

STUDI COPTI N. 5

Rassegna a cura di T. ORLANDI e di G. MANTOVANI  
(per la sezione Gnosticismo).

Questa rassegna sarà eccezionalmente dedicata per intero alla sezione della *letteratura*, perché la pubblicazione di alcuni contributi di grande importanza richiede che ci si soffermi su di essi quanto meritano, ed anche, come si vedrà, se ne prenda spunto per qualche considerazione metodologica. D'altra parte il ritmo che la Rassegna riesce a mantenere (grazie all'intelligente, fattiva ed amichevole collaborazione della redazione di *Vetera Christianorum*) ci consente di rimandare il grosso delle segnalazioni bibliografiche solo di pochi mesi.

Cominciamo a parlare della pubblicazione dell'articolo *Koptische Literatur* sul *Lexikon der Ägyptologie*, Band III, 694-728 (Wiesbaden 1979) ad opera di Martin Krause, che rappresenta un avvenimento, sia per l'accuratezza e la sicura competenza con le quali è stato redatto, sia per la necessità veramente sentita di un simile strumento in un campo così poco esplorato veramente, che tuttavia sta richiamando sempre più l'attenzione di studiosi anche di materie affini. Ci si sta infatti rendendo conto che difficilmente si potranno valutare i testi «gnostici» di Nag Hammadi, o gli inizi del monachesimo, o la crisi calcedonense, senza conoscere davvero la cultura del mondo copto. Occorre chiarire subito che l'articolo di Krause è appunto uno strumento, cioè non è una storia della letteratura, che continua a mancare. C.D.G. Müller ne ha promessa una, e noi stessi stiamo lavorando a un fine simile\*. Ad ogni modo l'articolo di Krause riempie una lacuna: l'ultimo articolo di enciclopedia abbastanza esteso sulla letteratura copta era quello di O'Leary (*Dictionn. d'Archéologie Chrétienne*, IX, Paris 1930, 1599-1636), ricco di dati ma assai trascurato e pericoloso ad usarsi; il nostro libretto *Elementi di Lingua e Letteratura Copta* (Milano 1970, peraltro esaurito) sostanzialmente

\* La nostra più recente opinione sullo sviluppo storico della letteratura copta è in: *The Future of Coptic Studies*, Leiden 1978, p. 143-163.

trascurava le traduzioni bibliche e i testi gnostici e manichei; il recente articolo di Müller per il *Kleine Wörterbuch der Christl. Oriens* (p. 205-208) è appena un breve schizzo, sia pure eccellente.

L'articolo di Krause riempie invece le colonne da 694 a 728 del III volume del *Lexikon*, dunque 35 fitte colonne, corredate da 330 note piene di segnalazioni di edizioni di testi e di studi relativi. Lo studioso ha di che informarsi: l'unico rischio è quello di sperdersi nella tipica sistemazione tipografica alla tedesca, che non aiuta a pescare facilmente le suddivisioni ed i passaggi di argomento. Chissà che questo nostro riassunto non aiuti. Una breve introduzione tratta del problema di riconoscere se i testi disponibili sono originali o traduzioni, molto importante in una letteratura costituita in buona parte di testi pseudepigrifi; giustamente si rileva che criteri linguistici non se ne sono trovati e valgono piuttosto criteri storico-culturali. Quindi si parla di trasmissione dei testi; un cenno sulla storia della loro conoscenza in Occidente sarebbe forse stato opportuno.

Il primo capitolo tratta brevemente delle traduzioni dell'Antico Testamento ma anche della loro valutazione critica. I tre seguenti capitoli elencano la documentazione relativa agli apocrifi e pseudepigrifi veterotestamentari e alla c.d. letteratura giudaica. Il cap. V tratta delle versioni del Nuovo Testamento, in maniera molto succinta; il VI fornisce la documentazione relativa agli apocrifi neotestamentari, in maniera più estesa, risultandone un capitolo molto ampio (ca. 7 colonne). In effetti, mentre per gli apocrifi VT Krause preferisce ricorrere sostanzialmente al manuale di Rost, qui ricorre all'altrettanto classico Hennecke-Schneemelcher solo sporadicamente, ed anche i criteri di classificazione del materiale (su cui torneremo) sono diversi. Abbiamo così i paragrafi generali per Vangeli, Racconti sulla vita di Gesù, Scritti sui genitori di Gesù, Atti degli apostoli, Apocalissi, Poesia e «diversi», a loro volta suddivisi nei singoli testi. Due brevi capitoli, il VI e il VII, sono dedicati ai Padri apostolici (in sostanza un rimando alla classica edizione del Lefort in C.S.C.O.) ed ai Padri ecclesiastici, con un semplice accenno alle traduzioni copte.

I capitoli IX e X sono dedicati ai testi gnostici e manichei. Mentre per questi ultimi sono indicati estesamente i titoli e la tradizione manoscritta, dei testi gnostici sono date alcune caratteristiche generali, e si rimanda per un elenco all'articolo di Krause stesso nella *Festschrift Jonas*. Si viene finalmente col capitolo XI a quella che noi chiameremmo la letteratura copta «ecclesiastica normale». Il titolo dato da Krause di «Originalliteratur» è parzialmente fuorviante, perché in realtà si tratta di tre

tipi di opere: scritte e tramandate in copto sotto il vero nome dell'autore; scritte in greco e tramandate in traduzione per lo più sotto il vero nome dell'autore; scritte in copto (generalmente tardi) ed attribuite a uno dei grandi Padri. Ma naturalmente non era il luogo di dare dettagli su questi complicati problemi, spesso ancora non risolti. Nella lunga lista di nomi con rimandi alla letteratura specifica spicca la colonna e mezza dedicata a Scenute (712-713). Il cap. XII è dedicato alle leggende agiografiche, per le quali è giustamente accolto l'inquadramento dato da Baumeister nel suo importante *Martyr Invictus*, ma manca ogni riferimento cronologico (l'agiografia copta copre un lungo arco di tempo, dalle traduzioni del V sec. alla produzione nazionale del VII ed VIII); ed ai romanzi, un tempo a torto sopravvalutati. Seguono i capitoli dedicati alla poesia (per lo più tarda produzione di tipo liturgico) ed alla letteratura scientifica, che per lo più non è letteratura. Sorprende di trovare qui i Canonici, che tuttavia sono effettivamente a mezzo fra la storia, la letteratura edificante ed il diritto.

Ecco dunque una descrizione dettagliata dell'importante contributo di Krause. Riteniamo utile concludere con un'osservazione generale e qualche osservazione specifica. In generale notiamo che resta completamente nell'ombra quella parte della letteratura copta, che noi riteniamo composta fra il VII ed VIII sec., che si nasconde (per motivi che non è il caso qui di discutere) sotto autorevoli nomi di padri del IV sec. o sotto altre denominazioni. Ricorderemo i cicli agiografici della «famiglia di Basilide il generale» e di Giulio di Kbehs (Aqfas); ed i cicli patristici di Atanasio, di Crisostomo, di Cirillo di Gerusalemme, di Teofilo; per citare solo i principali. Questa produzione, insieme con gli autori dell'epoca di Damiano, debitamente elencati dal Krause in quanto ben conosciuti col loro nome, forma secondo noi il vero corpo della classica letteratura copta. — Quanto ad osservazioni particolari aggiungeremo che di veri rotoli papiracei di tipo classico (v. col. 695) si conoscono oggi solo due di lettere di Orsiesi alla Chester Beatty Library di Dublino (quello della *didaché* della British Library è un caso più speciale); che per gli apocrifi veterotestamentari (col. 697) il manuale del Denis andava per lo meno affiancato al Rost; che a proposito della filologia veterotestamentaria osservazioni interessanti si trovano nello studio di Böhlig sui Proverbi; che una versione saidica del *Testamento di Isaac* è stata edita da Kuhn; che i testi citati fra gli Evangelii apocrifi a col. 702 sono per lo più parti di omelie; che a proposito degli Atti apocrifi degli apostoli sarebbe da menzionare la caratteristica interessante di essere riuniti in siriano ed in copto (e poi in arabo ed etiopico) in un *corpus* unitario, che non sembra

avere riscontri nella tradizione greca né latina. In questo contesto appaiono tutti e dodici gli apostoli, non solo i quattro elencati da Krause. Finalmente noteremo la totale mancanza della letteratura liturgica, che del resto ci sembra in certo modo giustificata, soprattutto se apparirà altrove nel *Lexikon*.

