity. The Cainite system of *gnosis*, delineated as such by the heresiologists, is nothing but a figment of their imagination, an artificial construct».

importanza è stata adombrata solo parzialmente dalla scoperta dei testi di Nag Hammadi⁵⁸⁵.

La tendenza ad accorpare scuole gnostiche sulla base di macrocategorie induce così a parlare in termini di “Ofiti o Naasseni”⁵⁸⁶, quasi che le une rimandino necessariamente alle altre e viceversa, in virtù di elementi comuni anche evidenti. Per quanto tuttavia gruppi quali i Naasseni, gli Ofiti, i Sethiani e i Perati possano presentare affinità di vario genere, non parrebbe tuttavia auspicabile ipotizzare né

⁵⁸⁵ Se non è conseguente che quanto riferito da parte di eresiologi cristiani, in relazione a taluni gruppi gnostici, debba rispondere ad esigenze di assoluta attendibilità (cfr., e. g., la notizia relativa ai Melchisedechiani trädita da Epiph. *Haer.* 1, 55; vd., al riguardo, B.A. PEARSON 1990 a, pp. 187s.), alcune moderne prese di posizione, volte a delegittimare le ripartizioni proposte dai Padri, paiono francamente eccessive (e. g. F. WISSE 1971, p. 219; 1981, p. 570; cfr., *supra*, p. 57, n. 27). Il rinvenimento dei testi di Nag Hammadi non ha, del resto, necessariamente fornito ulteriori risorse a quanti negano l’attendibilità delle “categorizzazioni” in questione, specie a fronte dell’emergere di istanze polemico-eresiologiche di matrice gnostica (vd. B.A. PEARSON 1990 a, pp. 183-193) e indirizzate non solo all’“ortodossia” cristiana (vd., e. g., *Treat. Seth* 59, 22-61, 24; *Apoc. Pet.* 74, 5ss.), ma anche ad altri gruppi cosiddetti gnostici e a quanto da loro sostenuto (vd., e. g., *Melch.* 5, 2-11; *Testim. Truth* 55-74: cfr. G. CASADIO 1997, p. 20, n. 1). Questo dato si rivela di sicura importanza, a testimonianza di un dibattito dottrinale che non dovette necessariamente configurarsi, tra I e II secolo d. C., solo in chiave “ortodossia vs. eresia”, o per lo meno non nel senso in cui si è comunemente avvezzi a considerare, sulla scia della nostra interpretazione dell’opera eresiologica, il termine “eresia” (il riferimento non può che essere al quadro tracciato dalle celebri asserzioni di W. BAUER 1979 (1964²), p. xxii «perhaps – I repeat, *perhaps* – certain manifestations of Christian life that the authors of the church renounce as “heresies” originally had not been such at all, but, at least here and there, were the only form of the new religion - that is, for those regions they were simply “Christianity”». Nonostante il testo di Bauer abbia suscitato, com’è noto, numerose discussioni di cui sarebbe troppo lungo render qui conto [si vedano, e. g., le osservazioni in proposito di B.A. PEARSON 1986, p. 132; 1990 e, pp. 196-198; M. SIMONETTI 1994, pp. 11ss.; K.L. KING 2005 (2003), pp. 110-115], sono convinto che talune sue pagine meriterebbero più attenta rilettura. Si veda anche A.F.J. KLIJN 1986, p. 163 quando ricorda, nel caso specifico in riferimento al Cristianesimo delle origini in Egitto, che «the lines between heterodoxy and orthodoxy, on the one hand, and those between Christianity and Judaism, on the other, are vague»).

⁵⁸⁶ Vd., e. g., J. CARCOPINO 1956, p. 101, n. 16 «Saint Hippolyte a distingué les Ophites, qu’il ne mentionne qu’en passant, et les Naasséniens auxquels il consacre six chapitres de ses *Philos.*, V, 6-11. Mais l’étymologie par le serpent, comune au grec des Ophites et à l’hébreu des Naasséniens le rapproche invinciblement», E. NORELLI 1995, I, p. 263: «Abbiamo accennato agli ofiti (o naasseni)» e P. BRUNS 2006, p. 619 «I N., chiamati anche Ofiti greci». Ma in relazione alla necessità di distinguere fra i due gruppi (cfr. *infra*, pp. 213, n. 603), vd. R. VAN DEN BROEK 2005, p. 820 e, pur su basi che sento di non condividere, M.J. EDWARDS 1996, p. 74 «if we could prove that Naassenes were Ophites, we should be tempted to derive their name from nous [...]. It is, however, difficult to reconcile the cosmologies of the Naassenes and the Ophites».

una interscambiabilità di sorta né tantomeno la possibilità di riunire scuole più o meno omogenee all'interno di un unico sistema.

Se da una parte è innegabile riscontrare la presenza di dati comuni alla base di numerose scuole⁵⁸⁷, dall'altra il tentativo di Jonas e altri⁵⁸⁸ di tratteggiare uno gnosticismo prototipico, differenziatosi quindi in 'varie sottospecie'⁵⁸⁹, comunque sia riconducibili a macrocategorie generali, ha incontrato più di una critica⁵⁹⁰.

Jonas, per esempio, parla di 'sistema ofitico', affermando che «più di una setta gnostica ha derivato il nome dal culto del serpente (Ofiti dal greco *ophis*; Naasseni dall'ebraico *nāhāš* – il gruppo nel suo insieme è chiamato ofitico)»⁵⁹¹.

In realtà il sistema ofitico è macrocategoria non sussistente, a fronte invece dell'attestazione di una spiritualità naassena, ofita, sethiana⁵⁹².

⁵⁸⁷ La caduta verso il basso del principio divino, il dualismo oppositivo Essere supremo vs. demiurgo, il processo salvifico-catartico realizzabile solo ed esclusivamente tramite la diffusione, circoscritta, della *gnwsi-*, etc.

⁵⁸⁸ E. g., U. BIANCHI 1961, pp. 1ss.

⁵⁸⁹ L'impostazione di H. JONAS 2002 procede in questo senso. Cfr., anche, U. BIANCHI 1970 b, pp. 1-27.

⁵⁹⁰ Vd., tra gli altri, M. SMITH 1981, p. 796 «Jonas's attempt to describe an "ideal type" of gnosticism was a failure – the resultant miscarriage had few traits that were common to all systems and itself corresponded to none»; H.J.W. DRIJVERS 1968, p. 329 «The work of Hans Jonas is a good example of this, for on the one hand he thoroughly analyses the Gnostic "Daseinshaltung" in categories such as alienation and nihilism, yet on the other hand he is thereby forced to include Plotinus and Origen among the Gnostics». Ciononostante non ritengo necessario concepire procedimenti generalizzanti quali quello proposto, e. g., da Jonas, come semplificazioni finalizzate a corroborare ora l'una, ora l'altra tesi sull'origine dello gnosticismo, bensì anche come tentativo volto all'individuazione di forme comuni e comuni matrici di determinate tipologie ricorrenti. Per un'interessante rassegna delle "angolazioni" seguite dagli studi sullo gnosticismo nel secolo scorso vd., e. g., G. WIDENGREN 1970, pp. 28-60, U. BIANCHI 1995, pp. 137-149, K.L. KING 2005 (2003), pp. 55ss.; andrebbe inoltre ricordato che in generale la ricerca di tali comuni matrici, platoniche, giudaiche, orientali e così via, ha spesso indirizzato la ricerca sullo gnosticismo a posizioni talora assolutizzanti alcuni influssi, successivamente interpretati come la fonte cui attingere per il rinvenimento delle tanto agognate "origini dello gnosticismo". Come ricorda tuttavia E. LUPIERI 1995, pp. 213s. «individuare nei vari fenomeni gnostici la presenza di elementi giudaici o (medio)platonici non significa che quei vari fenomeni 'derivino' dal giudaismo»: sotto questo aspetto, ritengo che la miglior formulazione della questione continui a essere quella di G. FILORAMO 1983, p. 228: «lo gnosticismo del secondo secolo appare, nella sua variegata realtà, il frutto originale di una pianta ricca di numerosi succhi vitali».

⁵⁹¹ H. JONAS 2002, p. 109.

⁵⁹² Quando, nel corso della presente trattazione, ci si è riferiti a un generico 'gruppo ofitico', non lo si è fatto perché convinti che i vari gruppi fossero, in modo altrettanto generico, talmente omogenei da poter essere trattati e valutati complessivamente, ma per demarcare la

Naasseni, Ofiti e Sethiani condividono, in modo vario e più o meno omogeneo, taluni elementi rilevanti (e. g. la riqualificazione della figura del serpente⁵⁹³, la tipologia della ripartizione dei principî alla base delle rispettive cosmogonie⁵⁹⁴), ma ciò non implica che la spiritualità naassena sia riassumibile in quella ofita⁵⁹⁵ o sethiana.

- Secondo le informazioni fornite da Ippolito, i Naasseni si definivano “gnostici”⁵⁹⁶, cfr. Hipp. *Haer.* 5, 6, 3-4 (GCS 26, p. 78 [PTS 25, p. 141, 15-21])

oil ouh ièrei~ kai; prostatai tou dogmato~ gegenhntai prwtoi <oi>
epiklhqente~ Naasshnoiy th/iEbraiði fwnh/ouftw~ wptomasmenoï: naa~ de; oi
offi~ kaleitai: meta; de; tauta epekaleisan eautou~ gnwstikou~, faskonte-
monoi ta; baqh ginwskain: ek wñ apomerisqente~ polloiv poluscidh` thn
aifresin epoïhsan <ousan> mian, diaforoi~ optomasi ta; aujta; dihgoumenoi,
w~ diel egxei probainwn ollogo~.

contemporanea presenza di un determinato aspetto. In riferimento ai Sethiani vd. H.M. SCHENKE 1981, pp. 588-616, J.D. TURNER 1986, pp. 55-86, e soprattutto G. CASADIO 1997, pp. 29s.: «la coscienza dello gnostico di sentirsi figlio di Seth, il suo porsi come “altro” rispetto a un mondo del tutto estraneo e soprattutto il suo ricorrere a riti speciali atti a garantirgli una gnosi salvifica [...] inducono a postulare l’esistenza di circoli (non di una singola setta) dediti a un tipo di spiritualità (non a un sistema) che si può adeguatamente definire [...] gnostico-sethiana e gnostico-barbeliota».

⁵⁹³ Anche in questo caso, tuttavia, andrebbe ricordato che se il serpente diviene l’elemento positivo per eccellenza nei sistemi naasseno ed ofita, nel caso del *Libro di Baruch* dello gnostico Giustino Naa~ ricopre il ruolo di angelo malvagio (vd. R. VAN DEN BROEK 2003, p. 370), così come il serpente è sottoposto a valutazione negativa nel caso, ad esempio, degli gnostici descritti da Iren. *Haer.* 1, 30, 5-7 o in *Gos. Phil.* 61, 5-12: CGL 2 (NHS 20, pp. 161ss.)

What nobility is this? First adultery / came into being, afterward murder. And he / was begotten in adultery, for he was the child / of the serpent. So he became / a murderer, just like his father, and he killed his brother. Indeed every act of sexual intercourse / which has occurred between those unlike / one another is adultery.

⁵⁹⁴ Su questo aspetto, tuttavia, e specie in relazione alla sostanziale differenza della notizia ippolitea rispetto a quanto tradito da Epifanio o dallo Pseudo-Tertulliano, vd. B.A. PEARSON 1990 i, pp. 54ss.

⁵⁹⁵ Sull’identificazione dei Naasseni con gli Ofiti, già in Teodoreto, vd., e. g., R.P. CASEY 1926, p. 386, J. CARCOPINO 1956, p. 101, n. 16, E. NORELLI 1995, I, p. 263, G. CASADIO 1997, pp. 24s.

⁵⁹⁶ Cfr. M. SMITH 1981, p. 803.

o, stando a quanto affermato da Ippolito, chiamavano se stessi Gnostici: cfr. Hipp. *Haer.* 5, 11, 1 (GCS 26, p. 104 [PTS 25, p. 173, 1-2])

tauta men ouh oil Naasshnoi; epiceirousin, ebutou; gnwstikou;
ojomazonte⁵⁹⁷.

- Nel primo libro dell'*Adversus Haereses* Ireneo tratta, oltre alla gnosi valentiniana, brevemente anche di quella ofita, mentre per le notizie sui Naasseni l'*Elenchos* ippoliteo è il referente principale. Dopo i primi quattro libri di argomento non prettamente apologetico, a partire dal quinto libro Ippolito procede alla confutazione vera e propria delle scuole gnostiche, partendo da quella naassena, ivi collocata non casualmente - parrebbe presumibile ritenere - in *incipit*.

- Scorrendo brevemente l'oggetto dei singoli libri dal quinto al nono:

l. 5: Naasseni, Perati, Sethiani e Giustino (*Libro di Baruch*);

l. 6: Simon Mago, Valentiniani, Marco il Mago;

l. 7: Basilidiani, Satornil, Menandro, Marcioniti, Prepone, Carpocraziani, Cerinto, Ebioniti, i due Teodoti, Melchisedechiani, Nicolaiti, Cerdone, Luciano, Apelle;

l. 8: Doceti, Monoimo, Taziano, Ermogene, Quartodecimani, Montanisti, Encratiti, Cainiti, Ofiti;

l. 9: Noetiani, Callisto, Elcaisiti, Esseni, Farisei, Sadducei.

⁵⁹⁷ Vd., al riguardo, M.G. LANCELLOTTI 2000, pp. 30-31 «the use of two different names corresponds to two points of view. The first, which is objective, derives from what outside observers were able to extract on the practices of the sect. In the eyes of an external onlooker the celebration of the serpent and the familiarity of the Naassenes with the traditional cults connected with it, made them authentic “serpent worshippers”, a serpent which goes back etymologically to Semitic culture. This name, which had no negative connotations, must have been accepted by the Naassenes themselves. The use of the second name corresponds, instead, to a subjective criterion in that the very followers of the sect defined themselves as **gnwstikoiv** in connection with that they considered to be one of the basic doctrines of their religious system: the exclusive possession of true and profound “knowledge”». Sulla connessione, suggerita da Ippolito in *Haer.* 5, 9, 11-12, tra **naa-** e **nao-**, vd. M.G. LANCELLOTTI 2000, pp. 34-36.

Per quanto prudenza sia d'obbligo⁵⁹⁸, la suddivisione ippolitea non è precisamente quella fornita da Jonas: i Naasseni, *οἱ πρῶτοι ἰβῆροι καὶ προστῆται τοῦ δόγματος*~, vengono collocati in *incipit* del quinto libro, immediatamente seguiti da Perati e Sethiani, mentre gli Ofiti compaiono nell'ottavo libro. Presumibilmente Ippolito ravvisava delle differenze tra i due gruppi tali da renderne consigliabile la distinzione, e ciò indipendentemente dalla successiva precisazione dell'eresiologo (*Haer.* 8, 20, 3), che informa di aver scelto di non descrivere le dottrine di Cainiti, Ofiti e Noachiti alla luce della precedente discussione degli insegnamenti naasseni.

Si potrebbe obiettare che Ippolito ha agito in questo modo spinto da ragioni che possono essere le più varie: sembra tuttavia poco probabile che l'autore dell'*Elenchos* abbia operato tale distinzione per motivi che, per quanto non del tutto precisabili, non possano essere nemmeno intuibili. Il contenuto del quinto libro, apparentemente inerente a sistemi caratterizzati da una sostanziale affinità, organizza in realtà un raggruppamento su base cosmogonico-triadica piuttosto artificioso⁵⁹⁹; allo stesso modo il nono libro è pensato specificamente per la trattazione di quelle eresie che dovevano essere nate, se non al tempo dell'autore⁶⁰⁰, per lo meno negli anni immediatamente precedenti.

⁵⁹⁸ Vd. C. GIUFFRÉ SCIBONA 1998, p. 193 «non c'è dubbio che la tendenza patristica a dare un assetto sistematico ed a creare talora rapporti tra i vari gruppi gnostici, ordinata com'era alla confutazione precisa ed analitica delle ideologie e della prassi degli eretici, risulta a volte soggetta ad un atteggiamento non obiettivo. Ciò non deve indurre però né ad una astorica delegittimazione delle loro notizie, né ad una pedissequa adesione alla loro schematizzazione di gruppi e sistemi».

⁵⁹⁹ Concordo al proposito con G. CASADIO 1997, pp. 40-41.

