

ANNALI

di storia dell'esegesi

37/2
2020

EDB

EDIZIONI DEHONIANE BOLOGNA

Contents

Ricordo di Maria Grazia Mara	295
---	------------

Early Christianity

<i>Sarah Whitear, Solving the Gender Problem in Leviticus 12: From Philo to Feminism</i>	299
--	------------

The Levitical postpartum purity laws have had great religious significance in both Jewish and Christian tradition, up to the present day. For more than two thousand years, people have asked why, in Lev 12, a new mother's postpartum impurity is twice as long if she has a female baby. No hypothesis has achieved scholarly consensus. The first part of this article examines some of the various ways that the gender problem has been "solved," looking at the use of physiological and social explanations, as well as feminist approaches. The second part of the article focuses on the idea, proposed by Martin Noth, that the imbalance is due to the "cultic inferiority" of women. By examining other gender divisions in the Priestly source within Lev 15 and in relation to animals, creation, and genealogies, it will be demonstrated that, to the Priestly author, women occupy a lesser status in the religious realm and that this indeed is the most likely reason behind the post parturient gender imbalance.

Keywords: Leviticus, Feminism, Gender, Women cultic participation, Philo.

<i>Andrea Annese, Il Vangelo secondo Tommaso e il platonismo. Considerazioni in margine a un recente volume</i>	321
---	------------

This article aims to scrutinize the hypothesis, proposed by some researchers, of Platonic or Platonizing influences in the Gospel of Thomas. The observations developed here are primarily stimulated by Ivan Miroshnikov's recent volume, *The Gospel of Thomas and Plato. A Study of the Impact of Platonism on the "Fifth Gospel"* (Leiden, Brill 2018). After summarizing Miroshnikov's theses, this article presents a series of observations in dialogue with them and other studies. The issue of the extent and character of possible Platonic influences on the Fifth Gospel will be examined, as well as the diffusion and reception of philosophical doctrines in a given cultural context (from the viewpoint of historical-religious trajectories), in particular in early Syriac Christian contexts.

Keywords: Gospel of Thomas, Platonism, Ivan Miroshnikov, Edessa, Syriac Christianity.

Federico Adinolfi, *Il Vangelo dei Segni e i suoi predecessori. La Sēmeia-Quelle come rilettura post-70 di Marco e di Q [I parte]*.....

339

This two-part essay puts forth a new perspective on the pre-Johannine Signs Gospel. This first part presents reasons for thinking that the Signs Gospel knew the Gospel of Mark, and, to a lesser extent, the Sayings Source Q. It argues that the relationship between these texts should be conceived in terms of hypertextuality, i.e. as a *relecture* by which the author of the Signs Gospel accepted and reshaped only those parts that were suitable to the messianic propaganda he intended in his text. The second part of this essay, which will appear in the next issue, will offer a series of historical considerations on the post-70 context in which the Signs Gospel was written, its hope for the rebuilding of the Jerusalem temple, the Baptist matrix of the group that produced it, and the historical value of the (residual) non-synoptic tradition it conveys.

Keywords: Signs Gospel, Gospel of John, Gospel of Mark, Sayings Source Q, Hypertextuality.

Giorgio Jossa, *I primi discepoli di Gesù a Gerusalemme*.....

381

The article reconstructs the history of the Jerusalem community from 30 to 50 CE. After Jesus's death, two groups of his disciples were active in Jerusalem. The first was composed of the Twelve, and the Greek-speaking Jews that Luke (or his source) calls "Hellenists." The second group, directed by James, the brother of Jesus, came to Jerusalem from Galilee sometime later. The two groups had different interpretations of Jesus's identity and function. The Twelve and their followers wrote an early passion narrative in which Jesus's last supper was not a Passover celebration. James' group introduced some modifications to this first version of the passion narrative following a more "orthodox" Jewish way of thinking. This second version was later included in Mark's Gospel.

Keywords: Jerusalem's early community, Resurrection narratives, Hellenists, James, Gospel of Mark.

Late-antique Christianity

Osvalda Andrei, *Series persecutorum. Le liste delle persecuzioni tra patti di memoria e damnatio memoriae*.....

397

This essay argues that the lists of pre-Constantinian persecuting emperors are characteristic of Christian chrono-historiography. The examples examined here concern the lists of two or seven emperors and extend from the early 4th century AD to the 5th century AD. Little attention has been given to the fact that these lists correspond to numeric models that highlight their canonical nature and function. These canonical lists perform the function of building and transmitting a public memory of the pre-Constantinian Church, following traditional models of memory such as the *damnatio memoriae*.