A proposito della letteratura apocrifia e gnosticizzante, sarà opportuno menzionare qui il recente articolo di Robert McL. Wilson, *Apokryphen des Neuen Testaments*, in: *Theologische Realenzyklopädie*, III, p. 316-362, molto ampio e dettagliato, e quindi attento anche alla documentazione copta, anche se in modo collaterale. Ricorderemo in particolare, anche data la specifica competenza dell'autore, le parti dedicate al *Vangelo di Tommaso*, con un'utile messa a punto, al *Vangelo degli Egiziani* (quello di Nag Hammadi), e quella dedicata agli apocrifi di «discorsi fra Gesù e i discepoli» fra cui sono menzionati molti testi da Nag Hammadi.

Passiamo ora a due edizioni di omelie pervenute intere fatta da Guy Lafontaine nei due fascicoli della medesima annata di «Le Muséon»: 92 (1979): *Une homélie copte sur le diable et sur Michel, attribuée à Grégoire le Théologien*, p. 37-60; *Un éloge copte de Saint Michel, attribué à Macaire de Tkow*, p. 301-320. Non accade spesso che vengano pubblicati testi interi a così breve intervallo, e la cosa merita, oltre che un plauso, la dovuta attenzione ed una valutazione approfondita che, come si vedrà, può condurre ad affrontare problemi che ritengo importanti al di là dei singoli casi contingenti.

Il modo di presentazione scelto per le due edizioni, il luogo stesso in cui sono pubblicate (una rivista piuttosto che un libro) escludono ogni approfondimento introduttivo dei problemi letterari relativi ai testi. Tuttavia sarebbe stato opportuno almeno farne cenno, affinché gli specialisti di materie affini potessero essere messi sull'avviso di quanto è possibile trovare in questi testi, senza doverli leggere per esteso; e soprattutto affinché questi problemi potessero essere inquadrati in modo che solo lo specialista coptologo può fare. Lafontaine avverte che i testi sono spurii, e su ciò non abbiamo dubbi. Ma è possibile che siano degli spurii prodotti in greco p.es. nel V sec., e poi tradotti in copto? E che attenzione dare ai titoli che troviamo nei manoscritti copti?

Questo è importante per inquadrare altri problemi letterari interni, sollevati p.es. dalla polemica contro i Manichei che trovano nell'omelia dello ps. Gregorio, accompagnata da una interessante interpretazione anti-gnostica del Genesi; ovvero alla descrizione del culto dei santi e della liturgia della Messa che troviamo nello ps. Macario. Lafontaine

accenna brevemente al fatto che la polemica condotta contro i «manichei» può allacciarsi a quanto troviamo in un'opera copta sicuramente attribuita: l'omelia di Beniamino di Alessandria (590-665) *sulle nozze di Cana*, nella quale si narra di due preti qualificati appunto di manichei che facevano commercio di reliquie (ed. Müller, Heidelberg 1968, p. 150-186); ricorderemo anche l'omelia I di Costantino d'Assiut (ca. 600) *in onore di Atanasio*, nella quale un elenco di eresie è aperto dal nome di Mani, ed anche concluso da una notazione generale dalla quale sembra di capire che tutte quelle eresie possono andare secondo l'autore sotto l'etichetta di «fantasiasti manichei» (ed. Orlandi, Louvain 1974, p. 36-37). La polemica interpretazione del Genesi si può riferire all'opera di Giovanni di Paralos (ca. 600) contro i libri eretici, nella quale anche è presente la polemica anti-gnostica; e ricorderemo che il tema è anche presente nell'omelia di Ps. Pietro di Alessandria *In Michaelem* (cf. Crum JTS 4(1902-3)396 n. 2 e 3). Quanto alla descrizione liturgica, la lasciamo agli esperti di questo difficile ramo. Ad ogni modo, l'epoca a cui siamo ricondotti (come accenna anche Lafontaine) è l'inizio del VII sec., e con una tale datazione sembra concordare il carattere formale generale delle opere ed il loro stile: esso ci sembra testimoniare una redazione originale in lingua copta, soprattutto a causa della chiarezza e della facilità con cui sono esposti i concetti voluti, che non può far supporre alcuno sforzo di rendere un testo greco, con tutte le asprezze e difficoltà che questo comporta nei confronti della lingua copta. Analogamente, i titoli posti a capo delle due opere sono un tipico prodotto tardivo della scuola letteraria che sistemò i testi a disposizione per l'uso liturgico «sinassariale» sia pure facendo riferimento a notizie esistenti nella tradizione precedente.

Il modo di presentazione esclude anche un approfondimento dei problemi paleografici e codicologici. Il Lafontaine rimanda anzi senz'altro alla descrizione del codice, da cui sono tratte ambedue le edizioni, che si trova nell'edizione di A. Campagnano di un'altra omelia del codice (in: *Quattro omelie copte*, Milano 1977, p. 107-108). Ivi si fa cenno ad alcune interessanti particolarità, come la numerazione posta solo sul verso dei fogli, od il fatto che il codice appare costituito dall'unione di parti diverse preesistenti. Altra esclusione, che riteniamo spiacevole per i futuri studi, è quella degli indici dei nomi e degli imprestiti lessicali.

La trascrizione del testo segue le regole che ormai appaiono più ragionevoli nei casi di manoscritti ben conservati, e cioè senza rispettare né la divisione in linee né quella in periodi e paragrafi dell'originale, che ha regole sue derivate da un uso strettamente copto e non trova riscon-

tro nelle necessità dello studioso moderno. La punteggiatura è introdotta dunque secondo l'uso delle edizioni dei testi greci, e la divisione in capitoli e paragrafi secondo quanto detta il senso del contesto. Anche la divisione delle parole (pur non del tutto coerente) tende alla massima separazione, come crediamo sia giusto ed utile. Voler mantenere le «unità accentuative» unendo le forme nominali al nome seguente etc. (p.es. AFTAMEPROME) come alcuni insistono a fare non ci sembra giustificato. Quanto alla sopralinea, nella prima omelia è riprodotta solo nei pochi casi in cui appare nel manoscritto; nella seconda X è omessa del tutto, secondo noi a ragione. Vorremmo ripetere qui che il motivo del nostro accordo con questo procedimento sta nel fatto che in sostanza la sopralinea serviva ai copti per lo stesso scopo che a noi serve la divisione delle parole. Usare ambedue gli stratagemmi è superfluo; questo non significa naturalmente che l'editore non debba fare molta attenzione alla sopralinea nel codice, come guida per l'interpretazione. Ma ciò vale soprattutto per i codici più antichi, fino al VII sec.