⁶⁰⁰ In riferimento alla *vexata quaestio* ippolitea, vd. C. CURTI 1977, J. FRICKEL 1977, M. GUARDUCCI 1977, V. LOI 1977, M. SIMONETTI 1977 a, 1977 b, M. GUARDUCCI 1978, M. MARCOVICH (PTS 25, pp. 8-17), E. NORELLI 1987, pp. 9-35, J. FRICKEL 1988 e 1989, V. SAXER 1989, M. SIMONETTI 1989, P. NAUTIN 1990, A. BRENT 1995, M. SIMONETTI 1996 e, per ulteriori rimandi bibliografici, B.R. SUCHLA 2006, p. 507.

Sembrerebbe dunque che Ippolito abbia seguito, per la sistemazione del materiale frutto delle sue ricerche, criteri non ispirati alla casualità⁶⁰¹, per quanto taluni raggruppamenti possano risultare artificiosi e, in più di un caso, criticabili: ma pur considerando i dubbi sull'affidabilità dell'eresiologo nella costituzione del proprio materiale⁶⁰², non è chiaro per quale motivo ci si dovrebbe discostare dal maggior testimone sui Naasseni (fondamentalmente l'unico!) e considerare questi ultimi una sorta di propaggine, quasi una variante del più rinomato – e meglio attestato – gruppo ofita⁶⁰³; a ciò si aggiunga l'assenza, tra le due “scuole”, di un parallelismo a livello dottrinale talmente probante da rendere consigliabile un'identificazione che, ad ora, risulta invece per lo meno improbabile⁶⁰⁴.

Per quanto concerne i caratteri generali della gnosi naassena, parrebbe opportuno ricordare che tanto la *Predica dei Naasseni* quanto il *Salmo* sono state letti, da alcuni⁶⁰⁵, come testi originariamente pagani, che avrebbero quindi subito un processo di cristianizzazione attraverso interpolazioni successive: sulla scorta di studi più recenti appare invece chiaro che alcuni testi gnostici avrebbero subito

⁶⁰¹ Vd. L. ABRAMOWSKI 2000 (1988), p. 137: «since Hippolytus based his *epitome* (*scil. Refutatio* 10) not only on his earlier extracts and abstracts from his literary source but referred to the source afresh, he has done some conscious regrouping, either in the earlier books or in the *epitome*».

⁶⁰² Vd., più di recente, G. VALLÉE 1981, pp. 41ss., il lavoro di Catherine OSBORNE 1987 e le osservazioni di G. CASADIO 1997, pp. 34ss.

⁶⁰³ Cfr. M.G. LANCELLOTTI 2000, p. 353 «as for the (self-)appellation “Naassenes” [...], it will be remembered that it is derived directly from the Semitic (more specifically Aramaic [...]) *nhš meaning “serpent”. It is an extremely important fact and must, besides, be understood in the sense of the Naassenes' specific desire to describe themselves “in native fashion”. In so doing, they are distinguished – apart of course from their specific doctrines – from other sects which also referred to the “serpent”, but used Greek». Che tuttavia i Naasseni facessero o meno riferimento al proprio gruppo col termine **Naasshnoiv** poco importa, specie a fronte dell'assenza di documenti ufficiali di tradizione diretta, in grado di testimoniare che siffatto uso fosse effettivamente genuino (cfr., a proposito dei Sethiani, G. CASADIO 1997, p. 22). Ritengo sia invece rilevante sottolineare la premura mostrata da Ippolito nel volerli caratterizzare, parafrasando quanto sopra ricordato da M.G. Lancellotti, “in native fashion”, sì da operare in modo immediatamente perspicuo la distinzione rispetto agli Ofiti.

⁶⁰⁴ Vd., più di recente, J. KAESTLI 1982, pp. 117s., M.G. LANCELLOTTI 2000, p. 353, T. RASIMUS 2005, pp. 244s.

⁶⁰⁵ Tra gli altri, REITZENSTEIN 1966 (1904), pp. 81ss. e JONAS 1964³, pp. 348ss.

un processo di decristianizzazione tale che, nelle forme in cui essi ci sono giunti, non presentano spesso traccia alcuna di cristianesimo⁶⁰⁶.

A pensare all'esistenza di testi gnostici riconducibili ad ambiente cristiano, quand'anche essi non presentino esteriormente alcun evidente carattere in tal senso, suggerisce Orig. *Cels.* 3, 13 (SCh 136, p. 38, 17-21)

dokei devmoi ol Kelso- egnwkenai tina; aihesei- mhde; tou ojmato- tou
Ihsou koinwnousa- hmin. tara gar perihcto peri; twn kaloumenwn
Ofianwn kai; twn Kaiianwn⁶⁰⁷, kai; ei| ti- al|lh toiauth ejk o|wn
apofoithsasa tou Ihsou sunesth gnwmh.

In relazione alla *Predica dei Naasseni*, è noto come l'inferiorità numerica dei tratti cristiani a fronte di quelli pagani abbia indotto Reitzenstein ed altri a pensare ad un testo originariamente pagano⁶⁰⁸: gli studi di Simonetti⁶⁰⁹ e Sfameni Gasparro⁶¹⁰ hanno tuttavia dimostrato quanto quegli elementi cristiani siano fortemente connessi con la redazione originaria del testo, oltre ad essere giustificati dal carattere cristiano, per quanto orientato in senso fortemente sincretistico⁶¹¹, della gnosi naassena.

⁶⁰⁶ Vd. *supra*, pp. 161s.; cfr. M. SIMONETTI 1970, 115-124. Se si considera, come ricorda giustamente Simonetti, che «la definitiva emarginazione degli gnostici dalle comunità cristiane» dovette più o meno avvenire «tra la fine del II e l'inizio del III secolo» (M. SIMONETTI 1991, p. 356), il processo di decristianizzazione di quei testi potrebbe collocarsi in quest'arco temporale. Lo studioso menziona, fra l'altro, il caso del *Diagramma degli Ofiti* (cfr. Orig. *Cels.* 6, 25; 6, 30; 6, 33; 6, 38): «questo testo induce piuttosto a pensare a una forma di cristianesimo gnostico già all'origine fortemente sincretistico, in cui l'apporto specificamente cristiano apparisse in qualche caso addirittura minoritario rispetto a quello di altra provenienza» (M. SIMONETTI 1991, p. 357).

⁶⁰⁷ Sui Cainiti, vd. p. 205, n. 584.

⁶⁰⁸ R. REITZENSTEIN 1966 (1904); H. LEISEGANG 1985⁵; P. WENDLAND 1972⁴, p. 179; M. TARDIEU 1989 II, pp. 1227.

⁶⁰⁹ M. SIMONETTI 1970, pp. 115-124.

⁶¹⁰ G. SFAMENI GASPARRO 1981, pp. 376-411.

⁶¹¹ Sul sincretismo naasseno vd. M.G. LANCELOTTI 2000, p. 351: «it cannot easily be fitted in the parameters usually considered as typical of syncretism. This fact is not only due to the specific gnoseological method adopted by the Naassenes but also to the two poles of reference which guide its unfolding. On the one hand, the open (but selective) interest in "other" doctrines and, on the other, the continual reference and drawing – within this process of cultural

In questo senso si spiega la menzione degli «strong Christian feelings of the Naassenes»⁶¹² da parte di Marcovich: a ciò si aggiunga che la situazione rappresentata dal nostro testo, oltre a configurarsi per il proprio carattere peculiare, risulta esemplificativa di quell'atteggiamento sincretistico di cui si è detto. Ciò va detto nonostante la tendenza della critica a considerare la *Predica dei Naasseni* come la fonte per eccellenza del processo di riqualificazione gnostica e di rielaborazione di un complesso sapienziale, culturale e mitico estremamente diversificato ed eterogeneo.

Ciò è avvenuto, ed avviene, a buon diritto: la *Predica dei Naasseni* è, a tutti gli effetti, uno straordinario “contenitore” di informazioni senza le quali si sarebbe per buona parte all'oscuro del tentativo operato dai Naasseni di spiegare, in funzione gnostica, la tradizione biblica e le varie dinamiche culturali di numerosi popoli. Questo dato tuttavia non esclude, di fatto, che il *Salmo* possa contribuire a chiarire ulteriormente la questione e garantire, sulla base di una lettura che tenga conto della *Predica dei Naasseni*, la possibilità di completare il quadro delle informazioni ricavabili.

È pertanto opportuno spendere alcune parole circa il rapporto fra il Gesù apportatore della gnosi (v. 14) e la rivelazione, l'*apokaluyi-* delle “forme degli dèi” esplicitata al v. 23.

Il ruolo che il *swthr* assume nel *Salmo* è centrale: la missione di Gesù consiste nella redenzione dell'elemento divino decaduto (in questo caso la *yuch*), intermedio fra il Dio sommo, principio costitutivo del tutto (*noo-*), e la materia (*cao-* v. 17). La presenza di Gesù induce a riflettere sull'evidenza del dato cristiano, a meno che non vi sia chi pensi a una testimonianza di gnosi

comparison – from their specific traditional baggage, of which various fundamental and typical elements appear [...]. The Naassenes appear to be innovative and “syncretists”, at least in the minimal sense of the term, that is of openness, knowledge and the resulting commandeering (*pro domo sua!*) of elements taken from other religions».

⁶¹² M. MARCOVICH 1988 c, p. 88.

precristiana in cui la menzione del Redentore sarebbe stata introdotta in luogo di un primitivo, e pagano, Hermes o Nous⁶¹³.

Ribadisco la mia convinzione circa l'influenza e la portata che l'elemento cristiano dovette avere all'interno di un sistema eterogeneo come quello naasseno: si potrebbe obiettare a questo punto che l'affermazione del v. 23 (*morfa; de; qewn epideikw*) si adatterebbe unicamente ad un contesto politeista pagano, ostacolo tuttavia superabile alla luce di una lettura congiunta del *Salmo* naasseno e della *Predica dei Naasseni*. Si è già detto a proposito del contenuto di quest'ultimo testo: opposizione dicotomica tra mondo divino (Adamas = Uomo primordiale) e mondo della materia (demiurgo Esaldaios); creazione demiurgica di Adamo, che il figlio di Adamas vivifica attraverso l'insufflazione dell'elemento pneumatico; obliivione della propria divina *oujsia* da parte del dato spirituale affossato nel *swma*; ricomposizione pleromatica attraverso la diffusione della gnosi.

Si è tuttavia detto anche che lo scopo principale dell'autore della *Predica dei Naasseni* è presumibilmente quello di mostrare come i miti cosmogonici più disparati e geograficamente lontani, nonché la tradizione biblica e sapienziale, non sarebbero altro che forme diverse accomunate dalla condivisione, più o meno incosciente, dei concetti naasseni in materia di cosmogonia e teofania⁶¹⁴.

La presunta incompatibilità di un'originaria presenza di *Ihsou-*, congiuntamente alle *morfaivtwñ qewn*, oltre a non configurarsi come probante di una supposta proto-redazione pagana del testo cui si sarebbe successivamente

⁶¹³ Vd. *supra*, pp. 161s.

⁶¹⁴ Vd. M. SIMONETTI 1999², p. 42; M.G. LANCELLOTTI 2000, p. 221 «the Naassenes have a tendency to retrieve and reinterpret elements from the most diverse sources – scientific, philosophical and religious – and insert them into their own ideology. They set up two relationships with the sources they use: on the one hand, they try, using a peculiar hermeneutical method, to extract those “sparks of truth” that are present in them and on the other, they do not confine themselves to acquiring the simple fact alone but, to make it “speak”, subject it to deep study, comparison and harmonization with other facts gleaned from various documents, considered in some sense as “equivalent”. For these Gnostics it is not enough to recover an ancient tradition and give it new meanings: it gains value only when, after being subjected to stringent comparison with others, it shows itself susceptible of expressing that “truth” of which only they consider themselves to be the authentic repositories».

sovrapposta una stratificazione cristiana, è invece coerente con le capacità sintetiche naassene. La rivelazione dei **musthria panta** e lo svelamento delle forme degli dèi diventano comprensibili proprio nella misura in cui si tiene come interlocutore naturalmente preferenziale il quadro fornito dalla *Predica dei Naasseni*: le affermazioni del **swthr** (**musthria panta d'ajoiw**, / **morfa~ de;qewn epideiw**), giustificate alla luce di una tipologia di gnosticismo, quella naassena, in cui l'elemento cristiano è ben radicato, non contrastano nell'ambito di una spiritualità orientata in senso sincretistico.

Riassumendo ora in breve i tratti fondamentali e le linee guida della gnosi naassena, così come essi paiono ricavabili dal *Salmo*:

1. *Cosmogonia*

Stando al quadro fornito dal *Salmo*, la struttura cosmogonica naassena appare configurata secondo una tripartizione riducibile, in sostanza, a una tipologia dualistica⁶¹⁵. Al principio maschile trascendente, creatore e ordinatore del tutto (**nou~**), si oppone in basso il principio presumibilmente femminile (**cau~**): fra queste due **ajrcaiw** è l'anima, consustanziale al **nou~** ma decaduta al contempo nel

⁶¹⁵ Il fatto che, nel *Salmo*, il **cau~** sia presentato non come originariamente sussistente, ma come emanazione del primo principio (**tou' prwtotokou to; cuqen cau~**) a cui viene attribuita la seconda posizione (**oldeutero~**) nello schema cosmogonico naasseno, non preclude che il sistema possa definirsi dualistico (cfr. G. SFAMENI GASPARRO 1995 a, p. 13; vd. *supra*, p. 67, nn. 66 e 67), per quanto in forma sicuramente molto più sfumata rispetto al quadro tratteggiato in Hipp. *Haer.* 5, 19-20 e riferibile a un dualismo luce-tenebre maggiormente demarcato: «luce e tenebre sono concepiti come principî contrapposti *ab origine* e inconciliabili nella loro essenza [...]. Il rapporto di parentela con gli altri sistemi triadici presentati da Ippolito nel V libro, che è dato generalmente per scontato, deve essere attentamente rivalutato [...]». Nel caso dei Naasseni, «imparentati con gli Gnostici di Seth [...], la tripartizione dell'Anthropos in tre elementi [...], quella dello stesso universo in tre generi [...], cui fanno da controaltare poetico i tre principî genetici enunciati nel *Salmo dell'anima* [...], ha uno spessore cosmologico e ontologico assai meno netto e soprattutto è improntato a un dualismo assai meno radicale in confronto al sistema triadico sethiano» (G. CASADIO 1997, pp. 39s.).

mondo materiale. La struttura presentata dalla *Predica dei Naasseni* è invece più complessa, frutto di una maggior elaborazione⁶¹⁶.

