

La lira di Davide

Esegesi e riscritture dei Salmi
dall'Antichità al Medioevo

a cura di

Daniele Tripaldi

con la collaborazione di
Tommaso Interi

Prefazione di

Maria Valeria Ingegno

Contributi di

Miriam Bettini, Gian Domenico Cova, Davide Dainese
Vera Fravventura, Mariagnese Giusto, Maria Valeria Ingegno
Giacomo Mariani, Camillo Neri, Elena Orlandi, Lorenzo Perrone
Claudio Pierantoni, Pietro Rosa, Eliana Stori, Stefano Tampellini
Daniele Tripaldi, Christian Trottmann





Aracne editrice

www.aracneeditrice.it
info@aracneeditrice.it

Copyright © MMXVIII
Giacchino Onorati editore S.r.l. – unipersonale

www.giacchinoonoratieditore.it
info@giacchinoonoratieditore.it

via Vittorio Veneto, 20
00020 Canterano (RM)
(06) 4551463

ISBN 978-88-255-1483-4

*I diritti di traduzione, di memorizzazione elettronica,
di riproduzione e di adattamento anche parziale,
con qualsiasi mezzo, sono riservati per tutti i Paesi.*

*Non sono assolutamente consentite le fotocopie
senza il permesso scritto dell'Editore.*

I edizione: giugno 2018

*In memoria di Luciana Mortari
(suor Maria Maddalena)*

ἐν νεκροῖς ἐλεύθερος
(*Sal 87, 5 LXX*)

Indice

- 11 Prefazione
Maria Valeria Ingegno
- 17 Introduzione
Daniele Tripaldi
- 19 I *Salmi* e il Salterio in età contemporanea. Fra esegesi e alternanza di paradigmi ermeneutici
Gian Domenico Cova
- 29 Il salmo 90. Testo, *topoi*, paralleli
Camillo Neri
- 65 Il salmo 139. Saggio di confronto fra le versioni greche e latine
Miriam Bettini
- 109 Echi dei *Salmi* nelle *Odi di Salomone*
Eliana Stori
- 131 L' "ultimo" Origene. La scoperta delle *Omellerie sui Salmi* nel *Codex Monacensis Graecus 314*
Lorenzo Perrone
- 153 Il grido di Dio e il canto degli uomini. I *Salmi* e la tradizione innico-liturgica dello "gnosticismo sethiano"
Daniele Tripaldi
- 173 Il salmo 54 fra polemica e agiografia. Ancora su interlocutori e fonti della *Vita Constantini* di Eusebio di Cesarea
Davide Dainese

- 201 Sur la thématique des larmes dans quelques commentaires patristiques des *Psaumes*
Christian Trottmann
- 237 Il *Commento ai Salmi* di Cirillo Alessandrino. Questioni ecdottiche ed esegetiche
Pietro Rosa
- 271 Le citazioni dei *Salmi* nel *Commentarius in Leviticum* di Esichio di Gerusalemme. Una schedatura iniziale
Stefano Tampellini
- 283 Egesi e omiletica nei *Tractatus in Psalmos*. Il salmo 15 dal *Codex Monacensis Graecus* 314 alla rielaborazione di Gerolamo
Elena Orlandi
- 307 Agostino e la “misericordia eterna” (*Salmi* 35; 56; 135)
Mariagnese Giusto
- 329 L’egesi di Sant’Agostino ai salmi graduali. Note di filosofia e spiritualità
Claudio Pierantoni
- 361 *Floresque colligerem dulcissimos*. Tecniche compositive e uso delle fonti nell’*Enchiridion in Psalmos* di Alcuino di York
Vera Fravventura
- 391 Per un contributo alla tradizione manoscritta dei sermoni di Bernardino da Feltre. Il riscoperto testimone parziale di una predica su *Sal* 109, 4
Giacomo Mariani
- 411 *Elenco dei passi biblici citati* (a cura di T. Interi)

Il grido di Dio e il canto degli uomini

I *Salmi* e la tradizione innico–liturgica dello
“gnosticismo sethiano”

di DANIELE TRIPALDI*

1. Premessa

Mi sia concessa qui subito all’inizio una mossa un po’ paradossale, forse spiazzante, se considerata nella cornice degli altri contributi. Quasi anticipando le conclusioni: checché il titolo del mio contributo possa in effetti dare a intendere, il libro dei *Salmi* ha lasciato scarse tracce visibili nella produzione innica dei gruppi cristiani che variamente vengono denominati “gnostici”, “sethiani”, o “setito–barbeliti”: basta uno spoglio della sinossi con indici curata da C.A. Evans, R.L. Webb e R.A. Wiebe, per rendersene rapidamente conto¹. Altri sembrano essere stati i modelli che l’hanno ispirata.

Con il mio intervento, mi propongo dunque, da un lato, di esaminare il caso forse più rilevante e probabile di un influsso del Salterio su un testo “gnostico”, dall’altro, di cercare e individuare i modelli altri cui giusto ora alludevo. Proverò infine a dare un senso all’assenza dei *Salmi* dal “canone” innico–liturgico dei nostri autori, nella convinzione che questa si possa spiegare anche e soprattutto alla luce degli ideali socio–religiosi affermati e promossi dalla γνωστικὴ αἵρεσις².

* Dipartimento di Filologia Classica e Italianistica, Alma Mater Studiorum — Università di Bologna.

¹ *Nag Hammadi Texts and the Bible. A Synopsis and Index*, a cura di C.A. EVANS, R.L. WEBB, R.A. WIEBE, Brill, Leiden 1993, in particolare, pp. 475–477. Se non è altrimenti indicato, le traduzioni dai testi originali sono mie.

² Per le questioni terminologiche preliminari e la discussione di un primo dossier di testi ascrivibili a questo movimento, v. D. BRAKKE, *The Gnostics. Myth, Ritual, and Diversity in Early Christianity*, Harvard University Press, London–Cambridge, MA 2010, in particolare,

2. La tenebra e il grido

I riscontri lessicali evidenziati nella Tab. 1 lasciano intuire abbastanza chiaramente come l'inno della *Pronoia*, inserito in calce alla rivelazione di Gesù nella versione lunga dell'*Apocrifo di Giovanni* (= *AG*), rielabori per i propri fini il quadro offerto da *Sal* 107, 10–20³. Tralasciando le ovvie differenze e variazioni di accenti, che distinguono il canovaccio dalla sua esecuzione: agli uomini senza Dio incatenati e oppressi dalla sofferenza, le tenebre e la morte, quasi proiettati negli inferi, viene incontro un'ipostasi divina, nei *Salmi* la Parola di YHWH (20), in *AG* la Parola Sapienza, «ricchezza della Luce», e «ricordo della Pienezza del Padre» (26, 3–4; cfr. anche il v. 2 con *Pr* 8, 22–23; *Sir* 24, 3–5.9; *Gv* 1, 1), che interviene a liberarli e salvarli dalla loro prigionia, dal loro carcere. Vero è che il motivo delle porte e sbarre di metallo infrante, così specifico di *Sal* 107, manca in *AG*; torna tuttavia nelle scene speculari descritte da *Ins. Silv.* (*NHC* VII,4) pp. 104, 2–13 e 110, 19–34, e soprattutto *Prot. trim.* 8, 1–10⁴: lo stesso complesso di immagini lega, con ogni evidenza, i tre testi, ed il confronto incrociato rafforza l'impressione — e la probabilità — che si tratti di tre riletture del salmo in questione.

Particolarmente intrigante risulta un confronto con Ireneo di Lione, *Dem.* 38–39: ricorrono, tanto qui quanto nel *Salmo* 107 e in *AG*, i temi dell'invio della Parola, dell'opposizione luce–tenebra, della prigionia, della catene, della morte, della salvezza dagli inferi; vi compaiono, come solo in *AG*, i motivi della resurrezione in Gesù dell'umanità decaduta e della sua risalita per lui e con lui verso la vita, ed il riferimento esplicito all'incarnazione della Parola; assente ogni menzione di porte e sbarre di metallo, come pure ancora una volta solo in *AG*. Si aggiunga infine che il passo è tutto attraversato dalla polemica antiere-

pp. 29–51, per quanto personalmente sia meno scettico di Brakke sull'inclusione nella lista di *Tuono–Intelletto perfetto* (*NHC* VI,2) e dello *Scritto senza titolo* tramandato dal *Codex Brucianus*. Su cosa debba intendersi, letterariamente e storicamente, per “inno”, v. H. LÖHR, *What can we know about the Beginnings of Christian Hymnody?*, in *Literature or Liturgy? Early Christian Hymns and Prayers in their Literary and Liturgical Context in Antiquity*, a cura di C. LEONHARD, H. LÖHR, Mohr Siebeck, Tübingen 2014, pp. 157–174, in particolare, pp. 161–163, e C. LEONHARD, *Which Hymns Were Sung in Ancient Christian Liturgies?*, ivi, pp. 175–194, in particolare, pp. 180–182 e 191–192.