La traduzione è in latino. Anche qui siamo perfettamente d'accordo, essendo una vecchia tradizione a cui abbiamo spesso aderito anche noi. Il problema si presta però oggi ad una interessante discussione, perché è certo caduto uno dei motivi di usare il latino, e cioè il fatto che esso fosse una specie di lingua franca fra gli studiosi. Oggi mi pare che sia alla portata degli studiosi, anche di copto o di patristica, piuttosto qualunque lingua moderna, diciamo così, normale, che il latino. Esso può dunque essere usato per due altri motivi: o per essere il tardo latino la lingua più nota più vicina spiritualmente all'ambiente che ha prodotto anche la letteratura copta; o perché essendo esso lingua morta, può senza troppi rimorsi essere coartato (vorrei dire sconciato) per aderire servilmente alla sintassi e allo stile copto. Il primo motivo è quello a cui ci siamo attenuti noi stessi: esso richiede una certa attenzione alla terminologia, ma si preoccupa di rendere il pensiero espresso dal copto con un (possibilmente) buon tardo latino (di tipo biblico-geronimiano) che esprima lo stesso pensiero, senza porsi problemi di aderenza formale o servile.

L'altro motivo è quello cui si è attenuto il Lafontaine: esso è ugualmente ragionevole, ma a nostro parere il Lafontaine si è spinto troppo in là. Egli trascura completamente qualsiasi regola sintattica del latino, rimodellandolo sulla sintassi copta: ne deriva che per capire «quel» latino occorre conoscere le regole della sintassi copta. A questa stregua si potrebbe semplicemente dare in interlineo la traduzione di ciascun vocabolo. Una esemplificazione (non possiamo usare maggior spazio in que-

sta sede) chiarirà in pratica quanto vogliamo dire. (Omelia dello ps. Gregorio, III 1): «*Ego sum prima creatura in eis omnibus* (=HN NAI TEROU; il latino vorrebbe: *inter omnes res) quae Deus creavit; propter quid* (= ETBE OU; latino corretto: *cur) Deus fecit haec* (=NAI. Qui c'è un errore; traduci: *mihi) hoc modo* (perché non: *ita?*), *cum-posuit* (=EAFKAAT. Il trattino per indicare che si traduce una parola con due mi sembra fuori luogo, anche perché la divisione delle parole è moderna. Inoltre il latino corretto vorrebbe: *cum posuisset*, o meglio *ita ut posuerit* — consecutivo — che obiettivamente hanno un significato diverso da *cum posuit*. Se il copto usa un cosiddetto «perfetto» al circostanziale per esprimere ciò che il latino esprime col congiuntivo, è giustificato de-latinizzare il latino? E che cosa capirà chi non conosce il copto?) *me sub ente omni* (= OUON NIM. Il latino vuole *rebus omnibus*, altrimenti si può pensare a chissà quali risvolti filosofici che il copto esclude); *et indutus est* (=AFHOBS. Ma *induo(r)* non può essere usato al passivo per la cosa rivestita: sembra che chi riveste qualcosa sia la vergogna) *super me magnus pudor coram his omnibus, dum-eram ante eos* (ETIO NŠORP EROOU. Il nesso latino — ma credo anche copto — deve essere qui relativo: *qui eram ante eos*. D'altra parte *dum* con l'imperfetto non può stare)». — Ma l'analisi non dovrebbe nemmeno fermarsi qui. Occorre notare che A PNOUTE EIRE NAI NTEIHE significa piuttosto «Dio'mi trattò così (male)»; e che ETIO NŠORP EROOU ha un valore concessivo che la traduzione deve mettere in luce; e che la costruzione in latino ha un suo valore semantico da non trascurare. Insomma, noi quella frase la vedremo tradotta (e, si badi, alla lettera!) in questo modo: «*Ego prima sum creatura inter res omnes quas Deus creavit. Cur Deus ita me vexavit, ut me infra omnes posuerit et confusione magna coopertus erim coram his omnibus, quibus praefuissem?*».

Come si vede abbiamo voluto dedicare spazio piuttosto ai problemi del tradurre che a qualche correzione obiettiva, e del resto banale, che si potrebbe indicare qua e là: p. 50,1 *qui bene ornatus erat*; p. 51,14-15 *et unde veniret*; p. 55,20 *neque veniam*; p. 56,14 *et eum vicit*; p. 57,18 *ad gloriam tuam*; p. 59,9 *una cum solatio eius toto*; p. 307,16: *siquidem vocant*; p. 311,11 *tulit coronam pacis*; p. 316,11 *Infernus plenus fuit animis*. Questo abbiamo fatto non solo perché, a differenza di altri, siamo alieni dal comporre lunghi elenchi di veri o presunti errori di trascrizione o di traduzione, redatti al fine maligno di gettare discredito sulle pubblicazioni in questione (o santa ingenuità!), ma per un motivo su cui non sarà superfluo soffermarci.

Riteniamo il lavoro del Lafontaine del più alto valore ed interesse

perché anche viene incontro alla necessità così sentita dagli studiosi della letteratura copta (e potremmo dire della patristica in generale, se questi fossero avvertiti dell'interesse che la letteratura copta può rivestire anche per loro) di avere sottomano il maggior numero possibile di comode edizioni a stampa, con traduzione, di testi copti la cui esistenza è pur conosciuta da lungo tempo, senza che ancora abbiano potuto trovare un editore. Una tale iniziativa si può dire in qualche modo parallela alla nostra collana, cioè la «Serie copta» dei «Testi e documenti per lo studio dell'antichità» (Milano, 1965 sgg.), che si sforza di venire incontro alla medesima necessità, ed in modo simile: cioè con lo sforzo principalmente teso a non fare attendere per altri decenni o secoli queste edizioni, coll'ovvio rischio di alcune inesattezze di riproduzione del testo copto od errori di stampa, di sviste nella traduzione, di evitare di affrontare problemi testuali il cui approfondimento farebbe troppo differire la pubblicazione. Vi è chi pretende che l'effetto di tale rischio renda vano lo sforzo che sta alla base dell'organizzazione e produzione di questo tipo di edizioni; voce isolata, fortunatamente, ma che riteniamo possa fornire l'occasione di qualche chiarimento.

E' banale la constatazione di quanto il numero di testi della letteratura ecclesiastica copta ancora inediti nuoccia non solo e non tanto alla conoscenza di essi singolarmente, ma soprattutto ad una valutazione storica seria della letteratura copta nel suo complesso. Abbiamo detto sopra che una storia di questa letteratura manca del tutto.

Questa situazione non è dovuta ad un disinteresse per quei testi da parte degli studiosi: i coptologi non sono stati mai in numero minore dei siriacisti; eppure la quantità dei testi pubblicati dagli uni e dagli altri è incredibilmente diversa. Per tentare di dare una spiegazione, consideriamo allora questo strano fatto. Se ci chiediamo quali siano stati i più grandi studiosi di copto fra la fine del sec. XIX e la prima metà del XX, la risposta è ovvia. I nomi di Von Lemm, Crum e Lefort vengono spontanei alla mente. Se ci domandiamo se Rossi, Amélineau e Budge possano essere considerati buoni coptologi, la risposta è certo: no. Ebbene, la quantità di testi pubblicati dai primi tre studiosi nominati non equivale (a una stima ad occhio!) neppure ad un decimo di quella pubblicata dai secondi. Un primo motivo di questa situazione è presto trovato, se si considera che un lavoro meno accurato è certo più rapido di uno che tenda invece (come è il caso dei tre «grandi») alla perfezione.