2. Soteriologia

Tanto il *Salmo* quanto la *Predica dei Naasseni* appaiono caratterizzati dalla presenza di un Redentore celeste depositario del ruolo di dispensatore della gnosi. Se nel primo testo questa funzione viene assolta da Gesù, il quale sceglie di agire dopo aver preso coscienza della mortificazione dell'elemento

⁶¹⁶ M.G. LANCELOTTI 2000, pp. 82-83 rileva, in relazione alla *Predica dei Naasseni*, quattro principî riducibili alla triade **proon - aḥqrwpo~ (= uibꞥ aḥqrwpou) - cao~**, qualificando successivamente l'anima del *Salmo* come corrispondente all'Uomo Celeste: «the soul must undoubtedly be the same as the Celestial Anthropos “photographed”, so to speak, at the moment of being imprisoned in matter, that is, before the *soter* began his saving descent». Ma se **aḥqrwpo~** e **uibꞥ aḥqrwpou** coincidono (M.G. LANCELOTTI 2000, p. 82: «Man and the Son of Man are one and the same entity»; vd., anche, F.H. BORSCH 1970, p. 73: «the Man and the Son of Man are fully identified. The Naassenes honoured as the originator of all things one who could be entitled both Man and Son of Man»), l'identificazione della **yuchv** con l'**aḥqrwpo~** celeste comporterebbe pertanto l'ulteriore equivalenza **yuchv = aḥqrwpo~ = uibꞥ aḥqrwpou**, a cui si aggiunga quanto ulteriormente puntualizzato dalla studiosa: «rather than the *Nous* of the first verse, then, the Father of Jesus who is petitioned could be the Anthropos, the very one who sends the Saviour into the world of men» (M.G. LANCELOTTI 2000, p. 83). Concordo solo in parte con l'identificazione del Padre, a cui Gesù si rivolge nel *Salmo*, con l'Anthropos della *Predica dei Naasseni*: la studiosa infatti aggiunge che «the difficulty of explaining the specific functions of the various elements of the system lies in the fact that, in reality, the Celestial Anthropos, the Saviour and the noetic element imprisoned in the human body while distinct in terms of mythology, are nothing else but the same divine principle in various phases of his progression» (M.G. LANCELOTTI 2000, p. 83). Ciò implicherebbe dunque l'equipollenza **yuchv = aḥqrwpo~ = uibꞥ aḥqrwpou = lhsou~** (lettura che riprende, almeno in parte, R. REITZENSTEIN 1966 [1904], p. 84), ipotesi suggestiva, per quanto, nel caso del *Salmo* naasseno, non ritengo sia del tutto persuasiva, considerati e il quadro tratteggiato nei venticinque versi e le possibili differenze che, non è escluso, potrebbero intercorrere tra i due testi; esse potrebbero essere non necessariamente frutto di discrepanze dottrinali, bensì di ulteriori speculazioni sul tema (si veda, e. g., quanto correttamente ricordato dalla stessa Lancellotti in relazione alla concezione del mondo terreno di Hipp. *Haer.* 5, 7, 25 «it must be stressed how up to this point the Author's thought does not reveal any negative view of earthly life itself. Although it can be considered as at a lower level than the principle which moulds it – without that principle it would be nothing but inert material – this does not make it intrinsically “evil”» (M.G. LANCELOTTI 2000, p. 77). La concezione del mondo terreno che si evince dal *Salmo* (vv. 4-18), tuttavia, è esplicitamente negativa, così come, sulla base non solo del raffronto con Hipp. *Haer.* 5, 6, 6; 5, 7, 7, negativa è la valutazione dell'anima, «symbolic of man's helplessness apart from heavenly redemption» (B.A. PEARSON 1973, p. 67).

pneumatico nel mondo della materia, nel secondo la missione salvifica viene assolta dall'interazione di Logos, Redentore e quanti siano destinati alla reintegrazione pleromatica⁶¹⁷.

3. *Misteri e gnosi naassena*

Mentre il tema dei misteri è presente in forma adombrata, per quanto assolutamente non trascurabile, nel *Salmo* naasseno⁶¹⁸, esso diviene il nucleo centrale della *Predica dei Naasseni*⁶¹⁹. Sebbene ai *musthria panta* il *Salmo* dedichi un solo verso, la topica misterica è centrale nell'economia naassena, e la comprensione di entrambi i testi non può prescindere dall'influenza che tale realtà dovette esercitare sul patrimonio culturale della setta.

4. *Il serpente*

Varie correnti di pensiero gnostiche sarebbero state accomunate dalla condivisione dell'*ofī-* come elemento presente con funzioni e sfumature presumibilmente diverse: si pensi, da questo punto di vista, alla gnosi naassena (*nāhāš*), ofita (*ofī-*), o la gnosi di Giustino (*Libro di Baruch* = centralità dell'angelo *Nan-*)⁶²⁰.

Non è qui il caso di ricordare quanto centrale sia il ruolo ricoperto dal serpente nell'Antico Testamento, in cui esso assume la valenza, tra le altre e non sempre

⁶¹⁷ Vd. M.G. LANCELOTTI 2000, pp. 123s.

⁶¹⁸ Vd. G. ROTA 2004, pp. 114ss.

⁶¹⁹ Per una puntuale disamina sull'articolazione dei temi misterici nella *Predica dei Naasseni* vd. M.G. LANCELOTTI 2000, pp. 223-283.

⁶²⁰ Oltre ai casi sopra citati, il serpente appare simbolo caratterizzante, tra gli altri, in riferimento a Perati ("serpente perfetto" emblema del Figlio, cfr. Hipp. *Haer.* 5, 17, 2); Sethiani ("serpente-Logos" opposto a "serpente-demiurgo", cfr. Hipp. *Haer.* 5, 19, 18-19); Marcioniti ("serpente rivelatore della conoscenza", cfr. Thdt. *Haer.* 1, 315s.); un'analisi dettagliata si trova in M.G. LANCELOTTI 2000, pp. 37-50.

negative, di tentatore per eccellenza, nonché di responsabile del peccato originale: ciò sarebbe forse sufficiente per comprendere la riqualificazione che, in taluni contesti gnostici, venne operata relativamente a tutti quegli elementi che in ambito veterotestamentario sono presentati come antagonisti della divinità⁶²¹. Tentare, tuttavia, di spiegare la centralità del serpente in certa gnosi unicamente come reazione radicale all'economia veterotestamentaria sembra, oltre che riduttivo, anche fuorviante.

Da una parte è infatti fuor di dubbio come, nell'Antico Testamento, del serpente vengano messi in luce aspetti quali la letalità, la pericolosità del morso⁶²², la scaltrezza, l'astuzia⁶²³ e l'ostilità provata da Dio nei suoi confronti (LXX *Gen.* 3, 14 *epikatarato- su; apo; pantwn tw'n kthnwn kai; apo; pantwn tw'n qhriwn th~ gh~*).

I rimandi a LXX *Num.* 21, 8-9, *Io.* 3, 14 e *Mc.* 16, 18 mostrano tuttavia l'ambivalenza della simbologia cristiana relativa al serpente⁶²⁴, a riprova di come esso dovesse assolvere a una funzione positiva in un duplice senso: *instrumentum* della volontà divina, «mezzo misericordioso di salute ordinato e [...] istituito da Dio»⁶²⁵, e prefigurazione di Cristo che rigenera l'umanità.

Se ne potrebbe dedurre che quei gruppi gnostici caratterizzati da forti richiami al simbolismo ofitico - richiami anche talmente evidenti da suggellare

⁶²¹ Il riferimento non sarà, in questo caso, a quelle correnti gnostiche (ad es. certa gnosi valentiniana) in cui, come ricorda M. SIMONETTI 1999², p. 39, «l'economia veterotestamentaria è valorizzata al massimo possibile per una concezione di pensiero che distingueva il Dio del Vecchio Testamento dal Dio supremo», bensì a quelle sette in cui l'opposizione all'Antico Testamento diviene più netta.

⁶²² Cfr. LXX *Num.* 21, 6 *kai; apesteilen kurio~ eij- ton laon tou~ olfei~ tou~ qanatounta~, kai; eplaknon ton laon, kai; apeqanen lao~ polu~ tw'n uiwn Israhel*.

⁶²³ Cfr. LXX *Gen.* 3, 1 *olde; ofi~ hh fronimwtato~ pantwn tw'n qhriwn tw'n epi; th~ gh~, w~n epoihsen kurio~ ol qeo~*. Vd. H. EGLI 1993, p. 272: «i redattori del testo del peccato originale risentono della concezione di un protoserpente anche se, in ultima analisi, tale immagine appare alquanto sfumata. Il serpente è solo una delle creature di Dio, anche se la più astuta».

⁶²⁴ J.C. COOPER 1997, p. 307. Vd. A. GHEERBRANT 2005, p. 369.

⁶²⁵ J. FICHTNER 1974, col. 49.

autoreferenzialmente il nome delle sette in questione⁶²⁶ - abbiano potuto muoversi con un certo agio nell'ambito di una simbologia veterotestamentaria complessa, variegata, nonché passibile di interpretazioni che potessero essere radicalizzate: se è innegabile che l'opposizione al Dio del Vecchio Testamento abbia contribuito, in certe sette gnostiche, alla formazione di una liturgia simbolica, antitetica rispetto a quella veterotestamentaria, la presenza del serpente nella spiritualità naassena non dovrebbe essere rapportata unicamente al dato biblico.

Come sopra accennato, la simbologia inerente al serpente è estremamente complessa: «non esiste culto più universale e ambivalente di quello del serpente, e poche creature sono state considerate con maggiore rispetto, reverenza e timore di questo animale»⁶²⁷. Caratterizzante di uno straordinario numero di culture, il serpente ricopre, nell'immaginario simbolico, una molteplicità di ruoli che ha

⁶²⁶ Nel caso dei Naasseni, vd. M.G. LANCELOTTI 2000, p. 55: «for what reason did the sect derive its name from a word which means “serpent” in Hebrew? Evidently the choice of the name “Naassenes”, whether due to followers or to “external” observers, cannot be considered a simple linguistic variant of the name “Ophites”, but is loaded with strong cultural and conceptual implications. This means that it refers to an ideological background – the traditional Semitic cults». In relazione all'ambito geografico che sarebbe stato culla della setta dei Naasseni, propendo con M.G. LANCELOTTI 2000, p. 74 per un'ubicazione prevalentemente siriana del gruppo, indipendentemente (come osserva correttamente la studiosa, p. 68ss.) dall'ipotesi di casi di “esportazione dottrinale” anche al di là dei confini medio-orientali (vd., e. g., l'attribuzione a una setta naassena romana degli affreschi della tomba di Viale Manzoni a Roma in J. CARCOPINO 1956, pp. 99ss., posizione ripresa da J. MONTSERRAT TORRENTS 1980, p. 7 [«la secta gnóstica romana de los naasenos»] e solo parzialmente riveduta in J. MONTSERRAT TORRENTS 1983, I, p. 62, e da C. GIANNOTTO 1984, p. 2460). A ciò si aggiunga che la consapevolezza della compresenza, nell'ambito di una spiritualità fortemente orientata in senso sincretistico quale quella naassena, di elementi riferibili non esclusivamente a un background ellenistico, ma anche ebraico siro-palestinese, è dato coerente che non andrebbe trascurato, specie in virtù e della cospicua presenza di gruppi di Ebrei ellenizzati tanto ad Alessandria quanto in Siria e in Palestina (vd., e. g., B.A. PEARSON 1990 c, pp. 26ss. in riferimento a M. FRIEDLÄNDER 1972 [1898]), e di una dialettica interculturale ben ravvisabile nelle “interferenze” greche all'interno letteratura rabbinica (vd. S. LIEBERMAN 1962², p. 3ss. «many Greek words occur in rabbinic literature only rarely; they give the impression of being a foreign body in the language [...]. If a common Greek word is employed by the Rabbis only very rarely, whereas they generally use its Aramaic equivalent, some reason must lie behind the rabbinic choice of a Greek term in a particular case [...]. Rabbinic literature is replete with valuable information about the life, manners and customs of the ancient [...]. The Jews of Palestine were by no means isolated from the ancient Mediterranean civilized world. They shared many of its general beliefs, conceptions and patterns of behavior»).

⁶²⁷ J.C. COOPER 1997, p. 302. Sull'ambivalenza del serpente vd. anche S. SEMINARA 2006, pp. 207s., sino alle suggestioni di J. L. BORGES 2006, pp. 82-84.

poche possibilità di raffronto con altri simboli: animale cosmico, antenato mitico, essere solare e lunare, maschile-fallico e femminile, celeste, terrestre ed al contempo acquatico⁶²⁸, simbolo del mondo dei morti e, al contempo, di vita, «il simbolismo del serpente è effettivamente legato all'idea stessa di vita; i Caldei avevano un unico vocabolo per vita e serpente [...], in arabo il serpente è al-hayyah e la vita al-hayat [...], Al-Hay, uno dei principali nomi divini, non deve tradursi con il *vivente*, come si fa spesso, ma con il *vivificante*, colui che dà la vita o che è il principio stesso della vita».

Siamo dunque di fronte a una lunga tradizione simbologica, indipendente dalla tradizione dell'Antico Testamento, in cui agli aspetti oscuri e ambigui del serpente se ne affiancano altri per nulla degradanti⁶²⁹.

4.1. *Serpente cosmico*

In svariati miti cosmogonici il serpente è animale cosmico responsabile della creazione: nell'induismo, per esempio, il serpente *Ananta* viene associato a *Vishnu* al fine di rappresentare simbolicamente il riassorbimento ciclico, la *shakti*, cioè la natura ed il potere cosmico: «come oceano cosmico, *Vishnu* dorme sul serpente acciambellato delle acque primordiali, lo stato indifferenziato anteriore alla creazione»⁶³⁰.

Parallelamente anche l'*ouroboros* è, a fianco di Atum (il protoserpente associato alle acque primordiali), rappresentazione di riassorbimento ciclico (il dato del processo creativo è alluso mediante la connotazione sessuale della coda inserita nella bocca), presente altresì, seppur in modo adombrato, tra i Naasseni: «even among the Naassenes a series of images occurs which, while not referring

⁶²⁸ Per un'interessante disamina sul simbolismo acquatico del serpente vd. M. ELIADE 1976, pp. 188ss.

⁶²⁹ Per una trattazione esaustiva della simbologia del serpente, vd. M. ELIADE 1999, H. EGLI 1993, C. DONÀ 2003.

⁶³⁰ J.C. COOPER 1997, p. 308.

directly to the ouroboric serpent Aion, alludes to it implicitly. In V 9, 13 the equivalence between the serpent and the damp principle is stated»⁶³¹.

L'*ouroboros* è «animatore universale, promotore non solo della vita, ma anche della durata: esso ha creato il tempo, come la vita, da se stesso»⁶³²; un processo demiurgico azionato da un *kosmokratwr* che è, al contempo, *cronokratwr* grazie al riferimento al cerchio e alla ciclicità.

Elemento intimamente collegato con il serpente cosmico è il dato acquatico: oltre alle acque primordiali su cui *Vishnu* riposa, secondo l'*Edda* dal *Midgard* dipenderebbero le maree e le tempeste; in Polinesia il serpente è creatore cosmico, assimilabile al Serpente Arcobaleno che, presso gli aborigeni australiani, non solo «rappresenta il principio maschile», ma è anche «lo spirito dell'acqua originaria»⁶³³.

In riferimento al *Salmo* naasseno, l'ipotesi di Hilgenfeld di correggere il trādito *noD-* con la forma, tra l'altro paleograficamente vicina, *naa-* riveste naturalmente implicazioni importanti sulla cosmologia ivi esposta⁶³⁴: *nomo- hh geniko- tou' panto- ol prwtotoko- naa-*. Parrebbe interessante richiamare al proposito Hipp. *Haer.* 5, 9, 13 (GCS 26, p. 100 [PTS 25, p. 168, 77-79])

ei hai de; ton ofin legousin outoi thn ugran oujsian, kaqaper kai; Qal h- ol Milhsio-, kai; mhden dunaqai tw n ohtwn ol w-, apanatwn h] qnhtwn, [twn] ejnyucwn h]ajyucwn, sunesthkenai cwri-; auktou.

Ippolito riferisce dunque, relativamente ai Naasseni, il ruolo di primissimo piano che il serpente ricopre in questa gnosi, ma anche e soprattutto l'identificazione fra *offi-* e primordiale materia umida, sulla base di un'audace rilettura, sotto questo aspetto tipicamente naassena, dell'insegnamento di Talete.

⁶³¹ M.G. LANCELOTTI 2000, p. 51.

⁶³² A. GHEERBRANT 2005, II, p. 360.

⁶³³ J.C. COOPER 1997, p. 309.

⁶³⁴ Cfr. *infra*.

Serpente cosmico dunque, *kosmokratwr* senza l'azione del quale non v'è nulla che possa venire ad essere⁶³⁵. Parallelamente il serpente Atum, che veniva considerato «il più antico dio creatore del mondo mediterraneo [...] e primo *deus otiosus* nella sua trascendenza implacabile»⁶³⁶, è il motore primo della creazione (da lui “sputata” una volta emerso dalle acque primordiali). Il connubio *ofī-* + elemento acquatico/liquido⁶³⁷ è qui riscontrabile in una coppia ben delineata: da una parte Atum⁶³⁸ emerge dalle acque primordiali, dall'altra la creazione è frutto di un processo “liquido”, sia che si pensi all'atto creativo come risultato dello “sputo” del *kosmokratwr*, sia invece che ci si riferisca, come alcuni⁶³⁹ suggeriscono, alla eiaculazione del creato come risposta del serpente alla propria solitudine.

⁶³⁵ Sulla possibile metafora sessuale, insita nel richiamo alla forma fallica del serpente, vd. R. SMITH 2000 (1988), pp. 357s.; se J. MONSERRAT TORRENS 1980, p. 8 parla, in riferimento ai Naasseni, di «obvia masculinidad del universo naaseno, con su consecuencia de simbologías sodomíticas», in relazione a una possibile ritualità fallico-spermatrica in uso presso i Naasseni non ritengo particolarmente convincenti gli argomenti addotti da F. MICHELINI TOCCI 1981, p. 80 (vd. M.G. LANCELLOTTI 2000, p. 173 «the continual reference by the Naassenes to images linked with male sexual power does not imply in any way [...] a sacramental practice of a “spermatric” kind but is connected instead with the ‘spiritual’ interpretation which they gave to the literary documents they came into contact with»).