³ Cito *AG* secondo la numerazione proposta da K.L. KING, *The Secret Revelation of John*, Harvard University Press, Cambridge, MA–London 2006.

⁴ Per *Prot. trim.* (*NHC* XIII,1) seguo la divisione per capitoli e versi che ho proposto nella mia traduzione di prossima uscita.

ticale. Ireneo — è risaputo — riporta tradizioni teogoniche, cosmogoniche e mitiche confluite in *AG* (*Haer.* 1, 29–30): che conosca e pieghi dunque alla propria visione del mondo una qualche forma del nostro inno, o rielabori tradizioni ad esso soggiacenti? Oppure si tratta semplicemente di riadattamenti indipendenti del medesimo sottotesto biblico e di altri *loci similes* (cfr. per es. la riscrittura e interpretazione di *Is* 62, 12 e 42, 6–7 in *Barn.* 14, 4–7a, e *Sap* 17, 2–4.13–16; 18, 1.3–4.15)?

Come che siano da spiegare più nello specifico queste analogie e la relazione tra i due testi, appare evidente che siamo di fronte a quattro riletture del salmo, tutte incentrate a calare e attualizzare il dato scritturistico nell'ideologia dei rispettivi autori, ma, come salta agli occhi, altrettanto poco interessate a riprodurne puntualmente cifra stilistica e modello letterario.

3. I monologhi della dea

Se *Sal* 107 ha potuto fornire lo spunto tematico da sviluppare e variare, l'inno della *Pronoia* di *AG* si articola, da un punto di vista formale, come lungo monologo in cui una figura divina femminile si presenta, proclama i propri nomi ed attributi, racconta le proprie gesta salvifiche e provvidenziali, per l'appunto. Tecnicamente, dunque, un'aretologia in prima persona, che non è riconducibile ad alcun antecedente letterario nel libro dei *Salmi*. Il modello doveva però riscuotere discreto successo nella nostra ἀῖρεσις, se finisce di fatto per costruire l'ossatura di un testo ad essa sicuramente ascrivibile, *Il Primo Pensiero dalle tre forme*, e di un altro, *Tuono–Intelletto perfetto*, che quantomeno deve aver circolato nei suoi ambienti.

Come suggeriva già G. MacRae, le analogie più prossime a questo tipo di composizione poetica possono essere rintracciate nella filigrana retorica delle aretologie isiache greco-egiziane (v. Tab. 2)⁵. Si può o-

⁵ G.W. MACRAE, *The Ego–Proclamation in Gnostic Sources*, in *The Trial of Jesus*, a cura di E. Bammel, Allenson 1970, pp. 122–134, in particolare, pp. 129–133. V. anche, più cursoriamente, B. LAYTON, *The Riddle of the Thunder (NHC VI, 2): the Function of Paradox in a Gnostic Text from Nag Hammadi*, in *Nag Hammadi, Gnosticism, and Early Christianity*, a cura di C.W. Hedrick, R. Hodgson, Hedrickson, Peabody, MA 1986, 37–54, in particolare, pp. 51–52. Sul fondo egiziano di un'iscrizione, stando a Plutarco, *Is. Os.* 354c, incisa su una statua di Neith / Iside, v. J. Assmann, *La morte come tema culturale*, Einaudi, Torino 2002, pp. 34–35. Accenna un confronto fra il monologo di Iside in Apuleio riportato nella tabella e un inno

biettare, come è stato fatto in effetti, che tali inni non procedano per giustapposizione di antitesi e paradossi, come i testi “gnostici”, che i predicati non coincidano perfettamente, e che le nostre opere risentano piuttosto dell’influenza della tradizione sapienziale ebraica⁶. Alcune pagine di A.–J. Festugière e G. Quispel relativizzano significativamente la validità del primo punto⁷. Mi limito quindi ad un paio di considerazioni sugli altri due: alla luce dei paralleli riportati, rimane vero che gli elenchi non scorrono mai identici, ma da quegli stessi testi emerge con altrettanta evidenza che si possono riscontrare effettivamente motivi comuni, e che le divergenze, com’è peraltro ovvio aspettarsi, nascono dal processo stesso di trasposizione linguistica e mediazione culturale in contesti multipli, multi-etnici e multi-religiosi, nonché da differenti esigenze creative, formali e ideologiche, piuttosto che da diversità di genere e modelli letterari⁸. L’ipotesi poi che simili auto-proclamazioni dipendano principalmente, se non unicamente, dalla tradizione sapienziale ebraica sposta il problema, ma non lo risolve. Per vie diverse, infatti, K. Berger e M. Hengel sono giunti a dimostrare che «le predicazioni che la sapienza stessa pronuncia sul suo conto (*Sir* 24, 3–7) mostrano innegabili parallelismi ed analogie con aretalogie isiache di età ellenistica» e che a questo modello di monologo di-

a Neith già S. SAUNERON, *Le fêtes religieuses d’Esna aux derniers siècles du paganisme*, IFAO, Le Caire 1962, pp. 288 e 293, n. e. Sulle tradizioni egiziane di epoca greco-romana che hanno influenzato testi isiaci greci (e latini) comparabili, Plutarco e Apuleio compresi, e potrebbero esserne state a loro volta influenzate, v. di recente S. NAGEL, *One for All and All for One? Isis as una quae es(t) omnia in the Egyptian Temples of the Graeco-Roman Period*, in *Entangled Worlds: Religious Confluences between East and West in the Roma Empire. The Cults of Isis, Mithras, and Jupiter Dolichenus*, a cura di S. NAGEL, J.–F. QUACK, C. WITSCHER, Mohr Siebeck, Tübingen 2017, pp. 207–231; EAD., *Mittelplatonische Konzepte der Göttin Isis bei Plutarch und Apuleius im Vergleich mit ägyptischen Quellen der griechisch-römischen Zeit*, in *Platonismus und spätägyptische Religion. Plutarch und die Ägyptenrezeption in der römischen Kaiserzeit*, a cura di M. ERLER, M.A. STADLER, de Gruyter, Berlin–Boston 2017, pp. 79–126; M.A. STADLER, *New Light on the Universality of Isis (pVienna D. 6297+6329+10101)* in *Entangled Worlds...*, cit., pp. 232–243.

⁶ Cfr. già le dovute cautele di MACRAE, *ivi*, p. 131 e le più esplicite riserve di A. MAGRIS, *La logica del pensiero gnostico*, Morcelliana, Brescia 2011, p. 148, n. 135.

⁷ A.–J. FESTUGIÈRE, *La revelation d’Hermès Trismégiste. IV: Le dieu inconnu et la gnose*, Gabalda, Paris 1954, pp. 65–70, a proposito di alcune formule liturgiche ermetiche, e G. QUISPEL, *Jewish Gnosis and Mandaean Gnosticism: Some Reflections on the Writing Brontè*, in *Les textes de Nag Hammadi. Colloque du Centre d’Histoire des Religions* (Strasbourg, 23–25 Octobre 1974), a cura di J.–É. MÉNARD, Brill, Leiden 1975, pp. 82–122, in particolare, pp. 87–88.

⁸ Con MACRAE, *art. cit.*, p. 133, e LAYTON, *art. cit.*, pp. 42–44. Prendo a modello l’analisi di I.S. MOYER, *The Hymns of Isidorus at Medinet Madi: Global Currents in a Local Context*, in *Entangled Worlds...*, cit., pp. 182–206.

vino si rifanno in prima battuta i testi sapienziali⁹: la scelta stessa operata dal nipote di Ben Sira di tradurre l'ebraico *hwd* in *Sir* 33(36), 16 con il greco ἀρεταλογία induce a vedere nel monologo della Sapienza insediatasi in Israele (*Sir* 24, 3–22; cfr. specialmente 24, 10–12 con 36, 15–16) la declinazione concreta di una tradizione letteraria fin da subito percepita e poi anche intenzionalmente resa sotto l'influsso e in concorrenza con le eulogie greco-egiziane¹⁰.

Iniziamo così ad intravedere il profilo di un panorama letterario estremamente variegato e ricco, a cui i nostri redattori attingevano per dare forma scritta al proprio immaginario mitologico. Questa prima traccia non rimarrà isolata, come ci apprestiamo a vedere.