Sorge ora un problema: quale dei due atteggiamenti è stato il più utile? Si può affermare, da un lato, che un testo pubblicato male scoraggia la lettura e lo studio; di più, può indurre in successivi errori che en-



trano a far parte della «conventional wisdom» e che richiedono grande tempo e fatica per essere corretti. Si può del resto rispondere che nessun lavoro è perfetto, e specialmente in una scienza giovane come tutto sommato è il copto l'evolgersi delle conoscenze porta a riconoscere molte inesattezze anche in un lavoro che al momento della pubblicazione era davvero «perfetto». Da questo punto di vista si può discutere all'infinito senza concludere gran che. Ma spostiamo allora la prospettiva: quali erano i fruitori ai quali le pubblicazioni venivano rivolte? Un linguista che pretendesse di verificare le regole minute della lingua copta sul testo di Scenute stampato da Amélineau sarebbe un incosciente. Un filologo che pretendesse di confrontare il testo copto e greco di un'omelia basandosi sulla traduzione del Budge sarebbe un incauto. Ma diciamo anche che un teologo che cercasse di farsi un'idea del pensiero di Scenute basandosi sui testi pubblicati da Leipoldt-Crum (frammenti presi qua e là per il solo fatto di trovarsi a Parigi — per lo più — senza una ricerca seria di testi complementari) andrebbe incontro a grosse delusioni. Al contrario, è ben possibile studiare la lingua di Scenute sui testi così accuratamente stampati da Leipoldt-Crum; è possibile farsi un'idea del carattere letterario dei testi copti sulle edizioni del Budge; è possibile riconoscere certe speciali caratteristiche culturali della biblioteca papiracea che è ora al Museo di Torino, basandosi sulle pur precarie edizioni di quei testi fatte dal Rossi. Tutto questo non significa semplicemente (banale osservazione!) che ogni libro, anche sbagliato, ha una sua utilità. Significa piuttosto due cose importanti: da un lato che ogni autore ha avuto in mente dei particolari fini nel compiere il suo lavoro; dall'altro che è molto pericoloso, ma anche errato, usare di quelle edizioni senza tener nel dovuto conto i metodi e gli scopi dell'autore. Finalmente, direi anche che è ingiusto darne in quel modo un giudizio di validità. Ma passiamo, dalla constatazione dello stato di fatto che ci si presenta obiettivamente, alla teorica determinazione di quello che si vorrebbe avere da un'edizione ben fatta di un testo copto, tenendo conto dei progressi odierni della coptologia. Prima di tutto, un'identificazione ed una descrizione paleografica chiara e precisa dei manoscritti. In secondo luogo, una trascrizione (sia essa paleografica o «continua») accurata e precisa del testo copto, che faccia fede perfettamente, per il lettore, di quanto è scritto nei manoscritti. In terzo luogo, una traduzione, preferibilmente annotata, che faccia fede nella lingua moderna (o anche in latino) di ciò che è scritto nel testo copto. In quarto luogo, un breve commento che aiuti a collocare i testi pubblicati nel loro ambiente e nello svolgimento della letteratura copta. Finalmente, degli indici, almeno dei

ro nomi propri e delle parole «straniere», completi e precisi. Ora, un lavoro di questo genere richiede, per un testo «medio» di una trentina di pagine di manoscritto, un periodo di non meno di due-tre anni ad un bravo coptologo già esperto di simili problemi, il quale tuttavia ha (come accade nella maggior parte dei casi, fortunatamente) anche paralleli obblighi accademici da svolgere. Che questo conto sia obiettivamente valido, è dimostrato dal ritmo con cui vengono pubblicati questi testi (parlo qui di omelie o testi agiografici completi o quasi), per esempio nelle prestigiose collezioni internazionali, quali il Corpus SCO di Lovanio o la Patrologia Orientalis. Del resto anche i testi di Nag Hammadi, i quali pure offrono problemi ancora più complicati, potrebbero essere presi ad esempio. E questa è, a nostro avviso, la semplicissima causa per la quale di tutti i testi noti (in manoscritto) della letteratura copta, non più di una metà risultano oggi essere pubblicati, e raccolte favolose come la Morgan a New York possiedono ancora molti testi inediti. Come ovviare a questo inconveniente? Ma, prima ancora, è veramente opportuno (ci si può chiedere) spingere fortemente affinché tutto il materiale sia pubblicato al più presto? Si può infatti affermare, e con più di una ragione, che il materiale pubblicato offre tanti spunti di studio e approfondimento, che non sembra esserci necessità impellente di averne in mano dell'altro, specialmente se imperfettamente pubblicato. A questa obiezione vi sono due risposte principali. La prima: ogni nuovo testo si può inserire in problematiche impreviste, prospettando nuove soluzioni, immediatamente, a studiosi che non hanno bisogno di approfondire e meditare, ma che vedono subito come certi elementi si collocano in una catena che essi hanno già sotto mano. Ad esempio potrei citare il contributo di Coquin che ha fatto seguito alla pubblicazione della vita di Phib; e il contributo di Devos, che ha fatto seguito alla pubblicazione dell'Encomio di Giovanni Crisostomo (cf. le precedenti *Rassegne*). Seconda risposta: quello che oggi manca — ed è sempre mancato — per una valutazione storica della letteratura copta non è tanto la conoscenza di come si sia formata e sia evoluta la lingua «copta» nei suoi diversi aspetti: la paleografia, la grammatica, la sintassi, l'uso della terminologia greca. La conoscenza di ciò è ancora imperfetta, ma sufficiente a darne un'idea quasi esauriente. Quello che manca è una conoscenza globale del complesso dei testi che formano la letteratura copta, parte dei quali, è vero, è perduta, ma parte è anche disponibile solo nei manoscritti, accessibili a pochi volonterosi. La nostra modesta esperienza ci ha mostrato quanto è utile un'attitudine di questo tipo nei riguardi della letteratura copta, e dunque quanto è necessario che essa sia largamente

disponibile anche per chi non ha tempo né voglia di procurarsi (in fotografia; e non sempre è possibile) i manoscritti. Torniamo dunque alla questione che ha fornito lo spunto a queste nostre considerazioni. Sperare che i buoni coptologi a cui alludevamo si moltiplichino in modo da dare in una ventina d'anni quelle ottime edizioni di cui parlavamo è utopistico e vano. D'altra parte rinunciare per questo alle possibilità tecniche che oggi si offrono di stampare testi e traduzioni rapidamente e a buon mercato sarebbe a nostro avviso un peccato contro lo Spirito Santo. E allora, poiché questo tipo di pubblicazione è imperfetto, basterà che chi lo usa sappia valutarne le caratteristiche e comportarsi di conseguenza. Ci spieghiamo meglio: è comunemente risaputo che i coptologi si dividono grosso modo nelle due vaste branche dei linguisti e dei patrologi (o teologi; o storici della letteratura). I primi potranno trarre vantaggio da queste pubblicazioni dando rapidamente una scorsa al testo ed enucleandone i problemi linguistici; ma prima di giungere a conclusioni e teorie dovranno ricorrere sempre al manoscritto, che oggi è generalmente di facile accesso. Noi stessi del resto abbiamo ideato l'impresa del *Corpus dei manoscritti copti letterari* per venire incontro anche a questa esigenza. Dal canto loro, i patrologi sono privilegiati nel senso che per lo più le sottigliezze di traduzione sono per essi meno importanti; dovranno invece cercare di approfondire le ricerche storiche e letterarie sui testi a disposizione, inserendoli nella propria individuale specializzazione.

Altre cose vi sarebbero da dire, soprattutto sul confine fra edizione soddisfacente ed insoddisfacente, pur nell'ambito descritto sopra; ma non vogliamo tediare il lettore perché la discussione andrebbe nei dettagli. Chissà che il prossimo congresso di studi copti (Roma, 22-26 settembre 1980) non sia il luogo opportuno per riprenderla. Da parte nostra, proseguiamo fiduciosi nella nostra iniziativa; e ci auguriamo che il valoroso collega di Lovanio, che occupa oggi la cattedra tanto prestigiosamente tenuta da L. Lefort, e da G. Garitte, continui anch'egli in questo arduo ma benemerito lavoro.