⁶³⁶ A. GHEERBRANT 2005, II, p. 363.

⁶³⁷ Non è il caso qui di soffermarsi sulla valenza simbolica dell'acqua in quanto elemento germinativo e fonte di vita: basti ricordare che, per esempio, nella mitologia indiana le acque primordiali ricoprono un ruolo assolutamente centrale, galleggiando su di esse *Narayana* dal cui ombelico spunta l'Albero cosmico o il Loto (da quest'ultimo nasce quindi *Brahmaāe*, di seguito, gli altri dèi). La natura oceanica di questo mito è presente nella cosmogonia babilonese che «conosce anch'essa il caos acquatico, l'Oceano primordiale, Apsu e Tiamat» (M. ELIADE 1976, p. 172), non tanto diversamente dal *caos effuso* del v. 2 del *Salmo* (per quanto il caos non ricopra, tuttavia, il primo posto nella gerarchia cosmogonica naassena), dove il sostantivo risulta connotato non esornativamente da *cuqen*, usato solitamente in riferimento a liquidi (LSJ⁹ 1989 I 4). Questo dato risulterebbe inoltre corroborato dalla già citata notizia di Ireneo sugli Ofiti (*Haer.* 1, 30, 1 [Sch 264, p. 364, 6-8]), in cui al caos vengono accostati altri tre fra quelli che sono dall'autore definiti *segregata elementa*: oltre dunque al caos, all'abisso e alle tenebre, gli Ofiti, secondo Ireneo, avrebbero annoverato anche l'acqua fra gli elementi direttamente sottostanti allo Spirito superiore.

⁶³⁸ L'androgina di Atum è giustamente sottolineata in R. MORTLEY 1981, p. 29, così come, in riferimento all'*ouroboros*, esso è analogamente «segno della *coincidentia oppositorum*» (C.O. TOMMASI MORESCHINI 1998 b, p. 998).

⁶³⁹ A. GHEERBRANT 2005, II, p. 362.

La figura del serpente come principio generatore risulta ben attestata anche nell'ambiente sethiano. Nella notizia di Ippolito, l'ofī- viene assimilato al vento demiurgico: questo, aḥemo- sfodro- kai; labro-, non sarebbe altro che il motore di ogni generazione⁶⁴⁰ (Hipp. Haer. 5, 19, 13: GCS 26, p. 118 [PTS 25, p. 190, 65-66]). Tale prospettiva viene quindi chiaramente esplicitata considerando congiuntamente Hipp. Haer. 5, 19, 20⁶⁴¹ e Hipp. Haer. 5, 19, 18 (GCS 26, p. 120 [PTS 25, p. 192, 92-96])

ol de; aḥemo- labro- omou kai; fobero- feromeno- ejsti; tw/ surmati ofei
 paraplhsio-, pterwto- apo <toutou> tou aḥemou, toutestin apo; tou
 ofew-, hlarçh; th- gennhsew- ton eijrhmenon tropon gegone, pantwn omou
 thn arçhn th- gennhsew- eij h fotwn,

dove l'ofī- assume, nell'assimilazione al vento demiurgico, una caratterizzazione evidentemente negativa, a fronte di quella invece positiva di Hipp. Haer. 5, 19, 20⁶⁴².

4.2. Serpente simbolo e dispensatore di conoscenza

Tra i molteplici significati che è in grado di veicolare, ritroviamo nel serpente, tanto in ambito veterotestamentario quanto neotestamentario, quello di

⁶⁴⁰ Vd. *supra*, p. 57.

⁶⁴¹ Vd. *supra*, p. 58.

⁶⁴² In Hipp. Haer. 5, 19, 20 il Logos che assume la forma del serpente per poter scendere nell'utero impuro (akartōn mhtrān) e sciogliere "le catene avvolgenti l'Intelletto perfetto" potrebbe essere letto come *variatio* di quel *camouflage* che permette la discesa del Redentore nel mondo della materia e la liberazione della sostanza divina attraverso la rivelazione della gnosi; cfr. G. CASADIO 1997, p. 45: «la vicenda di questo Logos-Salvatore (che nella sua intima essenza mostra ben scarse affinità col dogma cristiano) si innesta a questo punto sulla storia del Salvatore Cristo che entra parimenti nel seno di una vergine, assumendo forma corporea per dissipare "le doglie della morte" (At 2, 24), doglie che, secondo l'*interpretatio* gnostica, esprimono il destino tragico del noos perfetto e luminoso, incatenato nei "misteri nefandi della matrice"».

dispensatore della conoscenza e di personificazione della saggezza (o della scaltrezza e astuzia)⁶⁴³.

In virtù dell'ambivalenza cristiana di tale simbolo, non stupisce che l'**offi**- possa «rappresentare Cristo come saggezza e, se innalzato sulla croce (l'albero della vita), simboleggia il sacrificio di Cristo per la redenzione e la salvezza del mondo»⁶⁴⁴: sono frequenti motivi iconografici che prevedono il serpente avviluppato intorno alla croce (rappresentazione positiva della saggezza), oppure intorno ad un albero che, qualora sia quello della conoscenza, fa sì che l'**offi**-rappresenti negativamente Lucifero.

Solo per citare alcuni esempi, il nesso serpente-saggezza è suggerito dall'*uraeus* portato sulla fronte da *Ra*, dal serpente piumato azteco *Quetzalcoatl*, dall'associazione a divinità salvifiche (Esculapio, Igea), dall'essere attribuito delle grandi dee mediterranee della natura (Iside, la dea dei serpenti cretese, Cibele, Demetra), sino alla duplice funzione assolta in associazione ad Atena: da un lato *instrumentum* attraverso cui il volere divino viene compiuto⁶⁴⁵, dall'altro animale sacro alla dea e simbolo di saggezza, dimensione a cui andrebbe accostata anche quella magico-sapienziale⁶⁴⁶.

Quest'ultima poggia sulla convinzione antica in base alla quale all'**offi**- era «attribuito il potere magico che lo suppone iniziato alla conoscenza di misteri speciali»⁶⁴⁷, sì che non vi sarebbe di che stupirsi di fronte all'asserzione per cui **ἰβιον δε; ἡ ἀρα τῶν δρακόντων καὶ ἡ μαντικῆ** (Aelian. *NA* 11, 16).

Il tema del serpente, inteso come dispensatore di saggezza e di conoscenza particolari, è ben attestato in ambito gnostico: Iren. *Haer.* 1, 30, 15 (SCh 264, p. 384, 279-286)

⁶⁴³ Cfr. LXX *Gen.* 3, 1; *Mt.* 10, 15.

⁶⁴⁴ J.C. COOPER 1997, p. 307.

⁶⁴⁵ Cfr. Verg. *Aen.* 2, 225ss.

⁶⁴⁶ Cfr. [Apollod.] *Bibl.* 3, 3, 19; Hyg, *Fab.* 136; Nonn. *D.* 25, 451ss.; cfr., anche, J.C. COOPER 1997, p. 305: «le donne con la chioma di serpenti, come Medusa, le Graie e le Erinni, impersonano il potere dell'incantesimo e della magia connesso con la saggezza e la malizia del serpente».

⁶⁴⁷ J. FICHTNER 1974, col. 43.

Gen. 3, primo rivelatore della gnosi- all'umanità, al punto che «their (*scil.* of the gnostics) identification of Jesus with the accursed serpent means that Jesus himself shares in the serpent's curse. However, the Gnostics themselves did not curse Jesus; by identifying him with their venerated serpent they were honoring him as highly as possible»⁶⁵⁰.

Si tratta, ma non solo, di un suggestivo esempio di *Protestexegese*⁶⁵¹, tipico della tendenza precipuamente gnostica a veicolare quella che Simonetti correttamente definisce quale «inversione dei valori nel giudizio sui fatti narrati nel Vecchio Testamento. La luce negativa in cui è visto il Demiurgo rende moralmente lodevoli gli atti di disubbidienza compiuti ai suoi danni dai progenitori, che così cercano di affrancarsi dalla servitù in cui quello li aveva ridotti, grazie alla conoscenza delle realtà superiori»⁶⁵².

In conclusione: animale ctonio per eccellenza, simbolo di sapienza e conoscenza misteriose, incarnazione della forza generatrice della natura, animale solare e lunare, vitale e mortale, impersonificazione del bene e del male, delle potenzialità curative ed al contempo mortifere, sarebbe riduttivo ricondurre la centralità del serpente nella gnosi naassena a semplice reazione verso l'Antico Testamento. Come ricorda Gheerbrant⁶⁵³, «archetipo fondamentale, legato alle origini della vita e dell'immaginazione, il serpente ha conservato ovunque nel mondo le valenze simboliche apparentemente più contraddittorie».

⁶⁵⁰ B.A. PEARSON 1967, p. 304. Altri esempi non mancano: sull'utilizzo "midrashico" dell'episodio del serpente di *Gen.* 2-3 in *Testim. Truth* 45, 23-49, 7 vd. B.A. PEARSON 1980, pp. 314s. e 1990 f, pp. 41ss.

⁶⁵¹ K. RUDOLPH 1967, p. 117.

⁶⁵² M. SIMONETTI 1999², p. 427, n. 125. Ciò non implica, tuttavia, che si possa parlare, a proposito della metodologia esegetica gnostica, di prospettive indissolubilmente legate a un atteggiamento di chiusura e netto rifiuto del testo veterotestamentario. B.A. PEARSON 1980, pp. 311-319 ha dimostrato in modo convincente quanto vario sia l'utilizzo del Vecchio Testamento, specie da parte di gruppi gnostici cristiani che, per quanto inclini a una pratica esegetica certamente non convenzionale, fanno mostra di servirsi del testo veterotestamentario in chiave non necessariamente oltranzistico-oppositiva.

⁶⁵³ A. GHEERBRANT 2005⁶, II, p. 372.

Sotto questo aspetto la riqualificazione naassena dell'**of**i- dovrebbe essere ricondotta ad una complessità di motivi che operano congiuntamente: fra questi, e oltre all'opposizione a certa simbologia veterotestamentaria, un ruolo decisivo pare avere il connubio tra l'azione di un modello archetipale diffuso e, sulla base dell'autoreferenzialità semitica nella scelta del nome, l'influenza siro-mesopotamica ben evidenziata da Lancellotti⁶⁵⁴.

⁶⁵⁴ Vd. M.G. LANCELOTTI 2000, pp. 349-358.

CAPITOLO SECONDO
LA DIALETTICA LITURGICA

I. *Il Salmo dei Naasseni: alcune osservazioni finali*

Come si è già avuto modo di ribadire, il sostrato cristiano alla base della gnosi naassena non è indebolito dalla contemporanea presenza della figura di Gesù e delle *mor fai; twñ qewn*, aspetti spiegabili e giustificati alla luce del sincretismo di cui si è detto⁶⁵⁵. Del resto, la natura cristiana dello gnosticismo naasseno è ben rilevabile, come fa notare Marcovich⁶⁵⁶, proprio in virtù del raffronto fra il Salvatore che compare ai vv. 14ss. del *Salmo* e la menzione che ne viene fatta in un passo tratto dalla sezione conclusiva della *Predica dei Naasseni*: Hipp. *Haer.* 5, 9, 21-22 (GCS 26, p. 102 [PTS 25, p. 170, 120-125])

*hmei~ d'⁶⁵⁷ ejsmen, fhsin, oil pneumatikoiv oil eklegomenoi apo; tou zwnto-
uflato~ tou rēnto~ Eujfratou dia; th~ Babulwno~ mesh~ to; oi;keion, dia; th~
pul h~ odeuonte~ ajlhqinh~, hti~ ejstin Ihsou~ ol makario~. kai; ejsmen ek
apantwn ajqrwpwn hmei~ Cristianoiv; monoi, ejn th/trith/pul h/apartizonte-
to; musthrion.*

Oltre a definirli esplicitamente gnostici⁶⁵⁸, all'autore della *Predica* preme evidentemente sottolinearne due aspetti caratterizzanti:

- da una parte viene posto l'accento sul dato della pneumaticità dei Naasseni: essi non si definiscono semplicemente *pneumatikoiv* ma *oil pneumatikoiv*

⁶⁵⁵ Vd. *supra*, ad loc.

⁶⁵⁶ M. MARCOVICH 1988 c, p. 85.

⁶⁵⁷ MARCOVICH ripristina *oi; t'ine~ (P)* per *hmei~ d'*, proposto da DUNCKER-SCHNEIDEWIN e accolto da tutti gli editori successivi.

⁶⁵⁸ Vd. *supra*, pp. 210s.

depositari *tout court* della favilla divina decaduta nel carcere della corporeità, e, in quanto tali, elitariamente destinati alla salvezza.

- Gesù è indicato come porta verace (**pul h ajl hqinh**) che i Naasseni, in quanto spirituali, sono in grado di attraversare: tale affermazione viene quindi completata dalla menzione di Gesù in quanto “terza porta”, entro la quale essi, unici fra tutti i cristiani, rendono perfetto il mistero. Il fatto che i Naasseni si definiscano, in modo certo radicale, **Cristianoi; monoi**, non solo risulta coerente con la pretesa, comune a vari sistemi gnostici, di essere i depositari unici della gnōsi-, ma spazza definitivamente il campo da ogni dubbio circa la tipologia di gnosticismo a cui il pensiero naasseno dovrebbe essere ricondotto. La menzione alla “porta verace” o “terza porta”, vale a dire Gesù il Beato, comprova quanto detto sinora. Bene, al riguardo, Simonetti: «terza porta è da intendere quella che immette nel paradiso, collocato nel terzo cielo»⁶⁵⁹.

I Naasseni affermano, pertanto, non solo di essere destinati per natura alla ricomposizione finale, ma anche e soprattutto di essere gli unici ad avere reale coscienza di **Ihsou- ol makario-**: come Gesù costituisce la “terza porta” attraverso la quale diviene possibile il ricongiungimento degli spirituali con l’unicità perfetta, allo stesso modo il Redentore del *Salmo* rappresenta l’*instrumentum* divino grazie a cui si realizza la diffusione della gnōsi fra coloro che sono destinati a riceverla.

Nonostante il *Salmo* sia in alcuni luoghi di significazione piuttosto oscura, determinata probabilmente anche da corrottele testuali, il suo messaggio appare in sostanza chiaro.

Dal punto di vista tematico basti qui una semplice ricapitolazione: ai principî cosmogonici esplicitati nei primi due versi (**prwtotoko- nom-** e **cuqen cao-**), si affianca un terzo **nomo-**, l’anima, la cui **oujsia** risulta profondamente travagliata

⁶⁵⁹ M. SIMONETTI 1999², p. 415, n. 56. Cfr. 2 *Cor.* 12, 2 (cfr. Hipp. *Haer.* 5, 8, 25) **oita aḡqrwpon ejh Cristw/pro; ejtwn dekatessarwn, - eilte ejh swmati ouk oita, eilte ekto- tou swmato- ouk oita, olQeo- oita, - arpagenta ton toiouton e(w- tritou oujanou.**

dal contatto con la materia degradata: le sofferenze e lo smarrimento del sé nel labirinto della sostanza ilica saranno tuttavia destinate a cessare grazie all'intervento di Gesù Redentore, la cui discesa nel carcere del *swma* segnerà l'effettiva ricomposizione nel Pleroma degli spirituali. Tale processo risulterà realizzabile solo previa diffusione della gnosi, conoscenza dei *musthria* che conduce all'effettiva liberazione degli pneumatici dalla materia.

Il nucleo centrale appare caratterizzato, pertanto, da un problema di consapevolezza: la missione del Redentore esplicitata negli ultimi versi del *Salmo* si delinea in un'azione finalizzata al recupero, da parte degli pneumatici, della coscienza circa la favilla divina che in loro alberga, alla rivelazione dei segreti che si celano al di là delle *mor fai; twñ qewn*, e al disvelamento di ciò che della santa via è nascosto (*ta;kekrummena th'- abia~ oðlou*).