Keywords: Collective memory, *Damnatio memoriae*, Persecutions, Pre-Constantinian Church, 4th Century.

Isabella D'Auria, *L'Historia apostolica di Aratore: riflessioni sulle funzioni dell'opera nel suo contesto storico*

429

Arator's *Historia apostolica* reworks the content of the Acts of the Apostles into 2326 hexameters. This article argues that the poem's public reading in the spring of 544 fulfilled the function of celebrating the Church of the 6th century and the pontifical activities of Vigilius. At a time of great doctrinal and political controversy—both between Byzantine Catholics and Aryan Ostrogoths, and between Monophysites and Chalcedonians—Arator defended what he believed to be the apostolic faith represented by the Apostolic seat of Rome.

Keywords: Arator, *Historia apostolica*, Biblical paraphrastic poetry, Acts of Apostles, 6th Century.

Modern and contemporary impact on Early Christianity

Jan Krans, <i>Erasmus and Codex Vaticanus. An Overview and an Evaluation</i>	447
--	-----

Codex Vaticanus (Vat. gr. 1209) played two very distinct roles in Erasmus' work on the text of the New Testament. At first, it could confirm some sensitive readings for him and thus help him in defending the real or perceived radical nature of his New Testament text. Second and later, however, because of its textual closeness to the Greek text underlying the Vulgate, it became part of the opposition as he saw it: it came to represent a corrupt stream of the Greek transmission.

Keywords: Erasmus, Erasmus' Greek New Testament, Codex Vaticanus, Textual criticism, Greek New Testament.

Luigi Walt, <i>Is There a Bible in This Class? Rethinking Biblical Studies with Jonathan Z. Smith</i>	471
---	-----

During his long and prolific career as a scholar of religion, Jonathan Z. Smith has often found himself discussing questions of method and theory in the study of biblical texts, and his overall influence in shaping some of the major trends in the current field of biblical studies can certainly not be overestimated. The main goal of this paper is to show how Smith's theoretical and methodological reflection cannot even be properly understood without considering his keen interest in Bible materials and his frequent incursions into minefield of biblical scholarship. After sketching out a portrait of Smith as a reader, and then as a teacher, of the Bible, the analysis will focus on his methodological principle of "taking the Bible as an example." This will pave the way for a critical re-assessment of Smith's ideas about the academy, as well as for some general remarks on the place and role of biblical studies in the fragmented landscape of 21st-century higher education.

Keywords: Academy, Biblical studies, Higher education, History of Reading, Jonathan Z. Smith.

Ludovico Battista, <i>Marcantonio Flaminio antiluterano. La Paraphrasis in duos et triginta psalmos (1538) tra Erasmo e Sadoleto</i>	505
--	-----

This paper is dedicated to Marcantonio Flaminio's *Paraphrasis in duo et triginta Psalmos (1538)*. The *Paraphrasis* depends on Erasmus' *De Immensa Dei Misericordia Concio*, 1524, and on Jacopo Sadoleto's *Interpretatio in Psalmum L [1525]*, and *Interpretatio in Psalmum XCIII [1530]*. Flaminio's work is an example of the Italian anti-lutheran reception of Erasmus. The paper attempts a re-interpretation of the relationship between Flaminio's later Valdesian religiosity and his first period in Verona. The paper is also a tentative and to deconstruct the categories of Heterodoxy, Lutheranism and dissent, commonly used to describe the position of Italian "Spirituali" within the first attempts of Catholic Reform.

Keywords: Marcantonio Flaminio, Erasmus of Rotterdam, Jacopo Sadoleto, Lutheranism, Catholic Reform,

Discussions of Books

Discussion of the Book of Markus Vinzent, *Writing the History of Early Christianity. From Reception to Retrospection* (Cambridge: Cambridge University Press, 2019):

Laura Carnevale, <i>An Unconventional Book and Its Contents</i>	547
---	-----

Roberto Alciati, <i>Retrospections for a New Patristics</i>	565
Book Reviews	575
Fernando Bermejo Rubio, <i>La invención de Jesús de Nazaret: Historia, ficción, historiografía</i> , Madrid, Siglo XXI, 2018, 796 pp. (Andrea Nicolotti)	
Books Received	581



Andrea Annese

Il *Vangelo secondo Tommaso* e il platonismo. Considerazioni in margine a un recente volume