*Il Colloquio di Lovanio su «Gnosticismo e mondo ellenistico» (11-14 marzo 1980).*

Nelle giornate dall'11 al 14 marzo si è tenuto, presso l'università di Louvain-la-Neuve in Belgio, un colloquio internazionale sullo gnosticismo, organizzato dal presidente dell'Istituto orientalistico prof. J. Ries. L'ordine dei lavori prevedeva che le relazioni si collocassero in una prospettiva d'indagine legata a temi precisi, inseriti in un coerente quadro metodologico. Le diverse espressioni della mitologia gnostica sono state considerate alla luce di determinati principi che ne hanno specificato le particolari forme di pensiero; è stata invece evitata una discussione approfondita sulla genesi e lo sviluppo del fenomeno gnostico, e ci si è limitati a chiarire il significato e le differenze (soprattutto terminologiche) di alcune categorie interpretative entro il cui schema è stato rinchiuso il complesso dei miti gnostici. A conclusione del colloquio è stato proposto un consuntivo delle ricerche sulla gnosi antica, quali si sono configurate nel corso dell'ultimo decennio attraverso i colloqui di Stoccolma (20-25 agosto 1973), di Strasburgo (23-25 ottobre 1974), di Quebec (agosto 1978) e il congresso di studi copti del Cairo (9-17 dicembre 1976) e quello di Yale (28-31 marzo 1978, interamente dedicato alle tradizioni gnostiche nella cultura occidentale). Intento specifico del comitato che ha diretto il lavoro scientifico è stato infatti quello di interrogarsi sul «dopo Messina» e di ricollegarsi allo spirito delle «proposte» finali avanzate al Colloquio del 1966 sulle origini dello gnosticismo. Vogliamo dire però che il cammino da percorrere per realizzare quell'indagine approfondita auspicata a Messina è lungi dall'essersi esaurito, proprio perché sono mancate quelle analisi strettamente filologiche e di varia esegesi che avrebbero potuto permettere di individuare il processo di trasposizione e i meccanismi proiettivi fondanti il dato gnostico.

Ciò di cui ha bisogno l'attuale «Gnosisforschung» è una ricerca terminologica che specifichi in quale contesto appaia un particolare concetto donde derivi quella data espressione e sulla base di quali filtri essa sia arrivata al pensiero gnostico. La nostra impressione è che gli scritti gnostici utilizzino parole a noi straniere o che non comprendiamo esattamente, che invece vengono spiegate ricorrendo solitamente ad altri sistemi semantici come il Nuovo Testamento o la lettura del giudaismo alessandrino che, rispetto al complesso ideologico gnostico, posseggono una loro specificità linguistica e concettuale. Per non dire quanto siano insufficienti gli attuali vocabolari copti nell'opera di recupero dell'originario significato dei testi gnostici, conservatici per lo più dai codici della

biblioteca di Nag Hammadi, che sono stati prodotti in un ambiente certamente diverso da quello che ha creato la lingua dotta delle traduzioni della Bibbia.

Ci siamo permessi di premettere queste note al riassunto dei singoli capitoli del Colloquio, non perché ci aspettassimo o volessimo un atteggiamento metodologico ispirato a tali criteri, quanto perché è risultato assente ogni riferimento, nel corso dei lavori, a questo tipo di problemi che potrebbero sembrare delle questioni aride e troppo minute, ma che costituiscono pur sempre il necessario fondamento per esercitare la difficile arte del capire storicamente.

Attraversati da differenti riferimenti culturali, i temi centrali del Colloquio si sono enucleati intorno a cinque relazioni di base. La prima è stata tenuta dal prof. François Daumas dell'università di Montpellier, che ha riferito intorno alle forme del pensiero gnostico comparate con il simbolismo religioso dell'Egitto antico. Gnosticismo e dualismo è stato il tema trattato dal prof. Jacques Duchesne-Guillemin dell'università di Liège, mentre il prof. Ugo Bianchi dell'università di Roma ha incentrato la sua conferenza sull'importanza della soteriologia cristiana nella formazione dei sistemi gnostici. Il prof. Antoine Guillaumont del Collège de France ha affrontato uno dei problemi più dibattuti negli ultimi anni, rappresentato dai rapporti tra il monachesimo cristiano, le sette e i libri gnostici che proprio la scoperta dei codici di Nag Hammadi ha contribuito a rendere più problematici. Infine una sezione particolare è stata dedicata alla biblioteca di Nag Hammadi e al suo pluralismo religioso che è stato ampiamente illustrato dall'introduzione della prof. Yvonne Janssens.

I cenni riassuntivi che daremo ora nelle singole relazioni vorranno mettere innanzitutto in evidenza quegli elementi originali che hanno maggiormente stimolato l'attenzione del congresso. Tutta densa di allusioni mitologiche l'analisi del prof. F. Daumas che ha aperto ufficialmente i lavori, si è soffermata sul particolare carattere «stilistico» e vorremmo dire «rituale» che contrassegna la mitologia gnostica e l'avvicina a quella del più antico Egitto. I testi egizi contengono esclusivamente allusioni a miti, ma in nessuno di essi un mito è presentato nella sua organicità; lo stesso atteggiamento è riconoscibile nelle speculazioni gnostiche ed eguali dubbi possono essere avanzati, come è stato fatto dai più recenti studi egittologici, per eventuali ricostruzioni di apparati teologici sistematici. Il merito non ultimo della conferenza di F. Daumas è stato quello di presentarsi come una interrogazione portata sul carattere non schematizzabile del mito gnostico. La letteratura sapienziale egizia-

na sottolinea in modo peculiare le idee intorno alla realtà dell'anima e agli insegnamenti che assicurano la salvezza irriducibile. La distinzione tra l'uomo perfetto che possiede la conoscenza di Dio e l'uomo volgare, sarà alla base di un pensiero mistico che confluirà nella teologia ermetica e in quella gnostica. Su questa linea il prof. A. Theodorides, presidente degli orientalisti belgi, prendendo spunto dalla tradizione egiziana delle «Massime di Ani», ha riassunto le posizioni delle scuole sapienziali sulla giustizia e sull'ispirazione divina del sapiente. Ne è risultato che solo attraverso l'unione del pensiero («haty», letteralmente cuore) con una rivelazione mistica soprannaturale, può manifestarsi la conoscenza del mondo superiore e quindi la vera natura di Dio e dell'uomo. Spiritualmente affini a tale fonte di saggezza gli scritti ermetici, che pure sono una mescolanza di elementi platonici, neopitagorici e stoici, espongono una dottrina mistica della salvezza parimenti fondata sul contatto divino realizzato dall'uomo giusto che ha posto «il cammino di Dio» nel suo cuore. Entrambe le rivelazioni, quella egiziana ed ermetica, sono caratterizzate da un ethos del trascendimento che giunto alla fine del proprio discorso interiore scopre l'intima natura etica della divinità (Maat).

Le comunicazioni di M. Malaise (*Isisme et gnosticisme*), E. Junod (*Polymorphie de Dieu et salut de l'homme*) e P.A. Carozzi (*Gnose et soteriologie dans la «Kore Kosmou»*) hanno svolto il rapporto con l'Egitto ellenistico, sottolineando la distinzione tra gnosi pagana, riferita all'ermetismo, e gnosi cristiana concernente lo gnosticismo storicamente determinato del II e III secolo. La dr. E. D'Amicone (*Gemme magiche al Museo Nazionale Romano*), del Museo Egizio di Torino, ha invece trattato quella particolare espressione iconografica rappresentata dalla produzione glittica di età imperiale romana, generalmente chiamata con la denominazione di «gemme gnostiche» o «gemme magiche», che in un ambito culturale non ben definito, ma parallelo ai modi di diffusione dei sistemi gnostici, trasmette una forma di pensiero «asindotica» che combina insieme livelli ideologici diversi (si pensi agli amuleti in cui IAO si trova unito con Osiride) secondo una tecnica molto simile a quella usata dai mitologi gnostici.