La distribuzione delle parole-chiave è piuttosto omogenea, quando si considerino la seconda e la terza sezione del *Salmo*; non così, invece, per la parte relativa alla descrizione dei fondamenti cosmogonici naasseni. Il testo risulta, pertanto, diviso tematicamente in tre sezioni di entità variabile: la prima è circoscritta ai tre (o quattro)⁶⁶⁰ versi iniziali e presenta i tre principî; le restanti due, che trattano rispettivamente delle sofferenze dell'elemento psichico e della missione redentiva di Gesù, sono più distesamente strutturate in dieci e dodici versi ciascuna.

Parole - chiave

nomo~ hh geniko~ tou'panto; olprwt<otok>o~

cosmogonia

nob~:

(vv. 1-3)

olde;deutero~ hh tou'prwtotokou to;cuqen cao~.

tritath yuch;d' el aben † eirgazomenhn nomon,

⁶⁶⁰ Ciò dipende dal fatto che si voglia, o meno, considerare il quarto verso come appartenente alla sezione riguardante la descrizione della cosmogonia naassena o, invece, come verso introduttivo alla rassegna dei *paqh* dell'anima.

dia;tout' ejl aɪfou morfhn perikeimenh
 kopia/qanatw/mel ethma kratoumenh:
 pote;<men> basil eion eçousa blepei to;fw'~,
 pote;d' eij- ejl een' ekriptomenh kl aei,
 pote;de;kl aietai cairei,
 pote;de;kl aiei krinetai,
 pote;de;krinetai qnhskei,
 pote;de;ginetai
 <k>ajexodon hlmel ea kakw'<n>
 I aburingon ejshl qe pl anwmenh.

paqh della yuchv
 (vv. 4-13)

eipen d' Ihsou'-: ejxor<a> pater,
 zhthma kakwh <to'd'> epi;cqona
 apo;sh'~ pnoih'~ epipl azetai.
 zhte'i'de; fugeih to;pikron cao'~,
 kouk oide<n o{pw'~ diel eusetai.
 toutou me carin pemyon, pater:
 sfragida- eçwn katabhsomai,
 aijwna- o{ou- diodeusw,
 musthria panta d'ajoiw,
 morfa;~ de;qewh epideiaw:
 {kai;}ta;kekrummena th'~ agia~ odou
 gnwsin kal esa~ paradwsw.

soteriologia
 (vv. 14-25)

2. Conclusioni

Non è dato conoscere il motivo che determina la caduta della yuchv nel mondo, benché ciò non stupisca quando si considerino e la ridotta estensione del

componimento e il carattere topico di una tematica la cui elaborazione affonda le proprie radici in un *continuum* storico-culturale non solo, o almeno non necessariamente, gnostico⁶⁶¹: diversamente dalla *Predica dei Naasseni*, dove gli sviluppi cosmogonici, demiurgici, nonché quelli relativi ai processi di ricomposizione pleromatica vengono organicamente passati in rassegna attraverso il fluire di una prosa dettagliata, il *Salmo* è testo poetico composto, sicuramente, per altri scopi⁶⁶².

Parrebbe di trovarsi di fronte a un testo destinato alla recitazione, in chiave iniziatica, da parte di un gruppo di adepti in procinto di ottenere la *telethv* gnostica: sotto tale aspetto, e sulla base di una lettura sinottica della *Predica dei Naasseni* e del *Salmo*, si vuole qui suggerire la possibilità

- che il primo testo (*PN*) espliciti quel panorama di conoscenze che il raggiungimento della perfezione gnostica avrebbe reso disponibile agli iniziati, una volta che questi fossero ovviamente divenuti *tetelesmenoi* o *telesqente*- in seguito alla celebrazione rituale⁶⁶³;

⁶⁶¹ Vd., e. g., U. BIANCHI 1995, p. 138 in riferimento «alla questione di una continuità della visione gnostica rispetto alla concezione greca – orfica e misteriosofica – della presenza nell'uomo di un elemento divino caduto in un corpo a causa di una 'colpa antecedente', cioè di una colpa o incidente fatale che si sono prodotti al livello del divino periferico o dei principî».

⁶⁶² Ritengo che potrebbe calzare anche a proposito del *Salmo* quanto osservato da M.G. LANCELOTTI 2002, p. 120 in riferimento ai due inni naasseni in onore di Attis e riferiti da Ippolito nella *Predica*: «we should not make the mistake of confusing the religious message conveyed by the hymns with the message of the author of the Sermon, still less explain one by the other. For the Naassenes the hymns were material for research and especially for reinterpretation, just like the other sources that they used [...]. Naturally the Naassenes knew, in their own way, the traditions contained in the verses, but in their commentary this knowledge is subordinate to their religious propositions».

⁶⁶³ Cfr. K. RUDOLPH 2000, p. 359 «le idee che sono alla base delle singole religioni misteriche, idee che solo in rari casi (come nei misteri egiziani di Iside) furono organizzate sistematicamente a formare una vera teologia, hanno trovato nella gnosi una certa eco, in quanto furono interpretate in maniera favorevole alla dottrina gnostica, divenendo così anche un utile strumento di propaganda e proselitismo (cf. la cosiddetta *Predica dei Naasseni*). Non è affatto escluso che in alcune comunità gnostiche (Ofiti, Naasseni) siano state recepite particolari tradizioni misteriche, che crebbero sul tema del comune destino della divinità e del credente e cercarono di realizzare la redenzione per vie pratico-rituali, proprio come si proponevano i culti misterici». Vd. anche G. ROTA 2004, p. 119.

- che il secondo testo (il *Salmo*), più che un **musthrion**⁶⁶⁴, sia invece inerente ad una fase immediatamente precedente la celebrazione rituale, o ne costituisca un momento iniziale, nell'ambito della quale gli iniziandi chiedono il disvelamento dei misteri, la rivelazione di quanto si celi al di sotto del velo delle forme degli dèi, la conoscenza della santa via, e, in buona sostanza, della **gnwsi-tout court**. Il *Salmo*, sotto questo aspetto, parrebbe preghiera in senso stretto presumibilmente destinata alla *performance*⁶⁶⁵, caratterizzata dal posizionamento in *incipit* delle parole chiave, dalla presenza, nella sezione centrale, di una sezione imperniata sull'anafora di **pote; dey** dal *parallelismus membrorum* e, ancora, dalla **lusi**- finale rappresentata dall'auspicio soteriologico-rivelatorio di cui il Redentore è voce narrante⁶⁶⁶.

Complessivamente, e in questo caso specifico, ci si troverebbe di fronte alla trasmissione di un *vademecum* rituale comprendente sia la formula liturgica (il *Salmo*), reiterabile e destinata agli iniziandi in procinto di ricevere la rivelazione

⁶⁶⁴ Così M. MARCOVICH 1988 c, p. 86 «maybe the psalm itself was devised as a **musthrion**, a “magic formula” for the pneumatics, enabling them to achieve the ascent and the salvation?».

⁶⁶⁵ In riferimento alla natura docmiaca del *fragmentum Grenfellianum*, di età ellenistica, E. ESPOSITO 2005, p. 21, n. 32 osserva: «che i docmî non fossero cantati [...] è infatti impensabile, anche in un'epoca come quella ellenistica in cui predomina una lirica da lettura, dove sequenze in uso nella lirica vengono sperimentate per la prima volta **kata; ticon**». Se, come si è proposto (cfr. *supra*, pp. 108-111), il nucleo centrale docmiaco del *Salmo* non fu frutto di interpolazioni successive o di corrottele, ma il prodotto di un'elaborazione genuina dell'anonimo autore, parrebbe plausibile ipotizzare che anche il *Salmo*, per quanto più tardo rispetto al *fr. Grenf.*, potesse essere destinato al canto, coerentemente con il carattere lirico degli anapesti dei vv. 1-8 e 12-25.

⁶⁶⁶ Ritengo non del tutto condivisibile quanto affermato da M.G. LANCELOTTI 2005, I, pp. 581s. in riferimento all'appartenenza del *Salmo* naasseno alla tipologia innodica gnostica dei cosiddetti «Hymns of self-proclamation», dove cioè «the celebration of a particular character can occur in the form of self-proclamation, according to a model which to a high degree concurs with that of the “pagan” aretalogies, in which the god introduced himself enumerating his different attributes and numerous functions». Pur essendo plausibile che alcune modalità della rappresentazione del Redentore nella seconda sezione del *Salmo* possano essere inquadrare in siffatta tipologia, una lettura di questo tipo rischia di essere eccessivamente “categorizzante” e, in certo senso, fuorviante. Il fascino del componimento non si gioca tanto, o almeno non esclusivamente, sulla “self-proclamation” del **swthr** proteso alla discesa e al disvelamento dei misteri, bensì anche sulle suggestioni della prima sezione, da cui Gesù è assente, incentrate sulla rappresentazione dello *status* della **yuchv** nella materia: uno *status* che, trasversalmente e metaforicamente, costituisce “l'interlocutore muto” del Salvatore, sovrapponendosi al “Padre” quale referente dell'auspicio soteriologico di cui Gesù è latore.

della conoscenza gnosticamente intesa (o una preghiera da recitarsi da parte degli iniziati durante la varie celebrazioni culturali)⁶⁶⁷, sia il contenuto misterico⁶⁶⁸ (*Predica dei Naasseni*).

Allo scolio aristofaneo per cui ‘*musthria*’ εἰληθῆ παρα τοῦ του· ἀκούοντα· ‘*muein*’ τοῦ στομα καὶ μηδενὶ ταῦτα εἰρηγεῖσαι. “*muein*” δεῦξτε τοῦ κλειῖν τοῦ στομα⁶⁶⁹ (*Schol. Ar. Ran.* 456 [Chantry III I^a, 70, 456b]), Ippolito, che in precedenza, e alla maniera di Erodoto⁶⁷⁰, si era mostrato coscienziosamente rispettoso di fronte ai τα· ἀρρητα⁶⁷¹, sembrerebbe aver qui risposto (*Haer.* 1, *Prooem.* 1, 2-5)

αἰ|λ'επει; οἰρῶ μη; duswpoumenou· αυ|του· τῆν ἡμεταν ἐπιεικεῖαν μηδε; λογισμενου· ῶτ' γεο· μακροῦμαι ὑπ'αυτῶν blasfhmoumeno·, οἰρῶ· ἡ| αἰδῆσγῆτε· μετανῶσῶσιν ἡ| ἐπιμεινῆτε· δικαίω· κριῶσι, biasqei·

⁶⁶⁷ Cfr. *Ap. John* II 31, 14-25: CGL 2 (NHMS 33, pp. 173-175)

«‘Arise and remember | that is you who hearkened, and follow | your root, which is I, the merciful One, and | guard yourself against | the angels of poverty and the demons | of chaos and all those who ensnare you, | and beware of the | deep sleep and the enclosure of the inside | of Hades’.

And I raised him up | and sealed him in the light | of the water with five seals, in order that | death might not have power over him from this time on».

In riferimento ai quattro versi finali del celebre *excerptum* dell’*Apocrifo di Giovanni* sopra citato, G. MACRAE 1970, p. 502 (ripreso, con ulteriori interessanti puntualizzazioni, da J.-M. SEVRIN 1986, pp. 31-38) ha ritenuto di poter scorgere, nella matrice innologica di suddetti versi, le prerogative di un «Gnostic liturgical fragment probably recited at a ceremony of initiation much in the manner of a Christian baptismal homily or hymn». Ciò sulla base, anche, dell’interpretazione dei sigilli in chiave liturgico-battesimale (un dato che, come ricorda A.H.B. LOGAN 1997, pp. 188s., parrebbe comprovato alla luce delle occorrenze di tali sigilli in altri testi [e. g. *Trim. Prot.*]). Logan menziona tuttavia anche il caso del *Salmo* naasseno, i cui sigilli «might be interpreted as talismans [...], symbols giving the ascending soul power over Ialdabaoth and his archons» [p. 193]: tale interpretazione convince solo parzialmente, specie a fronte di possibili allusioni delle *sfragide*-naassene proprio a una sfera rituale-battesimale [vd. G. ROTA 2005, pp. 185-196] coerente, in questo caso, con la qui suggerita natura iniziatico-liturgica del *Salmo*).

⁶⁶⁸ Vd., e. g., Hipp. *Haer.* 5, 7, 19; 5, 7, 27; 5, 7, 33-34; 5, 8, 7 (in riferimento a *Anacreont.* fr. 2 W.); 5, 8, 9-10; 5, 8, 24-26; 5, 8, 29; 5, 8, 39-40.

⁶⁶⁹ Cfr. *H. Hom. Cer.* 476ss.; sulla *reticentia mystica* testimoniata anche in Hipp. *Haer.* 5, 8, 39 vd., e. g., A. MOTTE 1989, pp. 147-161.

⁶⁷⁰ Vd., e. g., Hdt. 2, 47, 2; 2, 51, 2; 2, 171, 1.

⁶⁷¹ Hipp. *Haer.* 1, *Prooem.* 1.

proëimi deikwn autwn ta; aporrhta musthria [...] ouc; h; goumeqa sigan, aj; la;
ta; pantwn dogmata kata; lepton ekqemenoi ouden siwphsomen.

Gosp. Truth 16, 31: CGL 1 (NHS 22, p. 83)

ΠΕΥΔΓΓΕΛΙΟΝ ΝΤΜΗΕ· ΟΥΤΕΛΗΛ ΠΕ
 ΝΝΕΕΙ ΝΤΑΖΧΙ ΠΙΖΜΑΤ· ΔΒΔΛ ΖΪΤΟΟΤϚ
 ΜΠΙΩΤ ΝΤΕ ΤΜΗΕ· ΔΤΡΟΥΟΥΩΝϚ

Tri. Trac. 53, 24s.: CGL 1 (NHS 22, p. 197)

Η ΔΦΕΙ ΔΒΔΛΜΜΔϚ Η ΕΦΝΔΝΔΖΟΥϚ· ΕΖΟΥ(Ν) ΔΡΔϚ

Tri. Trac. 54, 18ss.: CGL 1 (NHS 22, p. 197)

ΟΥΔΕ ΜΝ ΒΕΛ
 ΝΔΨ ΝΕΥ ΔΡΔϚ ΟΥΔΕ ΜΝ CΩΜΔ
 ΝΔΨ ΔΜΔΖΤΕ· ΜΜΔϚ ΕΤΒΕ † ΜΝΤΝΟΘ ΝΤΕϚ· ΝΝΔΤΝ ΡΕΤϚ
 ΔΥΩ ΠΙΒΔΘΟC ΝΤΕϚ ΝΔΤ·ΤΕΖΔϚ
 ΔΥΩ ΠΙΔΙCΕ ΝΤΕϚ ΝΔΤΨ'ΙΤϚ

Tri. Trac. 89, 25ss.: CGL 1 (NHS 20, p. 255)

ΕΤΕ ΠΕΤΟΥΜΟΥΤΕ ΔΡΔϚ ΧΕ ΠΚΕΚΕΙ
 {Ζ}ΕΤΖΕ CΔ ΝΒΟΛ· ΔΥΩ ΠΧΔΟΥC·
 ΔΥΩ ΕΜΝΤΕ ΔΥΩ ΠΝΟΥΝ·

Tri. Trac. 105, 30ss.: CGL 1 (NHS 22, p. 285)

ΧΕ ΠΕΤΕΨΨΕ ΘΕ ΜΕΝ ΠΕ ΔΤΡΝΚΩ
 ΔΖΡΗΙ ΝΤΨΥΧΗ· ΜΠΩΔΡΠ ΝΡΩΜΕ·
 ΧΕ ΟΥΔΒΔΛ ΖΝ ΠΙΛΟΓΟC ΠΕ ΜΠΝΕΥ
 ΜΑΤΙΚΟC ΕΦΜΕΕΥΕ ΝΘΙ ΠΙΡΕϚ·
 CΩΝΤ· ΧΕ ΠΩϚ ΠΕ ΕΠΙΔΗ ΔΒΔΛ ΖΪΤΟ
 ΟΤϚ ΠΕ ΜΠΡΗΤΗ ΝΝΟΥ(Ρ)ΡΟ ΠΕΤΔΥ
 ΝΙΦΕ ΜΜΔϚ ΔΦΤΝΝΟΟΥ ΖΩΩϚ ΔΝ
 ΔΠΙΤΝ ΝΘΙ ΠΙΡΕϚCΩΝΤ ΝΖΝΨΥΧ[Η]
 ΟΥ ΔΒΔΛ ΖΝ ΤΕΦΟΥCΙΑ ΕΥΝΤ[ΕϚ]
 ΖΩΩϚ ΔΝ ΜΜΕΥ ΜΠΙΘΝΧΠΘ

¹ Sono qui riportati i passi dei NHC citati in traduzione inglese secondo l'edizione del CGL.