A più di settant'anni dalla scoperta del manoscritto che attestava per la prima volta il testo completo del *Vangelo secondo Tommaso* (in traduzione copta, nel codice II di Nag Hammadi), e superati i sessant'anni dalla pubblicazione dell'*editio princeps* (1959), questo vangelo protocristiano non cessa di affascinare tanto gli specialisti quanto un pubblico più ampio, e resta il più noto e studiato tra i vangeli non canonizzati. La produzione di studi su *Tommaso* si conferma cospicua e costante: negli ultimi vent'anni sono usciti circa una decina di titoli tra commentari e nuove traduzioni commentate, in diverse lingue, per non parlare delle monografie e dei numerosi articoli scientifici dedicati totalmente o parzialmente al "quinto vangelo". Pluridecennale è la storia della ricerca sulle tradizioni o i sistemi di pensiero che possono aver influenzato *Tommaso*, dalla letteratura sapienziale all'apocalittica giudaica, dalle tradizioni sinottiche a quelle giovannee, dall'encratismo alle tradizioni mistiche, dall'ermetismo a diverse correnti filosofiche ellenistiche (un problema a parte, come è noto, è costituito dal rapporto di *Tommaso* con lo "gnosticismo", sul quale ormai si conclude quasi unanimemente che il vangelo tommasino non è una produzione gnostica). Obiettivo di questo contributo è riflettere su un tema, un'ipotesi di ricerca che ha recentemente iniziato a svilupparsi in modo sistematico: la possibilità e la natura di un influsso del platonismo sul *Vangelo secondo Tommaso*. Le considerazioni che seguono si sviluppano anzitutto a partire dalle tesi proposte in un recente volume, opera di Ivan Miroschnikov, dal titolo *The Gospel of Thomas and Plato. A Study of the Impact of Platonism on the "Fifth Gospel"* (Leiden, Brill, 2018). Riassumerò per prima cosa le tesi di Miroschnikov, proponendo poi una serie di considerazioni in ideale dialettica con esse e con altri studi. Verrà preso in esame anche il tema della diffusione di dottrine filosofiche nel contesto cristiano siriano dei primi secoli.

Il volume di Miroshnikov si segnala come una delle monografie più originali apparse negli ultimi anni sul *Vangelo secondo Tommaso*. Scopo del volume è fornire la prima analisi *sistematica* dell'impatto della tradizione platonica sul quinto vangelo, approfondendo così gli spunti presenti in studi che avevano indagato il possibile influsso di tradizioni filosofiche su determinati *logia* tommasini: vengono esplicitamente richiamati Kloppenborg, Uro e soprattutto Jackson e Patterson per quanto riguarda il platonismo;¹ non vengono menzionati invece un paio di lavori che pure si situano in questa traiettoria e avrebbero supportato la linea di ricerca dell'autore.² Più in generale, nell'indagare il possibile influsso di tradizioni filosofiche su testi protocristiani Miroshnikov si pone sulla scia degli studi di Engberg-Pedersen, Stowers, Eisele, Sterling, Van Kooten, Attridge e altri.

Miroshnikov espone così la propria ipotesi di ricerca: il platonismo, nella sua forma convenzionalmente nota come "medioplatonismo", ebbe «a significant impact» su *Tommaso* e «a Platonist lens is indispensable for making sense of at least some Thomasine sayings» (p. 3). Tale ipotesi non implica che l'autore (o gli autori) di *Tommaso* si considerasse un platonico, né che il quinto vangelo avanzasse tesi filosofiche originali: l'influsso riguarda «common-place notions of Middle Platonist thought». Per dimostrare la sua tesi, Miroshnikov propone un itinerario che definisce «dal semplice al complesso»: parte dalla discussione di detti tommasini che hanno senso anche prescindendo dal platonismo (sebbene, precisa l'autore, la metafisica platonica permetta di comprenderli meglio), per giungere ai *logia* di più difficile interpretazione, i quali a suo avviso non possono essere compresi senza fare riferimento al platonismo. Prende dunque le mosse dalla concezione tommasina del mondo, del corpo e dell'anima, mettendole a confronto con testi medio-platonici, per poi proseguire la comparazione analizzando la concezione

¹ J.S. Kloppenborg, *The Formation of Q. Trajectories in Ancient Wisdom Collections*, Harrisburg (PA), Trinity Press, 1999 (2^a ed.; orig. Philadelphia [PA], Fortress Press, 1987); R. Uro, *Thomas. Seeking the Historical Context of the Gospel of Thomas*, London, T&T Clark, 2003; H.M. Jackson, *The Lion Becomes Man: The Gnostic Leontomorphic Creator and the Platonic Tradition*, Atlanta (GA), Scholars Press, 1985; S.J. Patterson, "Jesus Meets Plato: The Theology of the Gospel of Thomas and Middle Platonism", in: Id., *The Gospel of Thomas and Christian Origins. Essays on the Fifth Gospel*, Leiden-Boston, Brill, 2013, 33-59 (saggio originariamente pubblicato nel 2008).