La seconda sezione dedicata allo studio del tema «gnosticismo e dualismo», è stata introdotta dalla prolusione del prof. J. Duchesne-Guillemin. L'illustre orientalista ha polemizzato con le posizioni di K. Rudolph intorno alla pretesa origine precristiana dello gnosticismo, inteso come un sistema unitario già costituito nel I secolo d.C., rilevando come questo tipo di prospettiva sia ancora segretamente influenzato da posizioni care alla *Religionsgeschichtliche Schule*, nonostante che

Rudolph abbia esplicitamente rifiutato i risultati teorici di questo indirizzo, volendo proiettare cioè delle distinzioni storiche sviluppatesi nel tempo all'inizio del processo storico che le ha determinate (fermo restando in sede di logica storica l'indeterminatezza del pensiero rispetto alla prassi).

I dottori gnostici sono, nella valutazione del prof. Duchesne-Guillemin, essenzialmente degli esegeti che vogliono restare fedeli alla teologia paolina e giovannea, più di quanto non lo sia la chiesa gerarchica. Su questa base viene chiarita, nei termini di derivazione cristiana, la nozione di dualismo gnostico. L'atteggiamento dualistico si specifica nel pensiero gnostico non semplicemente nell'anticosmismo, che contrassegnava già l'apocalittica giudaica, o nella forma particolare dell'antisomatismo (platonismo), ma dipende dalla netta opposizione tra il nuovo Dio rivelato dal cristianesimo e il vecchio Dio della Bibbia. Sarebbe stato opportuno aggiungere come la polemica contro il Dio biblico sia in realtà una polemica contro il Dio dei cristiani, considerati semplici psichici, quale appare ormai chiaramente da alcuni scritti di Nag Hammadi.

Uno degli elementi utilizzati dai circoli gnostici per interpretare la rivelazione cristiana è rappresentato dal platonismo entro il cui quadro cosmologico si iscrivono, come ha rilevato la relazione di S. Petrement, in absentia, quelle speculazioni sulle due anime cosmiche cui allude Filippo di Opunte, l'editore delle «Leggi» che, riprese dal platonismo medio (p.e. Plutarco), saranno trasposte in chiave mitologica nei sistemi gnostici.

Il prof. J. Ries (*L'exégèse dualiste du mythe d'Osiris chez Plutarque*) ha indagato in tale prospettiva le diverse formulazioni del mito osirideo date da Plutarco, a partire dallo schema dualistico Osiride-Seth interpretato sulla base della dottrina platonica delle due anime, l'una fonte del bene, l'altra fonte del male nel mondo, in cui però si deve riconoscere una fondamentale tendenza della religione egiziana, come ha mostrato recentemente l'olandese H. Te Velde. Questione degna di essere approfondita è di esaminare in quali termini il «De Iside» rifletta un sincretismo religioso che richiami analoghe speculazioni gnostiche. Pensiamo p.e. ad una possibile corrispondenza tra il ruolo che giuoca Iside nel trattato plutarco e l'opera cosmogonica della Sophia quale risulta in scritti come l'Apokryphon Johannis. Merito innegabile dello studio del prof. Ries è stato di aver proposto all'assemblea un tema denso di riflessioni e di sviluppi.

Il dualismo gnostico nella peculiarità è certo identificabile solo in funzione di precisi contesti ideologici in cui opera; esso però è anche

parte di un più vasto ambiente culturale in cui si configurano differenti situazioni dualistiche. La relazione del prof. Joan P. Culianu (*Les anges des peuples et la question des origines du dualisme gnostique*), studioso di religioni comparate e attualmente professore di letteratura e di folklore romeno all'università di Groningen, ha affrontato con la consueta finezza il problema della formazione delle dottrine giudaiche intorno ai due principi celesti che all'interno dei circoli mistici palestinesi dei primi secoli d.C. hanno dato luogo a una complessa articolazione dell'idea del divino. Le molteplici tradizioni che esprimono nel giudaismo tardo una posizione diteistica, sarebbero alla base, secondo un'ultima interpretazione data da Alan F. Segal, di un unico processo storico da cui risulta il binitarismo cristiano e il dualismo gnostico. Il giovane studioso romeno intervenendo sulla tesi indifferenziata di Segal individua il passaggio dal diteismo al dualismo nella demonizzazione del cosmo storicamente determinatasi nel 70 d.C. con il crollo degli ideali nazionalistici giudaici. Si avverte chiaramente come l'Autore respiri l'aria del nuovo soggiorno olandese, riprendendo idee care a G. Quispel, sebbene non si sia ben capito se egli preferisca la tesi sociologica di R. Grant o le sottili analisi di psicologia religiosa di G. Quispel. Resta da vedere se sia possibile precisare gli ambiti culturali in cui si realizza tale passaggio (pensiamo alle ricerche di J. Fossum), che ha prodotto non solo un mutamento ma anche un dato storico nuovo. Personalmente siamo piuttosto scettici sul guadagno concreto che sembrano offrire gli studi sulla «mentalità», i quali prescindono da un metodo in cui si consideri la complessità dei processi del pensiero dialettico. Solo un rinnovato impegno filologico esercitato sui nuovi testi gnostici e sulle fonti letterarie ed epigrafiche che costituiscono il quadro culturale della tarda antichità potranno, a costo di sembrare vaghi, permettere di forgiare criteri di giudizio più comprensivi e più distintivi delle attuali categorie ermeneutiche.

Le ulteriori comunicazioni sul tema hanno considerato questioni particolari o marginali come nel caso del prof. H. Limet di Liège (*Bénédiction et malédiction des pierres dans Lugal. e. Un exemple de dualisme dans la pensée mésopotamienne*), autore di una pur dotta disquisizione sulle motivazioni profonde intorno alla presenza del male nel mondo riportate in un mito babilonese, la cui edizione del testo è stata annunciata dal prof. J. Van Dijk del Pontificio Istituto Biblico. Il prof. J.D. Kaestli di Losanna (*Interprétation du serpent de Gen. III dans quelques textes gnostiques*) ha trattato dell'esegesi gnostica di Genesi 3 nello *Scriptum s. Titulo, Hypostasis Archonton, Testimonium Veritatis* e nell'*Apokryphon Johannis* in cui si distinguerebbero, a proposito della



figura del serpente, due strati redazionali: uno che l'identifica con l'Epinoia-Cristo, l'altro che lo tratteggia negativamente. La signora Ruth Kuhner di Ginevra (*Das Perlenlied*) presentava un poema medioevale inglese, dalla prima parola denominata «Perla», il cui simbolismo richiama quello dell'anima-perla dell'inno conservato negli Atti di Tommaso. Infine la dott. Concetta Giuffrè Scibona di Messina (*Gnosi e salvezza manichee nella polemica di Agostino*) attraverso il confronto di alcuni testi agostiniani con varie opere manichee si proponeva di sottolineare le modalità specifiche che i concetti di iniziazione salvifica venivano ad assumere nei differenti contesti culturali di diffusione della chiesa manichea. Interessanti sono state, credo sulla scorta di Ch. Puech, le notazioni sulla liturgia manichea.