Ap. John II 2, 12-14: CGL 2 (NHMS 33, p. 19)

ΔΝΟΚ ΠΕΤ[ΨΟΟΠ Ν̄Μ̄ΜΗΤΗΥΤ̄Ν̄] Ν̄ΟΥΟΕΙΨ ΝΙΜ
 ΔΝΟΚ [ΠΕ ΠΕΙΩΤ
 ΔΝΟΚ ΠΕ] ΤΜΔΔΥ

Ap. John II 2, 26ss.: CGL 2 (NHMS 33, pp. 21 e 23)

ΤΜ[Ο]ΝΔC [ΕΟΥΜΟΝΔΡΧΙΑ ΤΕ
 ΕΜ̄Ν̄] ΠΕΤΨΟΟΠ ρΙΧΩC
 [ΠᾹΙ ΕΤΨΟΟΠ Ν̄ΝΟΥΤ]Ε ΔΥΩ Ν̄ΕΙΩΤ Μ̄Π[ΤΗΡC ΠΕ
 ΠΙΑΡΟΡΑΤ]ΟC ΕΤΨΟΟΠ ρΙΧ̄Ν̄ [ΠΤΗΡC
 ΕCΨΟΟΠ Ν̄]ΤΜ̄Ν̄ΤΑΤΤΕΚΟ
 ΕΤΨΟ [ΟΠ Μ̄ΠΟΥΟΕΙΝ ΕΤΤΒ̄ΒΗΥ]
 ΠᾹΙ ΕΤΕ Μ̄Ν̄ [ΨΟΜ Ν̄ΛΔΔΥ Ν̄ΒΔΛ ΕΘΩ]ΨΤ Ν̄CΩC
 Ν̄[ΤΟC ΠΕ ΠΕΠ̄ΝΔ] Ν̄Δ[ΡΟΡΑΤ]ΟΝ
 Ν̄CΨΕ ΔΝ [ΕΜΕΕΥΕ Ε]Ρ[Ο]C Ν̄ΘΕ Ν̄Ν̄[ΙΝΟ]ΥΤΕ
 Η ΧΕ ΕCΟ] [Ν̄ΤΕΙ]Ε
 Ν̄ΤΟC ΓΔΡ ΟΥΡΟΥΟ ΔΝΟΥΤΕ [ΠΕ
 ΕΜ̄Ν̄ Π]ΕΤΨΟΟΠ ρΙΧΩC
 Μ̄Ν̄ ΛΔΔΥ ΓΔΡ Ο Ν̄ΧΟΕΙC [ΕΡΟC
 ΝCΨΟΟΠ] ΔΝ ρ̄Ν̄ Λ[Δ]ΔΥ Ν̄ΘΩΧΒ̄[ΕΡΟC
 ΕΡΕΠΤΗΡC Ψ]ΟΟΠ Ν̄ΡΗΤC
 ΟΥΔΑΤC
 [Ν̄ΤΟC ΟΥΨΔ ΕΝΕ] Π]Ε
 ΕΒΟΛ ΧΕ CΡ̄ ΧΡΕΙ[Δ Ν̄ΛΔΔΥ ΔΝ
 Ν̄ΤΟC Γ]ΔΡ ΟΥΧΩΚ ΤΗΡC
 ...
 ΝΟΥΟ]ΕΙΨ ΝΙΜ ΕCΧΗΚ ΤΗΡC
 ρ̄Ν̄ Ο[ΥΟΕΙΝ]
 [ΟΥΔΤ̄ ΤΟ]ΨC ΠΕ
 ΕΒΟΛΧΕ Μ̄Ν̄ ΠΕ[ΤΡΔΤΕCΡΗ ΔΤ]ΡΕCΤ̄ ΤΩΨ ΕΡΟC
 ΟΥΔΑΤΡΕΤ̄[ΡΩΤC ΠΕ
 ...
 Ο]ΥΔ[ΤΨΙΤC ΠΕ]
 ...
 ΟΥΔΑΤ̄[ΝΔΥ ΕΡΟC ΠΕ

...

ΟΥΔ[ΤΨΔΧΕ ΕΡΟϞ ΠΕ

...

ΟΥΔΤ†]ΡΔΝ ΕΡΟϞ Π[Ε

Ap. John II 3, 13s.: CGL 2 (NHMS 33, p. 23)

ΟΥΨΔ ΕΝΕϞ ΠΕ ΕϞΨΟΟΠ] ΨΔ ΕΝΕϞ

Ap. John II 3, 31-33: CGL 2 (NHMS 33, p. 27)

ΜΠΟΥΠΟΡΧϞ]ϞΝ ΟΥΧΡΟΝ[ΟϞ

ΧΕ ΕΒΟΛ ϞΙΤΝ ΚΕΟΥΔ ΤΕ]ΜΔϞΙ ΛΔ[ΔΥ

Ap. John II 20, 13-24: CGL 2 (NHMS 33, pp. 117 e 119)

ΠΜΔΚΔΡΙΟϞ ΔΕ ΠΜΗΤΡΟΠΔΤΩΡ

ΠΡΕϞΡ ΠΕΤΝΔΝΟΥϞ ΔΥΩ ΠΨΔΝ ϞΤΗϞ

ΔϞΨΝ ϞΤΗϞ ΕϞΡΔΐ ΔΧΝ ΤΔΥΝΔΜΙϞ ΝΤΜΔΔΥ

ΤΔΐ ΕΤΔΥΝΤϞ ΕΒΟΛ ϞΙΤΜ ΠΡΩΤΑΡΧΩΝ

ΔΥΩ ΟΝ ΧΕ ΣΕΝΔΘΜΘΟΜ

ΕϞΡΔΐ ΕΧΜ ΠΣΩΜΔ ΜΨΥΧΙΚΟΝ ΔΥΩ ΠΕΣΘΗΤΟΝ

ΔΥΩ ΔϞΤΝΝΟΟΥ ΕΒΟΛ ϞΙΤΝ ΠΕϞΠΝΔ

ΝΡΕϞΡ ΠΕΤΝΔΝΟΥϞ ΔΥΩ ΠΕΤΝΔΨΕ ΠΕϞΝΔ

ΝΟΥΒΟΗΘΟϞ

ΝΔΔΔΜ

ΟΥΕΠΙΝΟΙΔ ΝΟΥΟΕΙΝ

ΤΔΐ ΟΥ ΕΒΟΛ ΝϞΗΤϞ ΤΕ

ΕΔΥΜΟΥΤΕ ΕΡΟϞ ΧΕ ΖΩΗ

ΤΔΐ ΔΕ ΕϞΡϞΥΠΟΥΡΓΕΙ ΝΤΚΤΙϞΙϞ ΤΗΡϞ

ΕϞΨΕΠ ϞΙϞΕ ΝΜΜΔϞ

ΔΥΩ ΕϞΨΩϞΕ ΜΜΔϞ ΕϞΟΥΝ ΔΠΕϞΠΛΗΡΩΜΔ

ΔΥΩ ΕϞΤΣΕΒΟ ΜΜΔϞ ΔΤΕϞΘΙΝΕΙ ΔΠΙΤΝ

ΜΠΣΠΕΡΜΔ

ΕϞΤΣΔΒΟ ΜΜΟϞ ΕΠΜΔΐΤ ΒΒΩΚ ΕϞΡΔΐ

ΠΜΔΐΤ ΕΝΤΑϞΕΙ ΕϞΡΔΐ ΜΜΔΥ

Ap. John II 31, 1ss.: CGL 2 (NHMS 33, pp. 171 e 173)

ΔΐΜΟΥϞ ΜΠΑϞΟ

ϞΡΔΐ ϞΜ ΠΟΥΟΕΙΝ ΝΤΣΥΝΤΕΛΕΙΔ ΜΠΟΥΔΙΩΝ

ΔΥΩ ΔΕΙΒΩΚ ΕΖΟΥΝ ΕΤΜΗΤΕ ΜΠΟΥΨΤΕΚΟ
ΕΤΕ ΠΔΪ ΠΕ ΠΕΨΤΕΚΟ <Μ>ΠCΩΜΔ
ΔΥΩ ΠΕΧΔΪ ΧΕ {ΧΕ}
ΠΕΤCΩΤΜ̄ ΤΩΟΥΝ ΕΒΟΛ ΖΜ̄ ΦΙΝΗΒ ΕΤΖΟΡΨ
ΔΥΩ ΔΦΡΙΜΕ ΔΥΩ ΔΨΟΥΕ ΡΜ̄ΕΙΗ
ΖΕΝΡΜ̄ΕΙΗ ΕΥΖΟΡΨ ΔΨΩΤΕ Μ̄ΜΟΟΥ ΕΒΟΛ Μ̄ΜΟΨ
ΔΥΩ ΠΕΧΔΨ ΧΕ ΝΙΜ ΠΕΤΜΟΥΤΕ Μ̄ΠΑΡΑΝ
ΔΥΩ Ν̄ΤΑCΕΙ ΝΔΪ ΤΩΝ Ν̄ΘΙ ΤΕΪΖΕΛΠΙC
ΕΪΨΟΟΠ ΖΡΔΪ ΖΝ̄ Μ̄ΜΡ̄ΡΕ Μ̄ΠΕΨΤΕΚΟ

Ap. John II 31, 14ss.: CGL 2 (NHMS 33, pp. 173 e 175)

ΤΩΟΥΝΚ ΔΥΩ Ν̄ΚΡ̄ ΠΜΕΕΥΕ
ΧΕ Ν̄ΤΟΚ ΠΕΝΤΔΖCΩΤΜ̄
ΔΥΩ Ν̄ΚΟΥΖΔΚ ΔΤΕΚΝΟΥΝΕ
ΕΤΕ ΔΝΟΚ ΠΕ ΠΨΔΝ ΖΤΗΨ
ΔΥΩ Ν̄ΚΡ̄ΔCΦΔΛΙΖΕ Μ̄ΜΟΚ
ΕΒΟΛ ΖΙΤΟΟΤΟΥ Ν̄ΝΔΓΓΕΛΟC Ν̄ΤΜ̄Ν̄ΤΖΗΚΕ
Μ̄Ν̄ Ν̄ΔΔΙΜΩΝ Ν̄ΤΕ ΠΧΔΟC
Μ̄Ν̄ ΝΕΤΘΟΛΧ Μ̄ΜΟΚ ΤΗΡΟΥ
ΔΥΩ Ν̄ΚΨΩΠΕ ΕΚΡΟΕΙC ΕΒΟΛ ΖΙΤΝ̄ ΠΖΙΝΗΒ ΕΤΖΟΡΨ
ΔΥΩ ΕΒΟΛ ΖΝ̄ ΤΘΔΛΕC Μ̄ΠCΑΝΖΟΥΝ Ν̄ΔΜ̄Ν̄ΤΕ
ΔΥΩ ΔΕΙΤΟΥΝΟΥC Μ̄ΜΟΨ ΔΥΩ ΔΕΙCΦΡΔΓΙΖΕ Μ̄ΜΟΨ
ΖΝ̄ ΠΟΥΟΕΙΝ Μ̄ΠΜΟΟΥ ΖΝ̄ †ε Ν̄CΦΡΔΓΙC
ΧΕΚΔΔC Ν̄ΝΕΠΜΟΥ Θ̄Ν̄ΘΔΜ ΕΡΟΨ Χ̄Ν̄ Μ̄ΠΙΝΔΥ

Gos. Thom. 33, 6ss.: CGL 2 (NHS 20, I, p. 55)

ΠΕΧΕ ΙC̄ ΨΝΔΧΝΔΥ ΔΝ
Ν̄ΘΙ ΠΡΩΜΕ Ν̄Ζ̄ΛΛΟ ΖΝ̄ ΝΕΨΖΟΟΥ ΕΧΝΕ
ΟΥΚΟΥΕΙ Ν̄ΨΗΡΕ ΨΗΜ ΕΨΖΝ̄ CΔΨΨ̄
Ν̄ΖΟΟΥ ΕΤΒΕ ΠΤΟΠΟC Μ̄ΠΩΝΖ ΔΥΩ
ΨΝΔΩΝΖ ΧΕ ΟΥΝ̄ ΖΔΖ Ν̄ΨΟΡΠ̄ ΝΔΡ̄ ΖΔ
Ε ΔΥΩ Ν̄CΕΨΩΠΕ ΟΥΔ ΟΥΩΤ

Gos. Thom. 38, 7-10: CGL 2 (NHS 20, I, p. 65)

ΠΕΧΔΨ ΝΔΥ ΧΕ ΠΕΤΕΥ-
Ν̄ ΜΔΔΧΕ Μ̄ΜΟΨ ΜΔΡΕΨCΩΤΜ̄ ΟΥΝ̄ ΟΥ
ΟΕΙΝ ΨΟΟΠ̄ Μ̄ΦΟΥΝ Ν̄ΝΟΥΡΜ̄ΟΥΟΕΙΝ
ΔΥΩ ΨΡ̄ ΟΥΟΕΙΝ ΕΠΚΟCΜΟC ΤΗΡΨ ΕΨΤΜ̄

ῤογοειν οὐκ ἄκε πε

Gosp. Phil. 53, 1-14: CGL 2 (NHS 20, I, p. 145)

ἀπεχρ̄ς ει * ροεινε μεν ετρεφτοοϋς[ε ρ]ῆκοοϋε
δε ετρεφῆδαρμου ρῆκοοϋε ετρεφco
του νετο ἠωῆμο ἠταφτοοϋσε ἀφα
ἀϋ ἠνετε νοϋφ νε ἀϋω ἀφνοϋρ̄
† ἠνετε νοϋφ ναει ἠταφκαδδϋ ἠνεοϋ
ω ρῆ πεφoϋωϋ οϋ μονον ρε ἠταρεφ
οϋωνρ̄ εβολ ἀφκω ἠτψϋχη ἠταρεφ
οϋωϋ ἀλλὰ ριμ φoοϋ επκοcμοc ωo
οπ̄ ἀφκω ἠτψϋχη ἠπcoπ̄ ετεφoϋ
ωϋ τοτε ἀφει ἠωop̄π̄ εφῆδαφιτ̄c επει
ἠταϋκαδδc ἠνεοϋω ἀcωωπε ρδ νλη
cτῆc ἀϋω ἀϋφιτ̄c ἠδαιχμαδλωτοc ἀφνορ̄
μεc δε

Gosp. Phil. 61, 5-12: CGL 2 (NHS 20, pp. 161ss.)