² J.M. Asgeirsson, "Conflicting Epic Worlds", in: J.M. Asgeirsson, A.D. DeConick, R. Uro (eds.), *Thomasine Traditions in Antiquity. The Social and Cultural World of the Gospel of Thomas*, Leiden, Brill, 2006, 155-174; W. Arnal, "How the *Gospel of Thomas* works", in: W. Arnal et al. (eds.), *Scribal Practices and Social Structures among Jesus Adherents: Essays in Honour of John S. Kloppenborg*, Leuven, Peeters, 2016, 261-280.

dell'unità (*oneness*), della stabilità, dell'immutabilità, dell'indivisibilità e delle passioni (in particolare l'ira), concludendo con la «metaphysics of the image» di *Tommaso*.

Queste analisi sono precedute da un capitolo introduttivo che include uno *status quaestionis* e alcune note preliminari su *Tommaso*, che giustamente Miroshnikov presenta come «a polyphonic text» (p. 26). L'autore si sofferma qui in particolare sulla datazione di *Tommaso*, tema che non può non connettersi a quello del rapporto con i sinottici, quindi a quello della storia della composizione del vangelo. Miroshnikov condivide una delle acquisizioni della recente ricerca su *Tommaso*, ossia che il testo contenga sia detti dipendenti dai sinottici, sia detti indipendenti: il criterio metodologico è verificare se un determinato *logion* contenga o meno i tratti redazionali del suo parallelo sinottico. Miroshnikov, a differenza di altri studiosi, non trae però da queste premesse la conclusione che tale intreccio o compresenza di detti indipendenti e dipendenti si spieghi con una composizione stratificata o cumulativa del testo, dove i primi sarebbero più antichi, i secondi aggiunte successive: l'autore presenta questa ipotesi compositiva, detta del *rolling corpus/text* (anticipata già nel 1960 da Wilson, poi sviluppata soprattutto da April DeConick, che però Miroshnikov in questo contesto non menziona),³ affiancandola a quella di una composizione in un'unica fase, preferendo però una conclusione prudente, agnostica, ossia senza ritenere uno dei modelli più plausibile dell'altro. La conclusione di Miroshnikov sulla datazione di *Tommaso* – vera *vexata quaestio* – è anch'essa prudente: «The composition of the Gospel of Thomas should be located somewhere between the late first and the early third centuries CE» (p. 37). Il *terminus post quem* è dato dai sinottici, dato che almeno alcuni detti tommasini dipendono da essi; il *terminus ante quem* è dato dai testimoni manoscritti, dei quali il più antico (*P. Oxy.* I,1) si data appunto intorno al 200 d.C. Sia qui permesso rilevare che, sebbene sia vero che il testo di *Tommaso* non offre indizi utili a definire con certezza la sua datazione, diversi elementi possono far anticipare il *terminus ante quem* di almeno mezzo secolo, anche restando prudenti: se la composizione del testo si fa arrivare fin quasi alla data del primo manoscritto attestato, questo risulterebbe virtualmente un autografo; inoltre i tre testimoni manoscritti provenienti da Ossirinco (comunemente datati 200-250 d.C.)⁴ sembrano provenire da tre diverse copie

³ Cf. R. McL. Wilson, *Studies in the Gospel of Thomas*, London, Mowbray, 1960; A.D. DeConick, "The Original Gospel of Thomas", *Vigiliae Christianae* 56/2 (2002) 167-199; Ead., *Recovering the Original Gospel of Thomas. A History of the Gospel and its Growth*, London, T&T Clark, 2005.

⁴ Per *P. Oxy.* IV,655 e soprattutto IV,654 sono ipotizzate anche datazioni alla seconda metà del III secolo. Si deve registrare, in generale, una tendenza corrente ad abbassare le datazioni dei manoscritti.

precedenti del testo (e non da un unico archetipo), e ciò – insieme ad altre evidenze esterne – testimonia che *Tommaso* circolava ampiamente durante il II secolo, dato che deve indurre a ritenere la sua “redazione finale” (la forma del testo più o meno completa, al netto delle possibili interpolazioni successive) compiuta per la prima metà del II secolo, se non per il primo quarto.