4. Il canto della conoscenza

Dalla fine al principio. Il lungo prologo della rivelazione di Gesù in *AG* 4, 2–5,7, dedicato a formulare e argomentare la ὑπόθεσις filosofica della monade–*monarchia* divina (Tab. 3), offre raffronti significativi con luoghi classici del platonismo all'incirca coevo: Filone (*Op* 8; *VitCont* 2; *Conf* 136; *Post* 7.14.169; *Mut* 15), Albino (*Did.* 10, 3–4.6–

⁹ V. M. HENGEL, *Giudaismo ed ellenismo. Studi sul loro incontro, con particolare riguardo per la Palestina fino alla metà del II secolo a.C.*, Paideia, Brescia 2001, pp. 314–321 e pp. 323–326 (citazione p. 324), e K. BERGER, *Exegese des Neuen Testaments*, Quelle & Meyer, Heidelberg 1977, pp. 197–198; ID., *Formgeschichte des Neuen Testaments*, Quelle & Meyer, Heidelberg 1984, p. 39. Cfr. anche M. ZAPPELLA, *L'immagine di Israele in Sir 33[36], 1-19 secondo il ms. ebraico B e la tradizione manoscritta greca*, RivBib 42 (1994), pp. 409–446, in particolare, pp. 427–435. La strada era di fatto già stata tracciata dai lavori di B.L. MACK, *Logos und Sophia. Untersuchungen zur Weisheitstheologie im hellenistischen Judentum*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1973, e QUISPÉL, *art. cit.*, pp. 90–95, il primo dei quali poi ripreso e ulteriormente approfondito da J.S. KLOPPENBORG, *Isis and Sophia in the Book of Wisdom*, HThR 75/1 (1982), pp. 57–84. Sugli echi di mitologemi isiaci nella rappresentazione della Sapienza in *Sap*, v. inoltre M.V. BLISCHKE, *Zur Theologie der Sapientia Salomonis*, in *Sapientia Salomonis (Weisheit Salomos)*, a cura di K.-W. NIEBUHR, Mohr Siebeck, Tübingen 2015, pp. 155–173, in particolare, p. 170 (con letteratura). Mi permetto di rimandare a D. TRIPALDI, *Dio e gli dèi: tracce di teogonia egiziana nell'Apocrifo di Giovanni?*, Adamantius 18 (2012), pp. 83–107, in particolare, pp. 97–100, per un esame più dettagliato delle corrispondenze fra la rappresentazione di Barbelo–Pronoia e le figure divine femminili egiziane. La rassegna bibliografica più recente sul problema dei rapporti tra innografia egiziana e aretalogie isiache in greco è offerta da J.N. BREMMER, *Initiation into the Mysteries of the Ancient World*, de Gruyter, Berlin 2014, pp. 110–125, in particolare, p. 112, n. 16.

¹⁰ V. l'analisi e le conclusioni di ZAPPELLA, *ivi*, pp. 433–435, da affiancare alla rapidissima disamina di K.-W. Niebuhr in *Sapientia Salomonis...*, *cit.*, p. 119, n. 135, a proposito di *Sap* 7, 22–23.

7, e 28, 3), Apuleio (*Plat.* 1, 190–191.204 e *apol.* 64, 7), Giamblico (*Myst.* 8, 2, 1–4)¹¹. Dalla loro, *Mart. Carp.* 16, Teofilo di Antiochia (*Autol.* 1,4,1-9), Clemente Alessandrino (*Paed.* 1, 61, 1, e *Strom.* 2, 6, 1.81, 1; 4, 151, 2; 5, 65, 2; 6, 71, 5), e Origene (*Prin* 1, 1, 5–6) ci restituiscono solo alcune delle variazioni più specificatamente cristiane sul tema¹².

Come ho già avuto modo di rilevare, posizione e stile, sintassi e passaggi specifici appaiono accostarlo al genere dell'inno proemiale alla divinità, caro sempre a certa tradizione platonica (cfr. Platone *Smp.* 177 e 193c–d; *Phdr.* 247c e 265b–c; *Ti.* 47b, con *Corp. Herm.* 16, 3 e Proclo, *Theol.Plat.* 1, 41–42 e 3, 83–84)¹³. Appare dunque fondata l'interpretazione di encomio, o aretologia, del Primo principio, che di *AG* 4, 2–5,7 ha proposto Z. Pleše¹⁴: si tratterebbe sostanzialmente di una composizione, per natura e destinazione affine a quella trasmessa dalla terza de *Le tre stele di Seth* (*NHC* VII,5), e probabilmente circolante già al di fuori della cornice letteraria in cui la ha inserita il redattore della versione breve di *AG* (cfr. *Allogene* [*NHC* XI,3 62–63])¹⁵.

A quanto si può dedurre rispettivamente da *Le tre stele di Seth* e dalla ricollocazione del nostro testo in *Allogene*, l'intento, o almeno l'uso che si faceva di inni simili era cercare di preparare, se non addirittura procurare agli adepti la visione dell'Uno¹⁶: pur se di carattere

¹¹ Cfr. la selezione di testi medio-platonici proposta da S. LILLA, *Introduzione al Medio platonismo*, Institutum Patristicum Augustinianum, Roma 1992, *passim*.

¹² I passi più rilevanti di Atenagora, Giustino e dell'anonimo autore della *Cohortatio ad Graecos* attribuita a Giustino sono riportati e commentati brevemente in LILLA, *ivi*, pp. 112–114.126–128.134–135.

¹³ Risulta estremamente interessante anche il confronto con il canto di lode a YHWH intonato da Yaoel e Abramo in *Apoc. Abr.* 17, 8–11 (fine I sec. e.v.?) prima che la visione prenda forma: «Eterno, potente, santo, Dio da solo regnante, autogenerato, incorruttibile, immacolato, non generato, senza macchia, immortale, perfetto in te stesso, consigliere di te stesso, senza madre, senza padre, non generato, eccelso, di fuoco» (trad. M. Enrietti).

¹⁴ TRIPALDI, *art. cit.*, pp. 84–86. Ma cfr. già l'intuizione di P. HADOT, *Porfirio e Vittorino*, Vita e Pensiero, Milano 1993, pp. 243 e 402–406. Più in generale, LÖHR, *art. cit.*, pp. 161–163.

¹⁵ V. W.–P. FUNK, *Allogenes*, in *Nag Hammadi Deutsch*, vol. II, a cura di H.–M. SCHENKE, H.–G. BETHGE, U.U. KAISER, de Gruyter, Berlin 2003, pp. 763–787, in particolare, pp. 767–768.

¹⁶ Cfr. le considerazioni, con più che dovute precisazioni, di M. WILLIAMS, *Did Plotinus' "Friends" Still Go to Church? Communal Rituals and Ascent Apocalypses*, in *Practicing Gnosis. Ritual, Magic, Theurgy and Liturgy in Nag Hammadi, Manichaean and Other Ancient Literature*. Essays in Honor of Birger A. Pearson, a cura di A.D. DECONICK, G. SHAW, J.D. TURNER, Brill, Leiden–Boston 2013, pp. 495–522, in particolare, 509–514 e 518.

prettamente individuale e soggettivo, l'esperienza trasformativa della contemplazione era spesso guidata da un maestro e si inseriva coerentemente nella cornice delle riunioni e delle pratiche di un gruppo ben definito (cfr. *Stele Seth*, NHC VII,5 127, 6–21, con *Asclepius* 41 e *Disc.* 8–9, NHC VI,6 53, 22–31).

Per converso, gli inni finivano di fatto anche per trascrivere e oggettivare i contorni di questa esperienza, divenendone il veicolo comunicativo e l'espressione letteraria principale: il parallelo forse più calzante va ricercato nel *topos* ermetico della lode elevata alla divinità per aver concesso l'illuminazione e la rinascita (cfr. *Stele Seth*, NHC VII,5 124–127 e *Allogene*, NHC XI,3 61, 4–22, con *Corp. Herm.* 11, 18–21 e 13, 3–6.17–21; *Asclepius* 41; *Disc.* 8–9, NHC VI,6 54, 23–55, 9 e 58, 3–61, 17)¹⁷.

Ancora una volta saremmo dunque riportati alla complessità culturale di ambienti greco-egiziani¹⁸. Non sorprende affatto pertanto che J.–P. Mahé abbia potuto identificare un antecedente propriamente egiziano di questa tradizione letteraria nel *Libro di Thoth* tramandato in demotico¹⁹.

¹⁷ L'esperienza di cui parlo ed il suo farsi letteratura sono illustrate e descritte con estrema finezza da P. KINGSLEY, *An Introduction to the Hermetica: Approaching Ancient Esoteric Tradition*, in *From Poimandres to Jacob Böhme; Gnosis, Hermetism, and the Christian Tradition*, a cura di R. VAN DEN BROEK, C. VAN HEERTUM, in de Pelikaan, Amsterdam 2000, pp. 17–40, in particolare, 33–40, e più recentemente A. VAN DEN KERCHOVE, *La voie d'Hermès. Pratiques rituelles et traités hermétiques*, Brill, Leiden 2012, pp. 235–267 e pp. 358–369. Sull'esperienza dell'iniziazione scribale e le metafore che la significano nel *Libro di Thoth* demotico (I sec. e.v.?), v. ora E.P. BUTLER, *Opening the Way of Writing: Semiotic Metaphysics in the Book of Thoth*, in *Practicing Gnosis. Ritual, Magic, Theurgy and Liturgy in Nag Hammadi, Manichaean and Other Ancient Literature. Essays in Honor of Birger A. Pearson*, a cura di A.D. DECONICK, G. SHAW, J.D. TURNER, Brill, Leiden–Boston, MA 2013, pp. 215–247. J.–P. MAHÉ, *Le sens des symboles sexuels dans quelques textes hermétiques et gnostiques*, in *Les textes de Nag Hammadi...*, cit., pp. 123–145, ha proposto una prima comparazione fra pratiche teurgiche ermetiche e “misteri” valentiniani.