ἀϋἠεϋγενεια πε παει ωop̄π̄ ἀτῆἠἠτο
εικ ωωπε ἠἠἠἠcωc φωτβε ἀϋω ἀϋ
ρποφ εβολ ρῆ τῆἠἠτοεικ νε πωῆ
ρε γαρ ἠφoφ πε διδ τοϋτο ἀφωωπε
ἠρ̄δτῆρ̄ωμε ἠθε ἠπεφκεειωτ̄ ἀϋ
ω ἀφμοϋοϋτ̄ ἠπεφcon κοινωνια δε
ἠιμ ἠταρ̄ωωπε εβολ ρῆ νετ̄νε δἠ ἠ
ἠοϋερῆϋ οϋἠἠἠτοεικ τε

Orig. World 98, 24ss.: CGL 2 (NHS 21, II, p. 31)

πιδιων δε
ἠτε τμε ἠἠτεφ ρδ̄ιβec ἠἠδϋ † ἠπεφ
βολ ρε ποϋοειν ετε ἠἠτεφ ωι ρῆ
μα ἠιμ ἠρ̄ῆτ̄π̄ πεφca ἠβολ δε οϋρ̄δ
ειβε πε̄ ἀϋμοϋτε εροφ ρε κδκε

Orig. World 99, 24-27: CGL 2 (NHS 21, II, p. 33)

ἠταρε ναει
δε ωωπε τοτε ἀcei ἠδ̄ι
τπictic ἀcoϋων εβολ ριρῆ ῆϋλη ἠ

ΠΧΔΟC ΤΔΕΙ ΕΝΤΔΥΝΟΧC̄ ΝΘΕ ΝΝΟΥ
ΖΟΥΕ ΝΕ ΜΝ ΠΝΔ ΓΔΡ ΝΖΗΤC̄ ΧΕ ΠΗ ΓΔΡ
ΤΗΡC̄ ΟΥΚΔΚΕ ΠΕ ΕΜΝΤΔC̄ ΔΡΗΧC̄
ΔΥΩ ΟΥΜΟΟΥ ΕΜΝΤΔC̄ ΨΙΚ ΜΜΔΥ

Orig. World 105, 20-30: CGL 2 (NHS 21, II, p. 45)

ΜΝΝC̄ΩC ΔC̄ΤΔΜΙΟ ΝΟΥΕΚΚΛΗCΙΑ
ΝΔΓΓΕΛΟC ΖΝΨΟ ΜΝ ΖΝΤΒΔ ΕΜΝΤΟΥ
ΗΠΕ ΕCΤΝΤΟΝΤ ΕΤΕΚΚΛΗCΙΑ ΕΤΖΝ
ΤΜΔΖΨΜΟΥΝΕ ΔΥΩ ΟΥΨΡΠΜΜΙCΕ
ΕΥΜΟΥΤΕ ΕΡΟC̄ ΧΕ ΠΙCΡΔΗΛ ΕΤΕ ΠΔΕΙ
ΠΕ ΠΡΩΜΕ ΕΤΝΔΥ ΕΠΝΟΥΤΕ ΔΥΩ ΚΕ
ΟΥΔ ΧΕ ΙΗC̄ ΠΕΧC̄ ΕCΤΝΤΩΝ ΕΠCΩΤΗΡ
ΕΤΖΙ ΠCΔ ΝΤΠΕ ΝΤΜΔΖΨΜΟΥΝΕ ΕC
ΖΜΟΟC ΖΙ ΟΥΝΔΜ ΜΜΟC̄ ΖΙΧΝ ΟΥΘΡΟ
ΝΟC ΕCΤΔΕΙΗΥ

Gos. Eg. III 41, 14: CGL 2 (NHS 4, p. 56)

[ΔΥΩ] ΕΒΟ[Λ Ζ]Μ ΠΜΔ ΕΤΜΜΔΥ ΔC̄ΠΡΟ
[ΕΛΘΕ ΕΒΟΛ Ν]C̄[1] ΔΟΜΕΔΩΝ ΔΟΖΟΜΕ
[ΔΩΝ ΠΔΙΩΝ Ν]ΤΕ ΝΙΔΙΩΝ ΔΥΩ ΠΟΥ
[ΟΕΙΝ ΝΤΕ ΤΟΥ]ΕΙ ΤΟΥΕΙ ΝΝC̄ΟΜ Ν
[ΤΔΥ]

Gos. Eg. IV 61, 8ss.: CGL 2 [NHS 4, p. 93]

ΕΠΙΔΕ Π[Δί] ΔΔ[ΔΜΔC̄]
[ΟΥΟΥΟΕΙΝ] ΠΕ ΕΔC̄ΠΙΡΕ [ΕΒΟΛ]
[ΖΝ ΟΥΟΕΙ]Ν · ΠΒΔΛ ΝΤΕ Π[ΟΥΟΕΙΝ]
[ΠΕ ΠΔί]

I Apoc. Jas. 34, 17-18: CGL 3 (NHS 11, p. 89)

ΕΚΕΧΘ

ΟC ΝΔϣ ΧΕ ΕΠΜΔ ΕΤΔ̄ΙΕῙ ΕΒΟΛ

Μ̄ΜΔΥ Ε̄ΙΝΔΒΩΚ ΟΝ ΕΜΔΥ

Apoc. Adam 67, 4-14: CGL 3 (NHS 11, p. 161)

ΤΟ

ΤΕ ΔCΤΔΚΟ ΕΒΟΛ Ν̄ϞΗ

Τ̄Ν̄ Ν̄ϞΙ ΤΔΚΜΗ Ν̄ΤΕ

ΠΕΝCΟΟΥΝ Ν̄ΨΔ Ε

ΝΕϞ ΔΥΩ ΔCΡ̄ΔΙΩΚΕ

Ν̄CΩΝ Ν̄ϞΙ ΟΥΜ̄Ν̄Τ̄CΩΒ

ΕΤΒΕ ΠΔ̄Ι ΔΥΡ̄ ΚΟΥΕΙ

Ν̄ϞΙ ΝΕϞΟΥ Ν̄ΤΕ ΠΕΝ

ΩΝ̄Ϟ̄ Δ̄ΙΕΙΜΕ ΓΔΡ ΧΕ Δ̄Ι

ΨΩΠΕ ϞΔ ΤΕϞΟΥCΙΑ

Ν̄ΤΕ ΠΜΟΥ

Gos. Mary BG 15, 17-18: CGL 3 (NHS 11, pp. 463 e 465)

ΔΥ[Ω] ΠΕ

ΧΕ ΤΕΨΥΧΗ ΧΕ ΔϞΡΟ ΕΡΕΚΡΙΝΕ

Μ̄ΜΟ̄Ι ΕΜΠΙΚΡΙΝΕ

Parafr. Shem 7, 31-33: CGL 4 (NHMS 30, p. 41)

ΔΝΟΚ ΔΕ ΔΕΙΨ̄Ν ῥ̄ΤΗΕΙ ΕΞ̄Μ
 ΠΟΥΘΕΙΝ [Μ>ΠΠ̄ΝΔ· ΠΔ̄ι Ν̄ΤΔϣ̄ι
 Τϣ̄ Ν̄σι ΠΝΟΥC

Parafr. Shem 36, 14-22: CGL 4 (NHMS 30, p. 101)

ΝΕ̄Μ̄Ν̄
 ΟΥΔ Ν̄ῤΗΤΟΥ Εϣ̄ΟΟΥΝ Μ̄ΜΟ̄ι·
 ΔΥΟΥΩΝ ΕΧ̄ω̄ι Ν̄σι Μ̄ΠΥΛΗ Μ̄
 ΠΚΩῤ̄Τ̄ Μ̄Ν ΠΚΔΠΝΟC ΕΜ̄Ν̄ΤΕϣ̄
 ΔΡΗΞ̄ϣ̄ ΔΝΤΗΟΥ ΤΗΡΟΥ ΤΩΝ
 Εῤ̄Δ̄ι ΕΧ̄ω̄ι· Ν̄ῤ̄ΡΟΥΜ̄ΠΕ Μ̄Ν ΝΕ
 ΒΡΗΘΕC ΠΡΟC ΟΥΘΕΙΩ CΕΝΔ̄ΤΩ
 ΩΝ Εῤ̄Δ̄ι ΕΧ̄ω̄ι· ΔΥΩ CΕΝΔ̄ΕΙ
 ΝΕ Μ̄ΠΟΥΘΩΝ̄Τ̄ Εῤ̄Δ̄ι ΕΧ̄ω̄ι

Treat. Seth 56, 18-32: CGL 4 (NHMS 30, p. 167)

ΝΕ̄ι
 CΩΒΕ Ν̄CΔ ΤΕῩΜ̄Ν̄Τ̄ΔΤCΟ
 ΟΥΝ· ΝΕῩΘΟΜ ΔΕ ΤΗΡΟΥ Δ̄ι
 ΔΔΥ Ν̄ῤ̄Μ̄ῤ̄ΔΛ· Ε̄ῑΝ̄Ν̄ΗΥ ΓΑΡ Ε
 ΠΕCΗΤ Μ̄ΠΕΛΔΔΥ ΝΔΥ ΕΡΟ̄ι
 ΝΕΕΙΩΙΒΕ ΓΑΡ Ν̄ΝΙΜΟΡΦΗ Ν̄
 ῤ̄Δ̄ι Ν̄ῤ̄ΗΤ· ΕΕΙΟΥΩΤ̄Β̄ ΕΒΟΛ
 ΝΟΥΕΙΔΕΔ ΕΥΕΙΔΕΔ· ΔΥΩ Ε
 ΤΒΕ ΠΔ̄ι Ε̄ῑΨ̄ΟΟΠ ῥ̄Ν̄ ΝΕῩΠΥ
 ΛΗ· ΝΕ̄ῑΧ̄ι ΕΙΝΕ Μ̄ΜΟΟΥ ΠΕ·
 ΔΕΙΠΑΡΔΓΕ ΓΑΡ Μ̄ΜΟΟΥ ῥ̄Ν̄
 ΟΥῤ̄ΡΟΚ· ΔΥΩ ΝΕ̄ῑΝΔΥ ΕΝΙ
 ΤΟΠΟC ΔΥΩ Μ̄ΠΙῤ̄ῤ̄ΟΤΕ·
 ΔΥΩ Μ̄ΠΙΨ̄ΙΠΕ· ΝΕ̄ῑΨ̄ΟΟΠ
 ΓΑΡ Ν̄ΝΔΤCΩΩϣ̄

Ep. Pet. Phil. 134, 23ss.: CGL 4 (NHS 31, p. 239)

ΠΩ[ϸ] CEΔMΔ[ϸ-]

TE MMON ϪM ΠIMΔ N ΩΩΠE·

...

ΠΩC ΔNEI E ΠIMΔ H ENΔBΩK

NΔΩ NPHTE

...

ΠΩC OYNTAN

[N†εζ]OYCIΔ NTE †ΠΔPϪHCIA

...

E†BE OY NIOOM CE† NMMΔN

Marsanes 41, 18-19: CGL 5 (NHS 15, p. 327)

[P̄]NOEI M̄M[Δ]Y N̄CI M̄ΨY

[X̄]H ETϪN̄ CΩMΔ

Tav. 5

INDEX LOCORUM

1. Autori antichi

Per gli autori greci, latini e cristiani si sono di norma seguiti i criteri adottati rispettivamente da LSJ⁹, *ThlL* e Lampe. Per taluni autori greci, tuttavia, si è ritenuto opportuno in certi casi ampliare l'abbreviazione per ragioni di perspicuità. Le abbreviazioni dei titoli delle opere sono comunque sempre indicate con lettera maiuscola.

<p>AELIANUS</p> <p><i>NA</i></p> <p>11, 16</p>	<p>226</p>	<p><i>ANACREONTEA</i></p> <p><i>fr. 2 W.</i></p> <p>237, n.668</p>
<p>AESCHYLUS</p> <p><i>Ag.</i></p> <p>471</p>	<p>123, n.290</p>	<p>ANTIPATER SIDONIUS</p> <p><i>AP</i></p> <p>VII 303, 5s.</p> <p>175, n.489</p>
<p><i>Pers.</i></p> <p>246</p> <p>933</p>	<p>101, n.209</p> <p>139, n.359</p>	<p>[APOLLODORUS]</p> <p><i>Bibl.</i></p> <p>3, 3, 19</p> <p>226, n.646</p>
<p><i>Sept.</i></p> <p>742-745</p> <p>919-922</p>	<p>186, n.521</p> <p>112</p>	<p>APOLLONIUS RHODIUS</p> <p>4, 1290</p> <p>101, n.210</p> <p>ARISTOPHANES</p> <p><i>Ach.</i></p>

1184s.	96, n.191	ASCLEPIADES SAMIUS	
		<i>AP</i>	
<i>Ran.</i>		XII 46, 1	87
1394	88, n.154		
		CHRYSIPPUS	
<i>Schol. Ar.</i>		<i>SVF</i> 314	55, n.14
<i>Ran.</i>			
456	237	CICERO	
		<i>Leg.</i>	
<i>fr.</i> 618 K.-A.	87, n.149	2, 8	59, n.40
ARISTOTELES		CLEANTHES	
<i>de An.</i>		<i>Hymn. Iov.</i>	
408b, 18-19	69, n.77	24	55, n.11
2, 7 418b, 9ss.	96	37s.	55, n.11
2, 7 418b, 18	96, n.192		
		CLEMENS ALEXANDRINUS	
<i>HA</i>		<i>Exc. Thdot.</i>	
545a	82, n.130	7, 3	58, n.35
616b, 35	74, n.98	19, 4	58, n.33
625b, 22	74, n.98	26, 2-3	151
		28	129
<i>Oec.</i>		31, 4	150, n.398
1352a,11	93, n.174	33, 1	58, n.35
		35, 1	150
<i>Rh.</i>		38, 3	151; 152, n.404
2, 23 1398b, 27ss.	88, n.155	41, 1-2	100, n.205
		53, 2	160
		56, 3	104, n.219; 161, n.436

58, 1	90, n.166; 95	CRITIAS	
65, 1-2	116, n.265	88 B 6, 1 D.-K.	91, n.170
72, 2	94, n.181		
73, 1	83, n.132	DEMOSTHENES	
78, 1-2	202	4, 47	123
78, 1	201	18, 203	186, n.521
78, 2	201; 201, n.568; 206	19, 232	123, n.291
80, 1	89, n.164		
80, 2	90	DIODORUS SICULUS	
80, 3	182, n.513; 185, n. 517; 201, n.569	4, 77, 4	147, n.387
83	201, n.569	DIODORUS TARSENSIS	
85, 1	95, n.183	<i>Ex.</i>	
86, 2	182; 201, n.569	20: 5	55, n.12
<i>Str.</i>		DIOGENES LAERTIUS	
1, 25	55, n.15	7, 88, 16-18	55, n. 13
97, 2	149, n.394		
2, 36	89, n.165	EPICURUS	
4, 89, 2	90	<i>Ep.</i>	
5, 12, 3	149, n.394	3, 122, 1-2	87, n.149
6, 53, 3	128		
129, 4	206, n.578	EPIPHANIUS	
		<i>Haer.</i>	
<i>CORP. HERM.</i>		1, 31, 5, 3	60, n.44
1, 28	100	31, 5, 7ss.	60, n.43
4, 4	202; 200	31, 6, 7-8	192, n.542
6, 4	89, n.162	33, 3, 2	54, n. 4
7, 2	99	33, 3, 4	54, n.5

33, 4, 5	76, n.103	HERACLITUS	
33, 6, 6	76, n.103	22 B 2 D.-K.	55, n.11
1, 33, 7, 6	54, n.6	22 B 114 D.-K.	55
33, 7, 7	97; 99		
39, 1, 3	155, n.414	HERODOTUS	
39, 3, 5	155, n.414	1, 30, 1	93, n.174
55	208, n.585	32, 5	186, n.520
		171	81, n.127
EURIPIDES			
<i>Alc.</i>		2, 47, 2	237, n.670
669-672	88, n.158	2, 51, 2	237, n.670
		148, 2	147, n.387
<i>Bacch.</i>		171, 1	237, n.670
1137-1139	165, n.454		
		7, 140, 2	139, n.359
IA			
1218	96, n.189	HESIODUS	
1415	88, n.154	<i>Theog.</i>	
		116	63, n.58
<i>Med.</i>		123	63, n.58
96	139		
HIPPOLYTUS			
<i>Tr.</i>		<i>Haer.</i>	
606s.	88, n.156	1, <i>Prooem.</i> 1	207, n.582; 237, n.671
HEGEMONIUS		<i>Prooem.</i> 2-5	237
<i>Arch.</i>		<i>Prooem.</i> 8	203, n.573
67, 7	98, n.200	21, 3	133, n.330

5, 6, 3-4	210	7, 33-34	197; 237, n.668
6, 4-5	157; 157, n.420	7, 36	71, n.87
6, 5	111, n.244	7, 37	109, n.240
6, 6	161; 218, n.616	7, 38	109, n.240; 126, n.308; 155
6, 7	103; 161, n.437		
7-9	109; 128, n.313; 199	7, 41	155
7, 6	109, n.240; 157, n. 423	8, 3	109, n.240
		8, 4	161, n.438
7, 7	71, n.85; 71, n.87; 77; 78, n.110; 86, n.146; 218, n.616	8, 5	65; 178, n.501
		8, 7	237, n.668
7, 8	71, n.87; 72, n.90	8, 8	95, n.186
7, 9	65; 104, n.219; 178, n.501	8, 9-10	237, n.668
		8, 13	71, n.87
7, 10	70; 76; 85, n.141	8, 20-21	162
7, 11	79, n.114; 109, n.240	8, 24-26	237, n.668
5, 7, 11-12	72, n.90	8, 25	232, n.659
7, 11-13	79	8, 29	198; 237, n.668
7, 13	71, n.87; 79, n.113; 157; 157, n.420	8, 35	109, n.240
		8, 37-38	204, n.574
7, 15	156, n.419; 157	8, 39	237, n.669
7, 19	183; 237, n.668	8, 39-40	197; 237, n.668
7, 20	114, n.254; 192; 193, n.546	8, 44	157, n.419; 168; 169
		5, 8, 45	162; 193, n.546
7, 23-24	114, n.254	9, 3-4	169
7, 25	85, n.140; 159; 218, n.616	9, 11-12	211, n.597
		9, 13	223
7, 27	237, n.668	9, 21	154, n.410
7, 30-31	109, n.240	9, 21-22	231
		9, 22	196