La questione della datazione non è di secondo piano: Miroshnikov scrive che «the proposed date of the Gospel of Thomas makes this text roughly contemporary with the wide range of Greco-Roman intellectuals and philosophical schools» (p. 37). Chiaramente, più in basso si pone il *terminus ante quem*, più è plausibile che *Tommaso* possa essere stato influenzato dalle dottrine medioplatoniche. Va comunque rilevato che molti dei testi citati dall’autore non sono posteriori al I secolo, dunque la sua tesi non richiede necessariamente una composizione a fine II secolo.

Le argomentazioni di Miroshnikov sono condotte con chiarezza e competenza; l’autore sfrutta non di rado la propria esperienza di cop-tologo per proporre interessanti riflessioni di natura testuale (si vedano anche le tre appendici), anche ragionando sulla possibile *Vorlage* greca di alcuni detti attestati solo nel manoscritto copto. L’approccio del volume intende appunto integrare filologia (soprattutto per illuminare passi di difficile intellegione) e storia delle idee. L’analisi di *Tommaso* fa concludere all’autore che «there are at least nineteen Thomasine sayings (i.e., one-sixth of the entire collection) that were in some way influenced by the Platonist tradition» (p. 259). Si tratterebbe dei seguenti detti, divisibili in gruppi secondo la strutturazione tematica dell’indagine: 1) *ll.* 56 e 80, che farebbero uso della nozione platonica che il mondo è un “corpo” (*soma*) e di quella che il corpo umano è un “cadavere” per esprimere una visione antiplatonica: il mondo, per *Tommaso*, non è che un cadavere; 2) *ll.* 29, 87 e 112, dove l’opposizione tra corpo e anima sarebbe influenzata dal dualismo antropologico platonico; 3) *ll.* 11 e 106; 4, 22 e 23; 16, 49 e 75, dove appare la concezione tommasina dell’essere o diventare “uno, unico, singolo, indiviso” (*oua; oua ouot; monachos*), che troverebbe il suo più stretto parallelo nella speculazione platonica sull’essere “uno” («oneness») come attributo di perfezione (umana, “sociale” e divina); 4) *ll.* 16, 18, 23 e 50, dove un’altra espressione tecnica, *ohe erat*= (“ergersi, essere saldo”) rifletterebe l’uso platonico del verbo greco *histemi* come termine tecnico per descrivere «the immovability of the transcendent realm»; 5) *l.* 61, dove l’opposizione tra “essere uguale (a se stesso)” ed “essere diviso” deriverebbe dalla metafisica platonica della divina immutabilità e indivisibilità; 6) *l.* 7, dove l’immagine dell’uomo e del leone simboleggerebbe la lotta tra ragione e ira e deriverebbe dall’allegoria platonica dell’anima, reinterpretata in chiave medioplatonica; 7) *ll.* 22, 50, 83, 84, dove la nozione di “immagine” andrebbe interpretata in base alla metafisica medioplatonica, in cui

il termine greco *eikon* giunse a designare sia il modello (*paradeigma*) che la sua imitazione (*homoioima*).

Questa ricognizione porta l'autore a concludere che *Tommaso* è un testo "platonizzante" («a Platonizing text», p. 259), ma non un testo filosofico o platonico («neither a philosophical text nor a Platonist one», p. 257). Il gruppo di persone che sta alle spalle di *Tommaso* aveva «some knowledge of Platonism» (p. 259), anche se la questione della provenienza di tale conoscenza resta una domanda aperta. Il rapporto di *Tommaso* con il platonismo, come mostrerebbe il caso dei *ll.* 56 e 80, era comunque dialettico: il testo era «engaged in a dialogue with Platonism, accepting some ideas, while repudiating others» (p. 70).