¹⁸ Cfr. di recente G. ADAMSON, *The Old Gods of Egypt in Lost Hermetica and Early Sethianism*, in *Histories of the Hidden God. Concealment and Revelation in Western Gnostic, Esoteric, and Mystical Traditions*, a cura di A.D. DECONICK, G. ADAMSON, Acumen, Durham, 2013, pp. 58–86. Per altre vie, già P. CLAUDE, *Les trois stèles de Seth. Hymne gnostique à la Triade (NH VII, 5)*, Les Presses de l'Université Laval, Québec 1983, in particolare, pp. 26–33, aveva provato a dimostrare l'origine alessandrina di *Stele Seth* nello specifico.

¹⁹ J.–P. MAHÉ, *Preliminary Remarks on the Demotic Book of Thoth and the Greek Hermetica*, VigChr 50 (1996), pp. 353–363, in particolare, pp. 359–360.

5. “Ontologia” delle vocali

L’ultimo esempio che mi propongo di discutere è il più lontano dai nostri gusti e dalla nostra sensibilità, dalla nostra idea stessa di tradizione liturgica e “lirica” religiosa che i *Salmi* canonici hanno plasmato in maniera decisiva. Questa distanza culturale tuttavia non intacca minimamente il valore del documento, anzi, ne fa un caso ancora più istruttivo e significativo da esaminare ai fini di una ricostruzione storica.

Riporto dunque un estratto dell’inno incluso nella liturgia battesimale che chiude il *Libro sacro del grande Spirito Invisibile*, o *Vangelo degli Egiziani* (NHC III,2) 66, 8–22:

IH IEYΣ HΩ OY HΩ ΩYA! Realmente, veramente, Iesseus Mazareus Iesse-
dekeus, acqua vivente, fanciullo del fanciullo, nome glorioso realmente, ve-
ramente, AION O ΩN, IIII HHHH EEEE OOOO YYYYY ΩΩΩΩ AAAA{A},
realmente, veramente HI AAAA ΩΩΩΩ, Colui che esiste e vede i Viventi e-
terni, realmente, veramente AEE HHH IIII YYYYYY Ω Ω Ω Ω Ω Ω Ω Ω,
Colui che esiste per tutta l’eternità, realmente, veramente IHA AION nel cuore,
Colui che esiste Y AEIEIΣ AEI, EIOEI, EIOΣ EI!

Mi interessa isolare e mettere subito in rilievo alcune peculiarità di questa composizione, che peraltro trova un corrispettivo formale molto stretto in *Zostriano* (NHC VIII,1) 51–52: lo stile ripetitivo, quasi ossessivo, che accumula epiteti dell’essere divino invocato, al momento dell’azione rituale; le sequenze vocaliche inanellate a inframmezzare i nomi, come «powerful entities [...], sounds that would allow the practitioner of a given ritual to compel the divine and to manipulate the workings of the cosmos»²⁰; l’occorrenza di forme anagrammate del teonimo YHWH, con l’importante strascico della sua esegesi giudaico-ellenistica (cfr. *Es* 3, 14, con Filone, *Det* 160; *Mut* 11; *VitMos* 1, 75).

²⁰ V. J. DIELEMAN, *Priests, Tongues, and Rites. The London–Leiden Magical Manuscripts and Translation in Egyptian Ritual (100–300 CE)*, Brill, Leiden 2005, in particolare, pp. 63–80 (citazioni pp. 64 e 65), con ulteriore letteratura. La diffusione di simili concezioni in ambiente gnostico è ben documentata da *Marsane* (NHC x 18, 14–39, 19). Per un’analisi del *Libro sacro del grande Spirito Invisibile* come testo con elementi “magici”, cfr. M. MEYER, *Gnōsis, mageia and The Holy Book of the Invisible Spirit*, in *The Wisdom of Egypt. Jewish, Early Christian, and Gnostic Essays in Honour of Gerard P. Luttikhuisen*, a cura di A. HILHORST, G.H. VAN KOOTEN, Brill, Leiden 2005, pp. 503–517, in particolare, pp. 511–517.

Si leggano ora le seguenti invocazioni, le prime tre in greco, le successive tre in demotico, estrapolate dai cosiddetti papiri “magici”— o più correttamente: dai prontuari rituali redatti in greco da sacerdoti egiziani nella prima età romana²¹:

PGM XIII, 139–146: «Io ti invoco, tu che circondi ogni cosa, in ogni voce e lingua io ti chiamo, come primo fra tutti ha inneggiato a te Colui che da te è stato designato e cui tu hai affidato tutte le autorità, Helios Achebykrom (cioè, fiamma e splendore del disco solare), cui appartiene la gloria, AAA HHH ΩΩΩ, perché da te è stato glorificato, [tu] che hai disposto [i venti al loro posto], e poi, similmente, le stelle dalle forme scintillanti, e che nella tua luce divina crei il mondo, III AAA ΩΩΩ, in cui tu hai separato ordinatamente ogni cosa. Sabaoth Arbiathao Zagoure (gli angeli che per primi sono venuti alla luce) Arath Adonaie Basemm Iao»; 206–209: «Mio Signore, io [ti] imito [pronunciando] le sette vocali: entra ed ascoltami! A EE HHH III OOOO YYYYYY ΩΩΩΩΩΩΩΩ Abroch Braoch Chrammaoth Proarbatho Iao Ouaeieiou»; 772–780: «Tu sei l’Oceano, che buone cose produce e nutre il mondo abitato. Tua è l’eterna via delle processioni, in cui il tuo nome di sette lettere è stabilito per l’armonia dei sette suoni (*scil.* dei pianeti), che posseggono i loro toni in accordo con le ventotto forme della luna, Saraphara Araphaira Braarmarapha Abraach Pertaomech Akmech Iao Ouee Iao oue eiou Aeou Eeou Iao».

P. London–Leiden 14, 14–16: «Vieni a me alle bocche del mio recipiente, mia benda! Che la mia coppa produca la [luce] del cielo, e i cani di Phulot mi diano quel che è nelle acque primordiali! Che essi mi dicano quello che sto chiedendo qui oggi, in verità, veramente, senza traccia di menzogna, AEH I OYΩ»; 17, 1–3: «Boel Boel Boel, I I I A A A Tat Tat Tat, il primo servitore del grande dio, colui che dà luce in abbondanza, il compagno della fiamma, nella cui bocca è la fiamma, dalla fiamma inestinguibile, il dio che vive e non muore mai, il grande dio che siede nella fiamma, che è nel mezzo della fiamma, che è nel lago del cielo, nella cui mano è la grandezza e la potenza del dio, vieni nel mezzo di questa fiamma!»; 27, 7–8 (= 10, 29–30): «Aprimi! Io sono colui che apre la terra ed è uscito da Geb. Salute! Io sono E E E, Ê Ê Ê, HÊ HÊ HÊ, HÔ HÔ HÔ»²².

²¹ Seguo l’accurata analisi e le conclusioni di DIELEMAN, *ivi*, pp. 35–44 e 285–294, in particolare, pp. 41–44 e pp. 292–293, per le datazioni (originali dei nostri *PGM*: I–II sec. e.v.; P. London–Leiden: II–III sec. e.v.) e l’interpretazione complessiva di questi *corpora*. Ai testi citati fanno eco anche due preghiere ermetiche pervenuteci in copto (*Disc.* 8–9, *NHC* VI,6 56, 10–22 e 61, 4–17), per le quali rimangono imprescindibili le annotazioni di commento di J.–P. MAHÉ, *Hermès en Haute-Égypte. Les textes hermétiques de Nag Hammadi et leurs parallèles grecs et latins*. Tome I, Les Presses de l’Université Laval, Québec 1978, p. 106, e VAN DEN KERCHOVE, *op. cit.*, pp. 261–265.

²² Per la traduzione italiana sono costretto a basarmi sulla revisione della traduzione inglese di J.H. Johnson a cura di J. Dieleman.

Nella pur chiara difformità di contenuti specifici, pratiche rituali coinvolte e intenti, ritornano tutte le peculiarità che abbiamo rilevato nell'inno battesimale trasmesso dal *Vangelo degli Egiziani*: l'affastellamento insistito di epiteti, nomi ed attributi, per invocare la presenza della divinità nel corso del rito; l'inclusione di serie vocaliche tra i nomi stessi del dio, a costituirne quasi un'identità, una manifestazione potente e misteriosa²³; l'uso ripetuto del Tetragramma, scritto in varie combinazioni²⁴.