Con la conferenza di Ugo Bianchi (*Gnosticisme et origines chrétiennes*), professore di Storia delle religioni nell'Università di Roma, l'orientamento generale del congresso ha trovato la sua espressione più netta. L'alternativa classica tra interpretazione «*religionsgeschichtlich*» e interpretazione «eresiologica» del problema gnostico è stata vigorosamente contestata per essere dialetticamente risolta in una teoria che implichi ambedue i momenti. Tale sintesi, che intende conciliare un'analisi storica della genesi del fenomeno e della psicologia gnostica con una definizione tipologica dei suoi principi di fondo, può essere riassunta in questi termini: lo gnosticismo utilizza l'idea cristiana del Salvatore-rivelatore sulla base dei presupposti ontologici della metafisica greca. Si rifiuta in sostanza l'esistenza di uno schema soterico gnostico indipendente dalla riflessione teologica neotestamentaria, mentre sono ricollegate a speculazioni di tipo sapienziale i modelli cristologici della chiesa primitiva, successivamente integrati dai circoli gnostici in un quadro platonizzante. La prospettiva messianica realizzata dal cristianesimo viene riconosciuta come un elemento decisivo che ha permesso ai gruppi più intellettualizzati di elaborare una teologia nuova in cui l'immagine antropomorfizzata del Dio biblico acquista i caratteri negativi del demiurgo gnostico. La figura del Salvatore-rivelatore in un mondo pensato dualisticamente viene ad assumere in questo senso un ruolo funzionale alla dottrina misteriosofica del «Soma-Sema». L'immagine dello gnosticismo proposta dal prof. U. Bianchi ha rispecchiato la traccia unitaria espressa, nelle sue linee ufficiali, dall'intero congresso che, attraverso il tema prefissosi «*Gnosticisme et monde hellénistique*», ha inteso collocarsi in un ambito di scelte precise. Di contro alla tendenza storiografica dominante la ricerca attuale, incentrata sulle radici prevalentemente giudaiche del fenomeno gnostico, la conferenza di Lovanio ha voluto sottolineare, nel suo nucleo

metodologico, le implicanze ontologico-dualistiche della tradizione greca elaborate alla luce di una sintesi storica nuova. Ci è sembrato però che il contributo specifico della soteriologia cristiana alla dinamica storica dei sistemi gnostici sia stata evidenziata in maniera eccessiva. Postulare un unico schema soterico, ispirato alla figura del Salvatore cristiano, in cui si esprime una fondamentale esperienza greca, riassunta nel tema della caduta dell'anima e del suo riscatto, significa ridurre la fenomenologia delle concezioni gnostiche ad un processo di graduale degiudaizzazione del Kerygma primitivo. A nostro avviso la particolare interpretazione della salvezza e del Salvatore data dagli gnostici, non si costituisce solo sulla base del Nuovo Testamento, ma si iscrive in un più ampio contesto di rapporti e di riferimenti culturali. Ci si domanda cioè come si mettano insieme le varie speculazioni intorno all'Inviato angelico, all'Adamo celeste o alla Sophia cosmogonica (senza riferirsi necessariamente al caso di Seth che appare un elemento tardo, inserito in un processo di progressiva decristianizzazione) con la figura del Salvatore cristiano o con la sua caratterizzazione docetica. Il problema dei rapporti con una gnosi non cristiana, costituitasi indipendentemente dall'influsso cristiano, ci sembra ancora una volta un criterio decisivo per affrontare globalmente lo studio della soteriologia gnostica.

La sorgente ultima dell'ansia salvifica gnostica sembra scaturire da una visione profetica espressa in una intuizione lirica del mondo. La comunicazione di Giovanni Filoramo (Pneuma e conoscenza in alcuni testi gnostici), professore di Storia delle religioni a Torino, si propone di descrivere i modi in cui l'immaginazione gnostica ha concepito l'azione del «Pneuma» sul piano pleromatico, cosmogonico e antropogonico. In un salmo riportato da Ippolito, Valentino vede il tutto cosmico sospeso nel «Pneuma» e comprende come solo un'apertura alla trascendenza dello Spirito, che è segretamente presente nel cosmo e nell'uomo, permetta di intendere il mistero della rivelazione del Logos. Nella gnosi di Marco il «Pneuma» realizza la conoscenza profetica e nei libri di Jeu Gesù trasmette ai discepoli il «soffio» di luce ridestando in essi la realtà nascosta dell'Uomo di luce. L'Autore ha accennato all'importanza dell'ispirazione profetica nell'esperienza gnostica dello Spirito, pensata però attraverso una concezione fisiologica (Leisegang) e non etica del meccanismo salvifico.

Le altre comunicazioni di questa sezione hanno trattato punti più particolari. Ricordiamo quella di Michel Van Esbroeck di Bruxelles (Col. 2,11 «dans la circoncision du Christ»), che ha illustrato la lettura gnostica del passo paolino, interpretato simbolicamente come una cir-

concisione cosmica; di Jean-Marie Van Cangh di Louvain (*Santé et salut dans les miracles d'Epidaure, d'Apollonius de Tyane et du Nouveau Testament*); di David D. Bundy (*Ephrem's Critique of Mani: The Limits of Knowledge and the Nature of Language*), e di Jean Magne (*Les récits du Paradis à l'origine du mouvement gnostico-chrétien*), che ha analizzato l'esegesi gnostica del racconto genesiaco intorno alla seduzione del serpente e al simbolismo dell'albero della conoscenza nell'*Apocryphon Johannis*, nell'*Hypostasis Archonton*, nello *Scriptum sine Titulo* e nel *Testimonium Veritatis*.

Il rapporto tra gnosi e monachesimo nelle sue interpretazioni storico-fenomenologiche è stato trattato dalla conferenza del prof. Antoine Guillaumont, che ha evidenziato un'analisi approfondita delle diverse linee culturali caratterizzanti l'ambiente monastico egiziano. Fin dalle sue origini la religione gnostica per la sua visione anticosmica era portata a generare delle tendenze antiellenistiche che facilmente si incontravano con forme di spiritualismo encratitico o estatico. La scoperta dei codici di Nag Hammadi, ritrovati a poca distanza dal Monastero Bianco fondato da Pacomio, ha posto in concreto la questione dei rapporti tra sette gnostiche e ambiente monastico. La considerazione più ovvia che è stata fatta è stata quella di indicare nel centro pacomiano il luogo di origine e di produzione dei manoscritti di Nag Hammadi. Il carattere però altamente speculativo degli scritti gnostici non si accorda con il mondo liturgico della letteratura monastica copta. Le omelie pacomiane insistono sul racconto biblico della Genesi come unica descrizione delle origini del mondo e sono contrassegnate da una continua polemica nei confronti delle superstizioni e delle immagini religiose pagane, mentre nei testi gnostici, ermetici e cristiani, che si leggono a Nag Hammadi abbiamo esempi di trattati cosmogonici che si costituiscono come una sorta di anti-Genesi, insieme a tutta una serie di scritti che mostrano un interesse pagano per «templi», «statue divine» e «Eidola». D'altra parte il tratto specifico della biblioteca di Nag Hammadi risiede nella commistione di opere gnostiche ed ermetiche con scritti tipicamente cristiani, marcati da un'etica rigoristica e ascetica. I due indirizzi, quello gnostico e quello ascetico, sono ambedue manifestazioni del vivere all'infuori delle norme del mondo. Sul piano dottrinale è possibile pensare che, almeno nel III-IV secolo, testi orientati eticamente come l'*Evangelium Thomae*, la *Doctrina Sylvani* o le *Sententiae Sexti*, per altro già utilizzate dai circoli gnostici, siano stati studiati, insieme a opere propriamente gnostiche, dagli ambienti monastici egiziani. Il prof. Guillaumont non ha voluto fare alcun riferimento a gruppi monastici prepacomiani di cui,

tranne alcune notizie su Ieracas, non sappiamo nulla; sarebbe stato comunque interessante considerare gli eventuali riflessi sul mondo monastico del IV secolo delle complesse e ambivalenti relazioni che correvano nei primi secoli in Egitto tra elementi pagani, gnostici e cristiani. C'è stato invece il richiamo all'opera di Evagrio Pontico, teorico della vita monastica e autore di un sistema metafisico in cui sono combinati insieme speculazioni mitologiche con ideali ascetici. Le osservazioni conclusive del prof. Guillaumont si sono limitate a un cauto confronto delle analogie tipologiche esistenti tra ascetismo gnostico e ascetismo monastico. Il nodo centrale della questione resta pur sempre quello dei rapporti della letteratura gnostica con l'ambiente egiziano cristiano. Saremmo inclini a pensare che proprio attraverso l'origenismo gnosticizzante di Evagrio sia nato, in ambienti monastici non pacomiani, quell'interesse per le speculazioni mitologiche che avrebbe condotto alla traduzione in copto di testi gnostici e forse ad una loro destinazione rituale da parte dei gruppi monastici. L'azione filtrante del pensiero gnostico nell'Egitto cristiano è un problema che appartiene al futuro degli studi copti, ma la relazione del prof. Guillaumont, che ha tracciato una sintesi notevole dell'attuale stato del dibattito, fa già intravedere alcuni possibili e importanti risultati.