La tesi di Miroshnikov, così illustrata e qualificata, risulta equilibrata: certamente *Tommaso* non è un "vangelo medioplatonico", mentre è possibile che esso recepisca concetti e motivi attestati nel medioplatonismo. Approfondendo la discussione dell'ipotesi dello studioso russo, occorre comunque chiedersi quanto possa essere estesa la ricezione di tali elementi medioplatonici in *Tommaso*, ovvero se davvero una lente platonica sia «indispensable» per spiegare la ventina di detti esaminata da Miroshnikov (o quantomeno quelli che egli considera maggiormente influenzati dal platonismo). Concetti e immagini di ascendenza platonica circolavano, all'epoca del processo compositivo di *Tommaso*, come parte di un patrimonio culturale abbastanza condiviso. Tra I e II secolo, l'influsso ellenistico era vivo non solo nel giudaismo Alessandrino, ma anche nell'area siro-palestinese, e in linea di principio è possibile che tracce di dottrine platonizzanti abbiano impattato le fasi di formazione del *Vangelo secondo Tommaso*. Vorrei però sviluppare due ordini di riflessioni: 1) sull'entità e la modalità in cui queste tracce vengono eventualmente impiegate in *Tommaso*, 2) sulla questione delle fonti ovvero della ricezione di quelle dottrine.

II. ENTITÀ, NATURA E CONTESTO DELLE POSSIBILI "TRACCE PLATONICHE" IN *TOMMASO*. ALCUNI ESEMPI

Per quanto riguarda il primo punto, l'impressione di chi scrive è che, se talvolta *Tommaso* sembra riecheggiare elementi che sono presenti *anche* in pensatori medioplatonici, tali elementi non vengono però sistematizzati; spesso essi appaiono anzi privi di quella "consistenza ontologica" che hanno nel sistema di pensiero di provenienza.⁵ Alcuni esempi potranno illustrare questo punto.

⁵ Per un approfondimento delle questioni che toccherò qui in modo sintetico, mi permetto di rinviare ad A. Annese, *Il Vangelo di Tommaso. Introduzione storico-critica*, Roma, Carocci, 2019, in part. 107-113.

Secondo Miroshnikov, in *Tommaso* (ll. 29, 87 e 112) l'opposizione tra corpo/carne da un lato e anima/spirito (che nel quinto vangelo sarebbero sinonimi) dall'altro è influenzata dal dualismo antropologico platonico, in particolare quale è presentato nel *Fedone*: il corpo è qualcosa di negativo e deve essere soggetto all'anima, l'elemento immortale e superiore. Se certamente questi detti esprimono una forma di dualismo antropologico, l'argomentazione tommasina non è necessariamente da ricondursi a una diretta ascendenza platonica: i ll. 87 e 112 sembrano semplicemente voler esprimere una superiorità dell'"anima" (comunque questa entità vada intesa) rispetto al corpo, e il pericolo di una loro troppo stretta commistione, forse nell'ottica encratita di una critica alla dipendenza dell'individuo dalle passioni corporee. In questi due detti nulla testimonia chiaramente in favore di una teoria della preesistenza/incarnazione dell'anima, che invece è parte fondamentale della teoria platonica, anche e proprio nel *Fedone* (Miroshnikov, nella sua trattazione, non sembra affrontare il tema della preesistenza dell'anima). Lo stesso può dirsi del l. 29, dove l'opposizione è tra *pneuma* e corpo (o «carne»): alcuni hanno visto qui la traccia di un dualismo di tipo platonico, sebbene anche in passi paolini sia attestata una simile contrapposizione tra carne e spirito (Gal 5,17; Rm 8,9; cf. anche Rm 7,5-6);⁶ si pensi anche ad alcuni versetti giovannei (p. es. Gv 3,6; 6,63). Ci si dovrà chiedere se il "dualismo" o l'eventuale antisomatismo tommasino⁷ sia più simile alla dottrina platonica o a questi passi paolini o giovannei, a un dualismo filosoficamente argomentato o non forse a un dualismo di matrice apocalittica, e se (accennando già alla citata questione delle fonti) il quinto vangelo non possa essere stato influenzato da quei passi o comunque da quel tipo di riflessioni, più che da tradizioni platonizzanti. Quando in *Tommaso* si parla di anima o di *pneuma*, non vi è riflessione ontologica sulla natura di tali sostanze. Quando si parla del (problematico) rapporto tra queste e il corpo (o la «carne»), tale rapporto è espresso per mezzo di formulazioni apoftegmatiche, ambigue, oscure (l. 112: «guai all'anima che dipende dalla carne», ma anche «alla carne che dipende dall'anima»). L'elemento "superiore" presente all'interno dell'uomo non è esplicitamente definito come anima: si utilizzano formule ambigue (p. es. «quello (che è) in voi», l. 70), o talvolta lo si

⁶ Per il rimando al dualismo platonico cf. Patterson, "Jesus Meets Plato", 40-43; M. Grosso, *Vangelo secondo Tommaso. Introduzione, traduzione e commento*, Roma, Carocci, 2011, 160-161, che cita però anche Gal 5,17 e Rm 8,9.