Che un uso simile delle vocali fosse esteso nella pratica rituale egiziana e si radicasse nelle invocazioni agli dèi e nelle composizioni inniche che la accompagnavano, risulta confermato anche dalle fonti letterarie:

Ps.–Demetrio Falereo, *Eloc.* 71: «In Egitto, i sacerdoti intonano inni agli dèi, recitando in successione le sette vocali, ed il loro riecheggiare produce un suono così dolce che lo si ascolta in vece del flauto o della lira».

Asclep. 38: *et propter hanc causam sacrificiis frequentibus oblectantur (scil. le statue inabitate dagli dèi), hymnis et laudibus et dulcissimis sonis in modum celestis harmoniae concinentibus.*

Le due testimonianze, e la realtà che esse stesse implicano e aiutano a ricostruire, si fanno tanto più significative a considerare che, agli occhi — e alle orecchie — di un indigeno, sarebbe apparso assolutamente privo di senso attribuire una tale importanza a quei sette suoni, dal momento che fonetica e sistemi di scrittura dell'egiziano divergevano profondamente da quelli della lingua greca²⁵.

Guadagniamo così un terzo indizio che punta alla centralità di usi e modelli letterari egiziani, o quantomeno greco–egiziani, nella produ-

²³ Sulla riarticolazione, anche vocalica, del corpo divino come immagine della *παλιγγενεσία* ermetica, v. VAN DEN KERCHOVE, *op. cit.*, pp. 352-355. Sul nesso fra vocali, dio cosmico e inversione del processo della creazione nella pratica visionaria egiziana della tarda antichità si sofferma invece C. BULL, *Monkey Business: Magical Vowels and Cosmic Levels in the Discourse of the Eighth and Ninth (NHC VI,6)*, SMSR 83/1 (2017), pp. 75–94. Ringrazio A. Camplani per la segnalazione di quest'ultimo contributo.

²⁴ Nel papiro demotico sopra citato, l'influsso di concezioni e tradizioni ebraiche, ivi comprese le due forme del nome divino *Iao / Iaho*, si fa più evidente in sezioni di testo che, per ovvi motivi di spazio, non posso qui riportare: v. *Testi religiosi dell'Antico Egitto*, a cura di E. BRESCIANI, Mondadori, Milano 2001, pp. 314–327, in particolare, pp. 314.320.322.325.327.

²⁵ Parafraso DIELEMAN, *op. cit.*, pp. 66–67. Su uno dei principali motivi di attrazione del greco sugli egiziani, v. BULL, *art. cit.*

zione innico–liturgica degli γνωστικοί²⁶. E con il terzo avremmo ormai una prova.

6. Tra forma letteraria, narrazione mitologica e rituali: le ragioni di un rifiuto?

Mi sono limitato a quattro saggi circoscritti di testi “gnostici”, che potessero afferire, in qualche modo, alle categorie di “innico”, “poetico” o “liturgico”. Solo in un caso si è potuta rintracciare una qualche influenza tematica del libro *Salmi*; in quello stesso saggio e poi negli altri, sono emersi invece, con una certa costanza, registri e modelli formali irraggiati dall’Egitto greco–romano e radicati nella sua produzione di artefatti scritti, di fatto la cornice storica e letteraria più probabile in cui si sono mossi i primi gruppi della γνωστικὴ αἵρεσις²⁷. Come dare ragione di questa assenza? Si tratta di semplice indifferenza, o di vero e proprio rifiuto?

²⁶ Di influsso della letteratura “magica” greco-egiziana sull’onomastica delle teogonie “gnostiche sethiane” parlava già H.M. JACKSON, *The Origin in Ancient Incantatory Voces Magicae of Some Names in the Sethian Gnostic System*, VigChr 43 (1989), pp. 69-79. Cfr. ora anche E. THOMASSEN, *Sethian Names in Magical Texts: Protophanes and Meirotheos*, in *Gnosticism, Platonism and the Late Ancient World. Essays in Honour of John D. Turner*, a cura di K. CORRIGAN, T. RASIMUS, Brill, Leiden–Boston 2013, pp. 63-77, che conclude: «it is not without interest to observe that the Sethians adopted a vocabulary in their description of primal ontogenesis that would make good sense for an Egyptian familiar with traditional creation mythology and solar religion. It is not unlikely that the Sethians who introduced this vocabulary had an Egyptian background, and those Egyptians who translated and read the Sethian texts as well can easily be assumed to have seen a connection with traditional themes in their native religion» (p. 67). Per converso, stando a quanto argomentato in *A Coptic Handbook of Ritual Power*, a cura di M. CHOAT, I. GARDNER, Brepols, Turnhout, 2013, in particolare, pp. 31-35, una teo- e cosmogonia “sethiana” sembra essere rimasta in uso come testo base per invocazioni “magiche” fino al VII–VIII sec. e.v., a ulteriore dimostrazione della persistente contiguità tra ideologia “sethiana” e pratiche egiziane di potere rituale, da un lato, e i rispettivi ambienti di produzione e trasmissione, dall’altro. E.O.D. LOVE, *Code-switching with the Gods. The Bilingual (Old Coptic-Greek) Spells of PGM IV (P. Bibliothèque Nationale Supplément Grec. 574) and their Linguistic, Religious, and Socio-Cultural Context in Late Roman Egypt*, de Gruyter, Berlin–Boston 2016, pp. 223–282, ha provato a tracciare un profilo sociale e linguistico diacronico di copisti, tradenti e «practitioners» contemporanei dei testi magici copto-greci, insistendo sulla probabile «relazione genealogica» fra questi e «the “priestly” practitioners of the Vorlagen of the bilingual spells» (281). Il che — continua Love — non esclude, anzi ammette anche la volontà di far interagire divinità tradizionali e non tradizionali, e contestualmente pratiche rituali inveterate e pratiche rituali innovative.

²⁷ V. D. TRIPALDI, *Tra Alessandria e Roma: narrazione cosmogonica e forme comunitarie nell’Apocrifo di Giovanni*, ASE 28/1 (2011), pp. 77–116, in particolare, p. 78, n. 3, con letteratura.

Provo ad azzardare una prima risposta che chiaramente non pretende di essere esaustiva né conclusiva, ma dovrà anzi essere sottoposta ad ulteriori verifiche²⁸. Centrale nell'ideologia della nostra *αἴρεσις* è l'esperienza trasformativa e salvifica della conoscenza. Tale esperienza è ritualizzata nella pratica battesimale e rinnovata negli "esercizi spirituali", che guidano gli adepti alla contemplazione estatica del principio divino unico della realtà, al di là della molteplicità illusoria delle apparenze sensibili²⁹. D'altro canto, l'esperienza della divinizzazione così intesa presuppone anche l'iniziazione ad un sapere esoterico, che si presenta come pre-requisito del nuovo stile di vita, e che permette all'iniziato di riconoscere, riconoscersi nel ed essere riconosciuto dal divino, in una parola, di tornare ad essere socializzato, quale essere eterno, nel mondo superiore di cui è progenie (cfr. *Vangelo degli Egiziani* [NHC III,2] 66, 8–22, con *Zostriano* [NHC VIII,1] 51–53 ed Epifanio di Salamina, *Pan.* 26, 10, 7–8 e 13, 2)³⁰. Al contempo, questo stesso sapere risocializzante è cercato, attualizzato e sperimentato costantemente proprio nella vita comunitaria, nelle occasioni rituali e nell'ideale della cura di sé e dell'assimilazione a Dio (cfr. *Le tre stele di Seth* 126, 2–13)³¹. L'esperienza complessa che scaturisce dal quadro appena accennato è considerata capace di trasformare radicalmente ed indelebilmente chi l'abbia vissuta e la persegua (cfr., in particolare, *AG* 23, 1–12, e *Zostriano* [NHC VIII,1] 129, 6–132, 5)³². O per usare le parole dell'anonimo autore dell'*Asclepius*, con cui i nostri avrebbero sicuramente concordato: *sensus autem* — si legga: l'intelletto, "anima" degli dèi e loro dono, riservato a pochi — *cum semel fuerit animae commixtus humanae, fit una ex bene coalescente*

²⁸ Desidero ringraziare qui Lorenzo Perrone per il prezioso intervento in sede di discussione della relazione che mi ha avviato a queste riflessioni.

²⁹ Cfr. TRIPALDI, *Tra Alessandria e Roma...*, cit., pp. 97–106, e più diffusamente BRAKKE, *op. cit.*, pp. 52–83, e J.D. TURNER, *Baptismal Vision, Angelification, and Mystical Union in Sethian Literature*, in *Beyond the Gnostic Gospels. Studies Building on the Work of Elaine Pagels*, a cura di E. IRICINSCHI, L. JENOTT, N. DENZEY LEWIS, P. TOWNSEND, Mohr Siebeck, Tübingen 2013, pp. 204–216.

³⁰ Cfr. L. JENOTT, *Emissaries of Truth and Justice: The Seed of Seth as Agents of Divine Providence*, in *Gnosticism, Platonism and the Late Ancient World...*, cit., pp. 43–62, in particolare, pp. 46–48.

³¹ V. ancora JENOTT, *ivi*, p. 48.