I presupposti ontologici dell'encratismo gnostico sono stati oggetto di una interessante comunicazione della prof. Giulia Sfameni Gasparro (*Aspetti encratiti nel Vangelo di Filippo*). Le radici encratite dell'*Evangelium Philippi* vengono sottolineate nella contrapposizione fra la «Koinonia» spirituale e l'unione matrimoniale terrena, definita «contaminazione» (cfr. Sent. 60 e 122). Tale atteggiamento si riconnette alla concezione espressa da Filone Alessandrino dell'Adamo («Isangelos») androgino, cioè asessuato (cfr. Rich. A. Baer); esso si identifica con la situazione di verginità (Sent. 17, 73, 82 e 83) intesa come condizione per il ritorno all'integrità paradisiaca degli inizi. C'è parso di cogliere una certa incertezza intorno alla valutazione della «libertà» del pneumatico. Il così detto determinismo etico degli gnostici è un'invenzione degli eresiologi. Proprio l'importanza dell'*enkrateia* nell'*Evangelium Philippi* come in altri testi specificatamente gnostici provenienti da Nag Hammadi dovrebbe far riconsiderare tutta l'etica gnostica da un nuovo angolo visuale.

Contrassegnata da spunti vivaci e originali la comunicazione del p. Louis Leloir di Louvain (*Infiltrations dualistes chez les Pères du désert*) si è distinta per il tema affrontato: i racconti che intrecciano amore e morte nella letteratura monastica. Il motivo è squisitamente mistico raccogliendo in sé l'ambivalenza delle diverse forme del desiderio e la ma-

linconia del vivere. L'opposizione di corpo e spirito è ricondotta ad influssi gnosticizzanti.

Il prof. Charles Fontinoy di Liège (*Le dualisme dans la communauté de Qumran*), ha trattato dei problemi relativi all'espressione dualistica nei testi di Qumran. L'analisi è apparsa equilibrata, e in particolare per quanto riguarda una possibile confluenza delle idee esseniche in quelle gnostiche (che ci hanno ricordato con simpatia le tesi di Daniélou). Il riferimento classico ai due Spiriti (Yezer) posti da Dio nell'uomo ci è sembrato ancora una volta ricco di sviluppi. Sappiamo bene che questa opposizione a Qumran non trascende il creazionismo biblico e dunque non rientra in una tipologia dualistica. Certamente però essa comporta un dualismo antropologico che, pur diverso dall'antisomatismo che prevarrà nei sistemi gnostici del II secolo, presenta una pneumatologia rispondente a determinate speculazioni gnostiche (cfr. l'Apocryphon Johannis).

Infine in una questione proposta dal prof. J. Ries (*La vie religieuse et missionnaire des élus manichéens*) intorno al ruolo originale degli «eletti» nella chiesa manichea è emerso il problema delle forme monastiche manichee da considerarsi in rapporto non solo al cristianesimo ma anche al buddismo.

La prof. Yvonne Janssens ha concluso la riflessione del congresso sullo gnosticismo con una relazione di insieme sui testi di Nag Hammadi. Pur rilevando come i sistemi gnostici siano orientati in un senso cosmologico e soteriologico tutto proprio, ha precisato come la ricerca attuale tenda a riconoscere nei miti gnostici una serie di elementi platonici, pitagorici, aristotelici e stoici, legati a nozioni di medicina, di matematica e di musica che presentano il pensiero gnostico come una prima sistemazione del sapere sulla linea dell'enciclopedismo della scienza ellenistica. Inoltre la biblioteca di Nag Hammadi, con la sua raccolta di differenti tipi di speculazioni e di sistemi, offre l'immagine di una pluralità di *haireseis*, articolate in una molteplicità di sette non legate da vincoli confessionali. La prof. Janssens ha parlato di apporti giudaici, egiziani, generalmente ellenistici e più specificatamente cristiani. L'esigenza di una sintesi che renda possibile una comprensione unitaria dell'ideologia gnostica, alla luce di una completa visione dei nuovi scritti, è stata auspicata per gli studi avvenire e con essa, aggiungeremmo, la necessità di una rinnovata definizione «post Nag Hammadi» dello gnosticismo.

Una serie di comunicazioni ha esaminato gli aspetti più strettamente filologici sollevati dai testi di Nag Hammadi. Bernard Barc (*La symbolique du salut dans l'Évangile selon Philippe*), docente di lingua ebraica

all'università di Laval in Canada e specialista di testi gnostici copti, ha ritrovato per ogni entità soteriologica dell'Evangelium Philippi uno speciale simbolismo il cui codice permette di interpretare sistematicamente alcune sentenze del trattato. Jean D. Dubois di Paris (*L'Apocalypse de Pierre*) studia il particolare valore della conoscenza nello scritto del codice VII.

Maria Vittoria Cerutti di Milano (*La «conoscenza del Padre» nel Vangelo di Verità*) ha parlato dell'Evangelium Veritatis.

Jan Helderman (*«Antopos» in der Sophia Jesu und im Eugnostos Brief zur Gnostischen Gotteserkenntnis*) della libera Università di Amsterdam, ha esaminato il significato della visione del volto nella Sophia Jesu Christi e nell'Epistula Eugnosti. Il concetto di «Antopos» è spiegato sulla base del pensiero platonico, con il rifiuto di ogni riferimento alla mistica giudaica.

Claudio Gianotto dell'Università di Torino (*Il processo salvifico delle anime e il loro destino finale nella Pistis Sophia*), ha evidenziato la particolare funzione della soteriologia della Pistis Sophia. L'opera presenta un universalismo salvifico sottolineato dall'impegno degli apostoli a recuperare le particelle di luce e realizzato in una combinazione di predestinazione e impegno etico.

Chi scrive (*Acqua magica e acqua di luce in due testi gnostici*) ha esaminato lo stretto rapporto dell'Apocryphon Johannis con alcune speculazioni mandee e filoniane, riallacciandosi a una tesi di Raffaele Pettazzoni relativa al sostrato mitologico orientale della Sapienza giudaica.

Ultimo a parlare è stato il segretario del Colloquio Jean Marie Sevrin (*Gnose et sacraments d'après les textes de Nag Hammadi*), che ha formulato un giudizio complessivo sul sacramentalismo gnostico indicando il carattere rituale e liturgico di molti testi di Nag Hammadi.

Sulla base dei diversi riferimenti che sono stati formulati nel corso del congresso, vogliamo chiudere con un'immagine sul mito: il mito gnostico nelle sue caratteristiche generali ci appare alla fin fine come un mito educativo, fondante una nuova Paideia, che nella sua funzione di totale formazione e salvezza dell'uomo è in piena sintonia con l'antica.

*Giancarlo Mantovani*