⁷ Non è detto che il dualismo antropologico tommasino si traduca in una concezione del corpo totalmente assimilabile a quella platonica: proprio la dimensione ascetica, encratita, presente nel testo può implicare una particolare "cura" del corpo. L'antropologia dualista di *Tommaso* «non si traduce nell'indifferenza nei confronti del corpo, anzi. Questo riceve una forma di attenzione particolare, nell'esercizio della rinuncia al mondo e nelle privazioni a cui la disciplina ascetica lo sottopone» (Grosso, *Vangelo secondo Tommaso*, 259); cf. anche Uro, *Thomas*, 59-60.

definisce come «luce» (l. 24), una metafora che non trova paralleli solo nei testi ermetici, gnostici o manichei, ma anche in un detto, attestato in *Q*, che la tradizione sinottica attribuisce a Gesù, quello sull'occhio come «lucerna del corpo», ovvero come elemento dal quale si può discernere la luce interiore (Mt 6,22-23, par. Lc 11,34-36; cf. Mt 5,14-16); come in *Tommaso* 24, questo detto oppone la luce alla tenebra.

Sia permesso aggiungere ancora qualche parola sulla questione della preesistenza, centrale nell'antropologia platonica. In *Tommaso* sembra in qualche modo attestata una teoria della "preesistenza" degli individui: i ll. 49-50 affermano che gli eletti vengono dal regno e vi torneranno, vengono dalla luce o meglio dal luogo in cui la luce ha avuto origine. Il l. 19 presenta un enigmatico macarismo: «Beato colui che è venuto all'esistenza prima di venire all'esistenza» (l'opinione maggioritaria dei commentatori è che il riferimento sia antropologico, più che cristologico). Diversi studiosi hanno interpretato questi passi come riferiti all'idea di un elemento di origine divina nascosto all'interno dell'essere umano: esso potrebbe essere l'anima o il *pneuma* (o "l'immagine", l. 84). L'idea di un'origine divina e preesistenza delle anime, che a causa di una "caduta" prendono/rivestono un corpo (si incarnano), già di ascendenza orfico-pitagorica, è presente nelle filosofie di ispirazione platonica e nell'ermetismo. Essa si trova, con varie declinazioni, in Filone, nello gnosticismo (in particolare come dottrina del "seme pneumatico"), in alcune correnti encratite, in Origene e in pensatori origenisti. *Tommaso* rappresenta però un caso assai differente, in quanto quei concetti non sono sistematizzati, né sempre presenti con chiarezza. In questo vangelo non si parla esplicitamente di preesistenza dell'anima, ma – genericamente – dell'individuo (l. 19) o dell'"immagine" di esso (l. 84). Quando *Tommaso* afferma che gli eletti vengono dal regno/dalla luce e vi torneranno, o quando accenna alla preesistenza degli individui, esso però non indaga le modalità e i caratteri di tale processo: non si specifica il *quando* di tale esistenza (il testo non parla di coeternità: gli eletti vengono da lì, ma quando e come sono stati creati?), non si parla di vicende precosmiche (salvo, forse, per le affermazioni cristologiche nei ll. 61 e 77 ed eventualmente per alcuni cenni nel l. 50), e primariamente la riflessione su un "prima" e su un "poi" è orientata dal racconto della caduta nella *Genesi* (capp. 1-3). Non è presente una riflessione sulla natura ontologica di ciò che tornerà alla sfera della luce: non si afferma che sarà l'elemento "interiore" a essere reintegrato, ma ci si limita a proclamare che «i solitari, gli eletti» torneranno al regno (l. 49).

È possibile approfondire qui solo un altro tema tra quelli toccati da Miroshnikov: mi concentrerò sulla nozione di "immagine", che secondo l'autore è quella dove *Tommaso* maggiormente mostrerebbe l'influenza platonica ovvero quella dove i relativi *logia* tommasini più richiederebbero il ricorso alle dottrine platoniche per essere compresi.