³² Come ben messo in luce da TURNER, *Baptismal Vision...*, cit., pp. 209–216.

commixtione materia, ita ut numquam huiusmodi mentes caliginum impediuntur erroribus (18)³³.

In un sistema religioso così concepito, non sembra esserci stato troppo spazio per riflettere su, esprimere e comunicare, in tutta la sua ampiezza, la gamma di esperienze e rivolgimenti interiori cui i *Salmi* danno voce (peccato; disperazione; pentimento; conversione; lode): tutto ruota intorno all'evento decisivo, totalizzante ed incontrovertibile, della conoscenza del sé e del divino, di fatto coincidenti, fra ricerca, acquisizione e celebrazione. Questo evento filtra anche quelle stesse esperienze come impulso alla scrittura. Non potevano dunque che essere altri le forme e i riferimenti letterari di interesse più immediato e maggiore rilevanza.

³³ Muovendosi fra trattati ermetici e testi di rivelazione "sethiani", VAN DEN KERCHOVE, *op. cit.*, pp. 368–369 e p. 371, ha scritto: «Cette vision de soi, avec les visions du tout et de Dieu, procurent, à la suite de la régénération dans *CH XIII*, la connaissance salvatrice et réalisent le salut, comme les épopties dans les cultes à mystères et les visions dont bénéficient les figures gnostiques Zostrien, Allogène ou Marsanès: toutes ces visions son salvatrices; celles des trois traités hermétiques étudiés s'inscrivent dans ce même cadre, et cela explique le caractère définitif de la purification opérée par les Puissances dans *CH XIII*: l'hermétiste ne peut être sauvé qu'une seule fois. [...] Ce ne serait qu'à la fin de ce parcours (*scil.* quello che porta il discepolo ermetico ad acquisire l'intelletto e ad apprendere poco a poco ad utilizzarlo, progredendo nella conoscenza) qu'il saurait tirer parfaitement partie de son intellect, sans l'aide du maître; l'acquisition est alors définitive, et l'hermétiste est en mesure d'obtenir la connaissance sans médiation de dieu». Sull'impassibilità dell'anima rivolta a se stessa e in se stessa concentrata e la sua impossibilità di macchiarsi di qualsiasi colpa, cfr. anche Plotino, *Enn.* 1,1,2.9-11.

Tabella 1. La tenebra e il grido

AG 26, 2–33«Io esisteva nel principio, camminando per ogni via, 3. perché io sono la ricchezza della Luce, 4. il ricordo della Pienezza del Padre. 5. *M'incamminai* per l'immensità della *tenebra*, 6. sopportai fino ad entrare nel mezzo del *carcere*. 7. Si scossero le fondamenta del Caos: 8. io mi nascosi a loro *per la loro malvagità* 9. ed essi non mi riconobbero. 10. *Ritornai* di nuovo, una seconda volta e *m'incamminai*: 11. uscii da coloro che appartengono alla luce, 12. io, il ricordo della Provvidenza, 13. ed entrai nel cuore della *tenebra* e nella regione più recondita degli *inferi*, 14. perseguendo il mio disegno di salvezza. 15. Tanto si scossero le fondamenta del Caos, che sarebbero crollate su coloro che vivevano nel Caos e li avrebbero uccisi. 16. Di nuovo corsi in alto alla mia radice di luce, 17. perché non perissero prima del tempo. 18. Ancora, per una terza volta *m'incamminai*, 19. io, la Luce che è nella Luce, io, il ricordo della Provvidenza, per entrare nel cuore della *tenebra* e nella regione più recondita degli *inferi*. 20. Riempii il mio volto della luce del compimento del loro mondo, 21. ed *entrai* nel mezzo del *loro carcere*, *la prigione* corpo. 22. Dissi: “Tu che odi, risvegliati dal sonno profondo!” 23. Pianse e versò *lacrime*, *amare lacrime* si asciugò e disse: 24. “Chi è che chiama il mio nome? 25. Da dove è venuta a me questa speranza, a me, stretto dalle *catene del carcere*?”. 26. Risposi: “Io sono la Provvidenza della luce purissima, 27. io sono il Pensiero dello Spirito virginale, che *ti risolve* al Luogo glorioso. 28. *Alzati* e ricordati che tu sei colui che ha udito, 29. segui la tua radice, me, il Misericordioso, 30. e proteggiti dagli angeli della povertà, dai demoni del Caos, e da tutti quanti ti irretiscono! 31. Risvegliati

Sal 107, 10–20«Quanti *sedevano in tenebre e ombra di morte, prigionieri* dell'afflizione e del ferro, 11. per essersi ribellati ai precetti di Dio e aver disprezzato i consigli dell'Altissimo. 12. Il loro *cuore* era *abbattuto nella pena*, giacevano oppressi e nessuno li aiutava. 13. Gridarono al Signore nella loro angustia ed egli li *salvò* dalle loro strettezze: 14 *li trasse dalle tenebre e ombra di morte, frantumando le loro catene*. 15. Ringrazino il Signore per la sua misericordia, per i suoi prodigi a vantaggio degli uomini; 16. poiché infranse le porte di bronzo, mandò in frantumi le sbarre di ferro. 17. Erano infermi *per la loro condotta malvagia* ed erano oppressi per le loro colpe; 18. qualunque nutrimento aborruiva la loro anima e già toccavano *le soglie della morte*. 19. Gridarono al Signore nella loro angustia, ed egli li salvò dalle loro strettezze: 20. *inviò la sua parola* e li guarì, *li strappò* dalla fossa già pronta per loro».

dal sonno profondo e dalla veste del corpo, la regione più recondita degli *inferi!*».32. *Lo sollevai* e lo sigillai nella luce dell'acqua con cinque sigilli, 33. perché da quell'ora *la morte* non avesse più potere su di lui».

Prot. trim. 8, 2–3: «ogni legaccio vi ho sciolto, e le catene dei dèmoni dell'Ade aperto, strette sulle mie membra a combatterle. Le alte mura della tenebra ho abbattuto, e le solide porte degli Implacabili frantumato, le loro barre spezzato».

Ireneo di Lione, *Dem.* 38–39: *Igitur valde misericors erat Pater Deus. Misit artifex Verbum, quod, veniens ad salvandum nos, in iisdem regionibus nobis et in iisdem locis factum est in quibus nos facti perdidimus vitam, solvens carcerum vincula. Et adparuit lux eius et dissipavit tenebras carceris et sanctificavit nostram nativitatem et evacuavit mortem, eadem vincula in quibus deprehensi fueramus solvens. Et resurrectionem ostendit ipse primogenitus mortuorum factus et in seipso erigens deiectum hominem, elevans (eum) in supercaelestia a dextris gloriae Patris [...] salvans omnes qui sequuntur eum ab inferno, quoniam primogenitus mortuorum ipse et dux–princeps vitae Dei* (trad. lat. A. Rousseau).

Barn. 14, 4–7a: Μωϋσῆς θεράπων ὢν ἔλαβεν, αὐτὸς δὲ ὁ κύριος ἡμῖν ἔδωκεν εἰς λαὸν κληρονομίας, δι' ἡμᾶς ὑπομείνας. Ἐφανερῶθη δέ, ἵνα κάκεῖνοι τελειωθῶσιν τοῖς ἁμαρτήμασιν, καὶ ἡμεῖς δι' αὐτοῦ κληρονομοῦντος διαθήκην κυρίου Ἰησοῦ λάβωμεν ὅς εἰς τοῦτο ἠτοιμάσθη, ἵνα αὐτὸς φανείς, τὰς ἤδη δεδαπανημένας ἡμῶν καρδίας τῷ θανάτῳ καὶ παραδεδομένας τῇ τῆς πλάνης ἀνομίᾳ λυτρωσάμενος ἐκ τοῦ σκότους, διάθῃται ἐν ἡμῖν διαθήκην λόγῳ. Γέγραπται γάρ, πῶς αὐτῷ ὁ πατὴρ ἐντέλλεται, λυτρωσάμενον ἡμᾶς ἐκ τοῦ σκότους ἐτοιμάσαι ἑαυτῷ λαὸν ἅγιον. Λέγει οὖν ὁ προφήτης· «Ἐγὼ κύριος ὁ θεός σου ἐκάλεσά σε ἐν δικαιοσύνῃ καὶ κρατήσω τῆς χειρός σου καὶ ἰσχύσω σε, καὶ ἔδωκά σε εἰς διαθήκην γένους, εἰς φῶς ἐθνῶν, ἀνοιξαι ὀφθαλμοὺς τυφλῶν καὶ ἐξαγαγεῖν ἐκ δεσμῶν πεπεδημένους καὶ ἐξ οἴκου φυλακῆς καθημένους ἐν σκότει».

Is 9, 1: ὁ λαὸς ὁ πορευόμενος ἐν σκότει, ἴδετε φῶς μέγα· οἱ κατοικοῦντες ἐν χώρᾳ καὶ σκιᾷ θανάτου, φῶς λάμψει ἐφ' ὑμᾶς.