10, 2	49s.; 105; 154, n.410	34, 1	68
11, 1	211	34, 4	69, n.76
17, 2	219, n.620		
17, 8	227, n.649	7, 22, 10	170, n.477
19-20	217, n.615	22, 12	170, n.477
19, 1-2	78	25, 2	100, n.205
19, 1-7	65, n.63	27, 7	117
19, 2	98; 99	27, 10	161, n.437
19, 2-3	171, n.477		
19, 5	99	8, 20, 3	212
19, 6	104, n.219		
19, 13	57, n.26; 225	10, 6, 1	203, n.573
19, 16	61		
19, 18-19	219, n.620	<i>HOM. CLEM.</i>	
19, 18	57; 225	3, 2	53, n.3
19, 19	57, n.25		
19, 20	58; 225; 225, n.642	<i>HYGINUS</i>	
26	154, n.410	<i>Fab.</i>	
26, 1	56, n.17; 69; 69, n.78; 77, n.107	136	226, n.646
26, 8	69; 168, n.469	<i>HYMN. HOM.</i>	
26, 16	98	2, 476ss.	237, n.669
26, 17	73; 73, n.91		
26, 30	156, n.417	<i>ILIAS</i>	
26, 31	153, n.410	A 225	82, n.129
26, 32	161, n.437	B 314	101, n.210
		Γ 111	114, n.256
6, 12, 2	60	Δ 102	56, n.24
6, 14, 6	189, n.532	243-245	82, n.130
		H 311s.	114, n.257

Θ 364	104, n.221	4, 2	92; 105; 113
I 408s.	176, n.490	4, 5	87; 116
K 479s.	139, n.358	5, 1	95, n.182
N 101ss.	82, n.129	5, 2	142, n.374
Ξ 201	109, n.240	5, 3	117, n.266
246	109, n.240	5, 4	126, n.307
518s.	176, n.491	5, 6	117, n.266; 160
O 189	109, n.240	6, 1	172
Π 453-457	186, n.520	6, 2	172, n.481; 173, n.483
P 5	56, n.21	7, 3	69, n.76
Σ 9ss.	96, n.191	7, 5	172
61	96, n.190	8, 5	126, n.306; 192
339-340	104, n.221	17, 2	188
T 185	114, n.258	13, 6	121
Φ 346-347	114, n.256	21, 3	98
Ψ 109-110	101, n.209	21, 4	204; 206
321	148, n.391	21, 5	202
795s.	139, n.358	23, 3	53, n.2; 153, n.409
Ω 527s.	140, n.365	24, 3-4	62, n.47
		24, 4	153, n.410
		25, 1	71, n.82
IRENAEUS		25, 2	71, n.82
<i>Haer.</i>		25, 4	83, n.132; 128
1, 1-8	107, n.233	29	61, n.46; 143
1, 1	62, n.47; 188	29, 1	77; 169, n.470
2, 3	126	29, 4	143
2, 6	115, n.264	30	143; 153, n.408; 154,
4, 1	93, n.173; 98; 134,		n.410
	n.334	30, 1-15	85, n.142

30, 1	65, n.63; 66, n.64; 77; 168, n.470; 179; 224, n.637	NONNUS <i>D.</i>	
30, 2	190	25, 451ss.	226, n.646
30, 5-7	210, n.593		
30, 6	117, n.266	<i>ODYSS.</i>	
30, 7	227, n.648	α 32ss.	141, n.366
30, 11	190, n.538	74s.	171, n.480
30, 12	153; 155, n.413	δ 236s.	140, n.365
30, 13	191, n.539	384s.	109, n.240
30, 14	191, n.539; 193	κ 201	104, n.221
		λ 488	88, n.154
IUSTINUS		576ss.	119, n.277
<i>I Apol.</i>		ν 59	114, n.259
23	58, n.32	ξ 271-272	74, n.97
		ω 1ss.	109, n.240
LUCIANUS		9-12	109, n.240
<i>Am.</i>			
32	64	ORIGENES	
		<i>Cant.</i>	
<i>De salt.</i>		3, 13	81; 81, n.128
7	64, n.59		
		<i>Comm. in Rom.</i>	
MACROBIUS		5, 1	129
<i>Somn.</i>			
1, 8, 1	202; 203, n.573		
9, 3	203, n.573	<i>Contra Celsum</i>	
11, 6	91, n.169	3, 13	214
11, 12	91	6, 25	214, n.606
12, 7-9	83, n.132		

6, 28	164, n.450	PLATO	
6, 30	199, n.560; 214, n.606	<i>Ap.</i>	
6, 31	196; 197	40c	120
6, 33	199, n.560; 214, n.606	41a	120, n.278
6, 38	214, n.606		
		<i>Ax.</i>	
<i>Hom. 2, 11 in Cant.</i>	81	365e	133, n.330
<i>Io.</i>		<i>Crat.</i>	
10, 38	142	400c	133, n.330
13, 31	171, n.477		
13, 52	188, n.530	<i>Euthd.</i>	
13, 416	95, n.184	291b	147, n.388
20, 38	121; 122, n.285		
23, 11	142, n.372	<i>Leg.</i>	
		1, 631a	165, n.452
PERSES		5, 3: 731c	101
<i>AP</i>		10, 891c	165, n.452
VII 487, 3-4	101, n.210		
		<i>Phaed.</i>	
PHILO ALEXANDRINUS		67d	91, n.170
<i>Abr.</i>		79c	83, n.132
202	115, n.260		
		<i>Phaedr.</i>	
<i>De fuga et inv.</i>		246c	170, n.477
97	149, n.394	249b	130, n.318
		250b	204, n.573
PHILOCHORUS		250e	204, n.573
<i>FgrHist 328 F 69-70</i>	204, n.573		

<i>Resp.</i>		PLUTARCHUS	
3, 399e	123, n.290	<i>De Iside et Osiride</i>	
6, 508a	96, n.188	358d	93, n.175
508e	200, n.565		
514a	102, n.217	<i>Def. or.</i>	
		426b	139, n.356
<i>Symp.</i>			
210a	204, n.573	<i>Reg. et imp. apophthegmata</i>	
210a-212a	194, n.547	185d-185e	87, n.149
<i>Theaet.</i>		POLEMON	
151c	56, n.20	<i>AP</i>	
155e	204, n.573	XI 38, 5-6	81, n.127
161a	56, n.20	PORPHYRIUS TYRIUS	
		<i>Abst.</i>	
<i>Tim.</i>		1, 27, 1	201, n.568
37c	187, n.523		
37d	186, n.523	PROCLUS	
48a	59, n.41	<i>AP</i>	
		VII 341, 4	75, n.101
PLOTINUS			
<i>Enn.</i>		RHIANUS EPHESIUS	
1, 4, 10	64, n.60	<i>AP</i>	
8, 1	141, n.371	XII 93, 1	138
2, 9, 6	83, n. 132	SAPPHO	
9, 6, 8	102	<i>fr. 55 V.</i>	176, n.493
6, 7, 13	148, n.391		

SECUNDUS		THEODORETUS CYRENSIS	
<i>FPG</i> γ (I, p. 512)	165, n.454	<i>Haer.</i>	
		1, 4	62, n.47
SEXTUS PYTHAGOREUS		14	61, n.46
<i>Sent.</i>		315s.	219, n.620
183	122		
		THEOGNIS	
SOPHOCLES		173-176	88, n.157
<i>Ant.</i>			
977	139, n.359	VERGILIUS	
		<i>Aen.</i>	
<i>El.</i>		2, 225ss.	226, n.645
180-183	93		
		VETTIUS VALENS	
<i>Phil.</i>		7, 1, 28	85, n.138
1128ss.	101, n.209		
		XENOPHON	
<i>Tr.</i>		<i>Cyn.</i>	
1173	88, n.156	9, 11	80, n.125
		13, 15	91
		<i>Cyr.</i>	
TERTULLIANUS		2, 4, 3	93, n.174
<i>Coron.</i>		8, 1, 43	91, n.170
1, 5	82, n.130		
		ZENO	
THEOCRITUS		<i>SVF</i> 103	63, n.58
5, 27	56, n.21		
12, 19-20	138		

2. Passi biblici e gnostici

Per i passi vetero- e neotestamentari si sono di norma seguiti i criteri adottati dal *GLNT*. Per i testi contenuti nei *codices* di Nag Hammadi si è ritenuto opportuno indicarli nella dicitura inglese, in conformità con NHS e CGL.

NT

Mt.

2, 18	104, n.223	<i>Lc.</i>	
4, 8-9	93, n.177; 94	2, 7	58, n.31
5, 14	100, n.205	4, 5ss.	93, n.177; 94
5, 16	100, n.205	6, 37	122
5, 29	120, n.279	7, 38	105, n.225
6, 28	85, n.138	12, 58	129
7, 1-2	122		
7, 4-5	123	<i>Io.</i>	
10, 15	226, n.643	1, 3-4	173, n.483
13, 22	189, n.536	1, 4	150; 150, n.399
21, 13	103, n.218	2, 9	116, n.265
25, 32	120, n.279	3, 5	204
26, 75	105, n.226	3, 14	220
		3, 29	116, n.265
<i>Mc.</i>		4, 16	141
4, 18-19	189, n.536	4, 21-23	170, n.474
7, 21ss.	141, n.368	4, 24	170; 170, n.473
16, 18	220	4, 40	188, n.530

5, 22	121	8, 29	58, n.31
5, 27	121	16, 6	85, n.138
5, 45	121, n.282	16, 26	187, n.526; 189, n.533
8, 52	88, n.159		
8, 58	126	<i>1 Cor.</i>	
10, 7-9	151	8, 1ss.	89, n.165
10, 7	151, n.401	2, 7	187, n.525
10, 9	151, n.402	7, 23	126
14, 28	115, n.262	15, 21-22	89, n.165
19, 26	161, n.437	15, 46s.	161, n.437
		15, 49	201, n.569
<i>Act.</i>			
2, 2	167, n.463	<i>2 Cor.</i>	
8, 39	115, n. 261	4, 17	84, n.135
10, 35	76, n.103	12, 2	232, n.659
15, 2	165, n.452		
17, 25	167, n.464	<i>Gal.</i>	
21, 13	104, n.222	4, 4	125, n.302
		6, 17	201, n.569
<i>Rom.</i>			
1, 3	125, n.302	<i>Phil.</i>	
2, 3-5	120	2, 7	150; 151
2, 9	141, n.369	2, 10	109, n.240
5, 12-21	89, n.165		
5, 14	90, n.166	<i>Col.</i>	
7, 9	130, n.317	1, 18	58, n.31
7, 10	129, n.316		
7, 12	76, n.103	<i>1 Tim.</i>	

5, 17	85, n.138	1, 26	109, n. 240
6, 16	170, n. 476	2-3	228, n.650
		2, 7	168
<i>2 Tim.</i>		3	228
1, 10	88, n.161	3, 1	220, n.623; 226, n.643
		3, 14	220
<i>Hebr.</i>		6, 3	73, n.91
2, 15	88, n.160	10, 15	57, n.30
		22, 21	57, n.30
<i>Iac.</i>		25, 13	57, n.30
4, 9	105, n.227	25, 25	57, n.29
<i>1 Petr.</i>		<i>Ex.</i>	
4, 13	115	4, 22	57, n. 29
		20, 5	143, n.377
<i>1 Io.</i>		<i>Num.</i>	
1, 5	96, n.193	21, 6	220, n.622
<i>Apoc.</i>		21, 8-9	220
16, 10	94; 94, n.179	<i>Deut.</i>	
18, 19	105, n.227	5, 9	129, n.315
		9, 13-14	73, n.91
<i>AT</i>		25, 18	87, n.148
		31, 17s.	141, n.367
<i>Gen.</i>		<i>Iob.</i>	
1, 1	97	37, 10	167

<i>Ps.</i>		<i>act. Thom.</i>	
14, 2	76, n.103	15, 12-13	202, n.571
41, 2	80		
103, 29	167, n.465		
117, 20	98, n.201	NAG HAMMADI CODICES	
<i>Prov.</i>		CODEX I	
8, 22s.	126, n.310		
<i>Eccl.</i>		<i>The Gospel of Truth</i>	
12, 7	167, n.465	16, 31	118
		16, 39ss.	134, n.334
<i>Is.</i>		<i>The Tripartite Tractate</i>	
42, 5	167, n.462	53, 24s.	191, n.541
45, 5	143, n.377	54, 18ss.	191, n.541
		75, 23ss.	127, n.311
ACTA ET PSEUDOEPIGRAPHA		89, 25ss.	66; 178, n.502
CHRISTIANA		105, 30ss.	161, n.434
		CODEX II	
<i>1 Clem.</i>		<i>The Apocryphon of John</i> ¹	
21, 9	167, n.465	2, 12-14	169, n.471
<i>2 Clem.</i>		2, 26ss.	78, n.108
17, 5, 1-2	93, n.176	2, 27ss.	170, n.476
		3, 13s.	188, n.528
<i>act. Io.</i>			
101	110, n.241		

¹ *Codices* II, 1; III, 1; IV, 1.

3, 23s.	191, n.541	98, 30-31	66, n.65
3, 31-33	188, n.528	99, 24-27	66, n.65; 178, n.502
3, 31ss.	189, n.534	105, 20-30	163
20, 13-24	85		
31, 1ss.	106	<i>The Expository Treatise on the Soul</i>	
31, 14ss.	184; 195, n.549	122, 22-27	158, n.425
31, 14-25	237, n.667	127, 20s.	70, n.80
		134, 19-24	203, n.573
<i>The Gospel of Thomas</i>			
33, 6ss.	193, n.544		
38, 7-10	100, n.205	CODEX III	
41, 31ss.	195, n.549		
<i>The Gospel of Philip</i>			
53, 1-14	103	III 41, 14	192, n.543
60, 12	91, n.171	IV 61, 8ss.	191, n.541
61, 5-12	210, n.593	63, 21ss.	163, n.447
		63, 24-64, 9	155, n.414
		65, 15ss.	163, n.447
<i>The Hypostasis of the Archons</i>			
89, 18-30	54, n.3		
89, 32	227, n.648	CODEX V	
90, 6	227, n.648		
91, 11-92, 2	54, n.3	<i>The Apocalypse of Paul</i>	
91, 34-92, 2	70, n.80	23, 1ss.	195, n.549
		23, 22-26	182
<i>On the Origin of the World</i>			
97, 24s.	64, n.58		
98, 24ss.	191, n.541		

² Codices III, 2; IV, 2.

<i>The (first) Apocalypse of James</i>	
33, 2-28	195, n.549
34, 15-20	195, n.549
34, 17-18	181

<i>The Apocalypse of Adam</i>	
67, 4-14	90, n.167
76, 15-20	90, n.167
85, 22-24	153, n.410

CODEX VI

<i>Authoritative Teaching</i>	
32, 4-8	200, n. 573

CODEX VII

<i>Paraphrasis Shem</i>	
1, 14-41, 21-30	194, n.547
7, 31-33	167, n.466
12, 23-35	154, n.412
18, 9-16	154, n.412
18, 27-19, 9	154, n.412
36, 14-22	154, n.412

<i>The Second Treatise of the Great Seth</i>	
56, 18-32	154, n.412
59, 22-61, 24	208, n.585

<i>The Apocalypse of Peter</i>	
74, 5ss.	208, n.585

CODEX VIII

<i>The Letter of Peter to Philip</i>	
134, 23ss.	202, n.570

CODEX IX

<i>Melchizedech</i>	
5, 2-11	208, n.585

<i>The Thought of Norea</i>	
27, 11-29, 5	70, n.80
27, 21-22	140, n.364

<i>The Testimony of Truth</i>	
45, 23-49, 7	228, n.650
55-74	208, n.585

CODEX X

Marsanes

2, 12-4, 25	194, n.547
25, 16-19	91, n.169
41, 18-19	83, n.132

BEROLINENSIS GNOSTICUS 8502

The Gospel of Mary

15, 17-18	122
16, 1-20	195, n.549

BRUCE CODEX

1 Jeu

33-38	182; 185; 195, n.549
-------	----------------------

2 Jeu

45-48	182; 185; 195, n.549
-------	----------------------