Tabella 2. I monologhi della dea

Prot. trim. 1, 1–4: «[Io] sono [la prima Idea, il] pensiero che è nel [... 2. Io] sono il *Movimento che pervade il [Tutto, e Colei per cui il] Tutto si sta*, 3. il *primogenito* di quanti sono [venuti all'essere, *Colei che] preesiste al Tutto*: 4. tre nomi [e vengono dati] quando lei *una e sola* esiste, [perfetta]»; 7–10: «Io sono la *vita della mia stessa Idea*, 8. *colei che pervade in eterno ogni Potenza e ogni movimento eterno, le Luci invisibili come i sovrani celesti, gli angeli come i d[e]m[on]i, le anime del T[art]aro come le anime avvinte nella materia*: 9. *in quanti sono venuti all'essere io sono, mi muovo in ognuno*; 10. *in tutti loro io scavo e per dritta via cammino, quelli che dormono io [de]sto*»; 14–17: «Io sono [il movimento] del Tutto, preesistendo [al Tutto], 15. *io sono il Tutto*, [esistendo in ogn]i cosa. 16. Io

Tuono (NHC VI,2 13, 16–32): «Perché io sono *la prima* e l'ultima. Io sono l'onorata e la disprezzata. Io sono la prostituta e l'augusta. Io sono la moglie e la vergine. Io sono la madre e la figlia. Io sono le membra di mia madre. Io sono la sterile, eppure numerosi sono i suoi figli. Io sono colei le cui nozze più volte sono state celebrate, eppure non ho preso marito. Io sono la levatrice e colei che non partorisce. Io sono il conforto delle mie doglie. Io sono la sposa e lo sposo, e mio marito è colui che mi ha procreato. Io sono la madre di mio padre e la *sorella di mio marito*, e lui è il mio parto»; 14, 9–14: «Io sono il silenzio che non si può afferrare, e il pensiero il cui ricordo si moltiplica. Io sono la voce il cui suono più volte riecheggia e la parola la cui immagine più e

Inni a Iside dalla grande porta centrale del tempio di Assuan (età tolemaica, tr. it. E. Bresciani): «tu hai dato *la vita a tutti gli dèi*»; «o genitrice degli dèi»; «*signora della vita*»; «la grande, *la prima fra gli dèi*»

Inni dalla grande porta interna: «Salute a te, Isi la grande, la madre di dio, signora di Assuan! Tu Soti, signora del cielo, sovrana delle anime viventi degli dèi, tu che illumini le Due Terre ogni giorno, in quel tuo nome di Figlia di Ra, tu che signoreggi nel cielo presso gli dèi, in quel tuo nome di Signoreggiatrice, tu che risiedi nell'aldilà, in quel tuo nome di Isi [...], *tu che fai esistere tutto ciò che esiste e vive di te*, in quel tuo nome di Vivente. Tu viaggi sulla terra in direzione di Oriente, *tu sorgi all'oriente del cie-*

Aretologia isiacca da Cume (i sec. e.v.), ll. 4–6.8: «Io ho stabilito leggi per gli uomini, e ho fissato norme che nessuno può modificare. Io sono la figlia più anziana di Crono. Io sono moglie e sorella di Osiride il re [...] Io sono la madre di Horo il re»; 12–14: «Io ho separato la terra dal cielo. Io ho mostrato le vie degli astri. Io ho dato ordine al cammino del sole e della luna»; 31: «Io ho disposto le lingue per Greci e Barbari»; 44–48: «Io sono nei raggi del sole. Io accompagno il cammino del sole. Qualunque cosa io decida, si compie. Tutto si sottomette a me. Io libero chi è in catene»; 52: «Io sono colei che viene chiamata la Legislatrice»; 55–56: «Io vinco il fato. Il fato mi obbedisce».

Plutarco, *Is. Os.* 354c: «Io sono tutto ciò che è stato e

sono suono, [che silenzi]oso [rieche-ggia?]: 17. io esisto [dal principio]».

più volte si ripro-
duce»; 16, 3–
9.13–14: «Io sono
la *Sapienza dei
Greci e la Cono-
scenza dei Barba-
ri*. Io sono il giu-
dizio dei Greci e
dei Barbari. Io
sono colei la cui
immagine è diffu-
sa in Egitto, ma
che non ha imma-
gine tra i Barbari.
[...] *Io sono colei
che viene chiama-
ta la Legge*».

*Io, tu tramonti in
vita ad occidente,
ogni giorno*»; «si-
gnora degli anni,
sovrana dei mesi e
dei giorni, della
cui bellezza son
colme le costella-
zioni, la sovrana
della vita, la si-
gnora delle Due
Terre, al cui co-
mando stanno il
destino e la fortu-
na»

ciò che è e che sa-
rà; il mio peplo
nessun mortale ha
mai sollevato an-
cora».

Apuleio, *Met.* 11,
5: *En adsum tuis
commota, Luci,
precibus, rerum
naturae parens, e-
lementorum omni-
um domina, sae-
culorum progenies
initialis, summa
numinum, regina
manium, prima
caelitum, deorum
dearumque facies
uniformis, quae
caeli luminosa
culmina, maris sa-
lubria flamina, in-
ferum deplorata
silentia nutibus
meis dispenso:
cuius numen uni-
cum multiformi
specie, ritu uario,
nomine multiiugo
totus ueneratur
orbis.*

Tabella 3. Il canto della conoscenza

AG 4, 2 – 5,7: «[Senza] nessuno che lo sovrasti, [signore unico e assoluto] è l'Uno nella sua solitudine, 3. [Lui che è Dio] e Padre del [Tutto, l'Invisibile] che il Tutto sovrasta, l'Incorruttibilità 4. [e la luce purissima], su cui [nessun occhio è in grado di] fissare. 5. Egli [è lo Spirito] invisibile. Non si addice [pensar]lo come dio o qualcosa [di simile ad un dio], 6. perché [è] più di un dio, [Egli che non ha nessuno] che lo sovrasti. Nessuno, infatti, è signore [su di Lui. 9. Non è] compreso in nulla che gli sia inferiore, ma il Tutto] esiste in Lui, [perché è Colui che si manifesta] da sé. 10. [È eterno], perché [di nulla] ha bisogno. 11. [È infatti] assoluta perfezione, perché non [ha mancato di nulla], sì che ne potesse essere completato, 12. [ma] sempre rimane assolutamente perfetto di [luce]. 13. È [illimitabile], perché non è chi [gli preesista] per limitarlo. 14. È imperscrutabile, [perché] non è chi gli preesista [per scrutarlo. 15. È] incommensurabile, perché nessuno [è venuto all'esistenza prima di lui per impor]gli una misura]. 16. [È invisibile, perché nessuno] l'ha visto. 17. [È eterno,] perché eternamente esiste. 18. È [inesprimibile, perché] nessuno ha potuto afferrarlo, per poi parlar[ne]. 19. È innominabile, perché [non è chi gli preesista] per conferirgli un nome. 20. È [luce incommensurabile], pura, santa [e incontaminata]. 21. È indicibile, [perfetto nel]la sua incorruttibilità. 22. [Non è] tuttavia né in perfezione, né in beatitudine, né in divinità, ma le trascende tutte di gran lunga. 24. Non è corporeo, [ma nemmeno] incorporeo, 25. non è grande, [ma nemmeno] piccolo: 26. [non c'è] modo di descriverne [quantità o qualità], 28. perché è impossibile [a chiunque concepirlo]. 29. Non è alcuna [delle cose che esistono, ma] è di gran lunga superior-

Corp. herm. 18, 12: θεῶ μὲν <οὖν> πανακηράτῳ καὶ πατρὶ τῶν ἡμετέρων ψυχῶν πρὸς μυρίων στομάτων καὶ φωνῶν τὴν εὐφημίαν ἀναφέρεσθαι πρέπει, καὶ εἰ μὴ τὸ πρὸς ἀξίαν ἔστιν εἰπεῖν ἐφαμίλλους οὐκ ὄντας τῷ λέγειν. οὐδὲ γὰρ οἱ ἀρτιγενεῖς ὄντες τὸν πατέρα πρὸς ἀξίαν ὑμνεῖν ἔχουσι· τὰ δὲ κατὰ δύναμιν αὐτοῖς πρεπόντως ἀποδιδοῦσι καὶ συγγνώμην ἔχουσιν ἐνταῦθα· μᾶλλον δὲ αὐτὸ τοῦτο εὐκλεία τῷ θεῷ, τὸ μείζονα αὐτὸν εἶναι τῶν ἑαυτοῦ γεννημάτων καὶ τὰ προοίμια καὶ τὴν ἀρχὴν καὶ μεσότητα καὶ τέλος τῶν εὐφημιῶν τὸ ὁμολογεῖν τὸν πατέρα ἀπειροδύναμον καὶ ἀπειροτέρμονα:» 14–15: «ὁ θεὸς γάρ, ἀγαθὸς ὑπάρχων καὶ ἀειφεγγής καὶ ἐν αὐτῷ διαπαντὸς τῆς οἰκείας ἀειπρεπείας ἔχων τὸ πέρας, ἀθάνατος δὲ ὢν καὶ ἐν ἑαυτῷ τὴν ἀτελεύτητον λῆξιν περιέχων καὶ διαπαντὸς ἀένναος ἀπὸ τῆς ἐκεῖσε ἐνεργείας καὶ εἰς τὸν δε τὸν κόσμον παρέχων τὴν ἐπαγγελίαν εἰς διασωστικὴν εὐφημίαν ... οὐκ ἔστιν οὖν ἐκεῖσε πρὸς ἀλλήλους διαφορά, οὐκ ἔστι τὸ ἀλλοπρόσαλλον ἐκεῖσε, ἀλλὰ πάντες ἐν φρονούσι, μία δὲ πάντων πρόγνωσις, εἰς αὐτοῖς νοῦς ὁ πατήρ, μία αἴσθησις δι' αὐτῶν ἐργαζομένη, τὸ εἰς ἀλλήλους φίλτρον ἔρωσ ὁ αὐτὸς μίαν ἐργαζόμενος ἀρμονίαν τῶν πάντων. οὕτω μὲν δὴ τὸν θεὸν εὐφημήσωμεν.

Corp. herm. 16, 3: ἄρξομαι δὲ τοῦ λόγου ἐνθεν, τὸν θεὸν ἐπικαλεσάμενος τὸν τῶν ὄλων δεσπότην καὶ ποιητὴν καὶ πατέρα καὶ περίβολον, καὶ πάντα ὄντα τὸν ἕνα, καὶ ἕνα ὄντα τὸν πάντα.

Corp. herm. 5, 10-11: οὗτος ὁ θεὸς ὀνόματος κρείττων, οὗτος ὁ ἀφανής, οὗτος ὁ φανερώτατος· ὁ τῷ νοῦ θεωρητός, οὗτος ὁ τοῖς ὀφθαλμοῖς ὀρατός· οὗτος ὁ ἀσώματος, ὁ πολυσώ-

re a tutte, e [non] perché sia di fatto [superiore], [ma] semplicemente in ragione della sua stessa intima natura. 30. Non [partecipa] di eternità o tempo, perché, prima di chi partecipa [di eternità], è stata formata quell'eternità stessa che lo precede; 31. [né gli] è stata assegnata parte nel tempo, [perché] Egli non riceve nulla [da alcun altro]. 32. [Ciò che si riceve da un altro, infatti,] è posseduto solamente in uso, 33. e chi precede un altro [non ha mancanze di suo], così da dovere ricevere qualcosa [dall'altro che lo segue]. 34. Difatti è sé [stesso] che Egli scruta [nella perfezione del]la [sua] luce, 35. perché la [sua luce] è grandezza, 36. luce di purezza incommensurabile. 37. Egli è cosmo eterno, eterna energia, che infonde eternità, Vita che infonde vita, Beato che infonde beatitudine, Conoscenza che infonde conoscenza, Bene che infonde bene, 38. Misericordia che elargisce misericordia e salvezza, Favore che concede favore, e non perché lo possieda, ma perché infonde la luce incommensurabile e inattuabile. 5, 1. [Come parlare] di Lui [con te]? 3. Perché il suo [cosmo eterno, la sua eterna energia,] non conosce disfacimento, è quiete, [immersa nel silenzio e nel riposo], 4. e preesiste [al Tutto. Egli infatti] è la testa dei Viventi eterni [tutti], è Lui che infonde loro vigore nella sua Bontà. 6. E noi, noi non [conosciamo] le [realtà che non si possono esprimere a parole], né comprendiamo le cose che [non si possono misurare], nessuno di noi, se non colui che si è manifestato da Lui, dal Padre: 7. è questi che [ne ha parlato anche a noi].

Stele Seth (NHC VII,5 124, 17–125, 27): «Gioia, gioia, gioia! Abbiamo, abbiamo visto, abbiamo visto Colui che realmente è il Preesistente, esistere realmente, essere il primo degli Eterni! Tu che non sei stato partorito, da te gli eterni, e i Viventi senza tempo, in tutto perfetti, che esisto-

ματος, μᾶλλον δὲ παντοσώματος. οὐδὲν ἐστὶν οὗτος ὃ οὐκ ἔστι· πάντα γὰρ <ᾗ> ἔστι καὶ οὗτός ἐστι, καὶ διὰ τοῦτο ὀνόματα ἔχει ἅπαντα, ὅτι ἐνός ἐστι πατρός, καὶ διὰ τοῦτο αὐτὸς ὄνομα οὐκ ἔχει, ὅτι πάντων ἐστὶ πατήρ. Τίς οὖν σε εὐλογῆσαι ὑπὲρ σοῦ ἢ πρὸς σέ; ποῦ δὲ καὶ βλέπων εὐλογῆσω σε, ἄνω, κάτω, ἔσω, ἔξω; οὐ γὰρ τρόπος, οὐ τόπος ἐστὶ περὶ σέ, οὐδὲ ἄλλο οὐδὲν τῶν ὄντων· πάντα δὲ ἐν σοί, πάντα ἀπὸ σοῦ. πάντα δίδως καὶ οὐδὲν λαμβάνεις. πάντα γὰρ ἔχεις, καὶ οὐδὲν ὃ οὐκ ἔχεις. πότε δὲ σὲ ὑμνήσω; οὔτε γὰρ ὥραν σοῦ οὔτε χρόνον καταλαβεῖν δυνατόν. ὑπὲρ τίνος δὲ καὶ ὑμνήσω; ὑπὲρ ὧν ἐποίησας, ἢ ὑπὲρ ὧν οὐκ ἐποίησας; ὑπὲρ ὧν ἐφανερώσας, ἢ ὑπὲρ ὧν ἔκρυψας; διὰ τί δὲ καὶ ὑμνήσωσέ; ὡς ἐμαυτοῦ ὧν, ὡς ἔχων τι ἴδιον, ὡς ἄλλος ὧν; σὺ γὰρ εἶ ὁ [ε]ἴ ᾧ, σὺ εἶ ὁ ἄν ποιῶ, σὺ εἶ ὁ ἄν λέγω. σὺ γὰρ πάντα εἶ καὶ ἄλλο οὐδὲν ἔστιν· ὃ μὴ ἔστι, σὺ εἶ. σὺ πᾶν τὸ γενόμενον, σὺ τὸ μὴ γενόμενον, νοῦς μὲν, νοοῦμενος, πατήρ δέ, δημιουργῶν, θεὸς δέ, ἐνεργῶν, ἀγαθὸς δέ, καὶ πάντα ποιῶν.

no insieme, e i perfetti che esistono individualmente! Ti benediciamo, tu che non hai essenza, pura esistenza anteriore alle esistenze, prima essenza anteriore alle essenze, Padre della divinità e della vita, Creatore dell'intelletto, tu che doni bene, tu che doni beatitudine! Ti benediciamo, tu che conosci in benedizione [che dà gloria], tu per cui tutti [questi sono]! [...] realmente [...] che conosce te attraverso te stesso. Perché nulla esiste che agisca prima di te. Tu sei l'unico Spirito vivente e conosci l'Uno, perché esprimere l'Uno che a te appartiene in ogni luogo non ci è possibile: la tua luce splende su di noi. Dacci ordine che ti vediamo, per essere salvati! Conoscere te è la nostra salvezza, la salvezza di tutti noi! Da' l'ordine! Se lo darai, noi saremo stati salvati, davvero saremo stati salvati! Ti abbiamo visto con l'intelletto: tu sei tutti questi, perché tutti li salvi, tu che non sarai salvato né sei stato salvato da loro. Perché tu ci hai dato l'ordine. Tu sei uno, tu sei uno, come un uomo di te potrà dire: "Tu sei uno, tu sei un unico Spirito vivente". Come faremo noi a darti un nome? Noi non l'abbiamo!».

Damascio, *Princ.* 1, 91–92: ἡμεῖς δὲ ἄρρητον ἀρχὴν ὑπεθέμεθα, ὡς οὖσαν, μᾶλλον δὲ καὶ Αἰγύπτιοι ἄρρητον ἀνυμνήκασι· σκότος γὰρ ἄγνωστον αὐτὴν ὠνομάκασι, τρεῖς καὶ τοῦτο ἐπιφημίζοντες; 104: οὕτω γοῦν καὶ Αἰγύπτιοι σκότος ἄγνωστον ἐκάλουν καὶ τοῦτο τρεῖς ἐπιφημίζοντες ἐκείνην τὴν ἀρχὴν καὶ ἔτι σκότος ὑπὲρ νόησιν πᾶσαν, καὶ ἔτι κρύψιν μεγάλην ἀνυμνοῦντες αὐτήν, τὰ ἡμέτερα πάθη μᾶλλον ἐκτραγωδοῦντες, ἐπ' ἐκείνην παραδηλοῦν ἐπιχειροῦντες.