Miroshnikov si sofferma – giustamente – in particolare sul l. 83, senz'altro uno dei detti più enigmatici e complessi della raccolta, forse esito dell'elaborazione concettuale più strutturata attestata in *Tommaso*. Una prima questione chiave è di natura testuale: il *logion*, attestato solo in copto, non presenta lacune o caratteri illeggibili; tuttavia alcuni hanno ritenuto che il testo sia corrotto, a causa di un postulato errore scribale: la preposizione del genitivo prima di «luce» nella difficile espressione «immagine della luce del Padre» (*hikon* ^ε*mpouoein* ^ε*mpeiot*) andrebbe rimossa.⁸ Riporto la traduzione inglese di Thomas Lambdin inclusa nell'edizione critica di Layton e, a seguire, la traduzione di Miroshnikov (che segue il testo emendato secondo l'edizione della *Berliner Arbeitskreis für Koptisch-Gnostische Schriften*):

Jesus said, «The images are manifest to man, but the light in them remains concealed in the image of the light of the father. He will become manifest, but his image will remain concealed by his light» (Lambdin).

Jesus said, «The images are manifest to man and the light in them is concealed in the image. The light of the father will become manifest and his image will be concealed by his light» (Miroshnikov).⁹

Il motivo della correzione del testo proposta sembra di natura ermeneutica e non testuale: si ritiene che l'espressione «immagine della luce del Padre» sia particolarmente problematica, «unparalleled in ancient sources» (p. 223), «bizarre» (p. 254), e dunque si deduce che il testo sia corrotto. Sebbene certamente i testimoni manoscritti di *Tommaso*, non dissimilmente da quelli di altri testi antichi, possano contenere – e di fatto contengono – errori scribali, la prima opzione metodologica da percorrere è quella di cercare di rendere conto del testo così come è trasmesso, a meno che non risulti inintelligibile dal punto di vista grammaticale. Ma, grammaticalmente, l'espressione in questione del l. 83 (*hikon* ^ε*mpouoein* ^ε*mpeiot*) non è scorretta. Inoltre, se anche essa fosse priva di paralleli antichi e “bizzarra” (ma qual è il criterio discriminante? I testi di Nag Hammadi sono ricchi di espressioni “bizzarre” che non sono mai state ritenute frutto di corruzione testuale), ciò non escluderebbe che possa essere stata impiegata in *Tommaso*. In realtà, buona parte dei traduttori e dei commentatori di *Tommaso* ha cercato

⁸ Cf. H.-G. Bethge et al. (eds.), “Evangelium Thomae copticum”, Appendix I in: K. Aland (ed.), *Synopsis Quattuor Evangeliorum. Locis parallelis evangeliorum apocryphorum et patrum adhibitis*. Editio quindicesima revisa, 4. korrigierter Druck, Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft, 2005, 517-546: 539; U.-K. Plisch, *The Gospel of Thomas. Original Text with Commentary*, trad. ingl., Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft, 2008, 191-192.

⁹ Per il testo copto si vedano, rispettivamente, B. Layton (ed.), “The Gospel According to Thomas”, in: Id. (ed.), *Nag Hammadi Codex II, 2-7 together with XIII, 2**, *Brit. Lib. Or. 4926(1), and P. Oxy. I, 654, 655*, 2 voll., Leiden, Brill, 1989, vol. I, 52-92; Bethge et al. (eds.), “Evangelium Thomae copticum”. La trad. di Lambdin è in Layton (ed.), *Nag Hammadi Codex II, 2-7*, vol. I, 53-93; quella di Miroshnikov in Id., *Thomas and Plato*, 223.

di rendere ragione del *l. 83* così come il manoscritto copto lo attesta, e personalmente ritengo che in questo caso sia questa la strada da tentare, approfondendo l'esegesi e l'interpretazione del *logion*. Inoltre, non è detto che la difficile espressione del *logion* non abbia paralleli: almeno per «immagine della luce» essi sono stati rintracciati,¹⁰ e «immagine della luce del Padre» potrebbe avere dei paralleli, se non in questa stessa forma, forse indiretti – il passo tommasino potrebbe ad esempio riecheggiare Sap 7,26 (o la concezione che vi soggiace). A questo *logion* ho dedicato altrove delle analisi specifiche, che non è necessario ripresentare qui;¹¹ mi limito a segnalare come tale interpretazione proponesse a) che è possibile, anche in base agli studi di diversi specialisti, rendere ragione dell'espressione «immagine della luce del Padre», la quale può avere un senso *crisostomiano*: il *logion* intreccerebbe dunque questioni antropologiche/antropogoniche (la riflessione sull'uomo creato a immagine di Dio di Gen 1,26), crisostomiane e sotierologiche, in un *train of thought* non troppo dissimile da quello che corre lungo i capitoli 3–4 della *Seconda lettera ai Corinzi*; b) che il background del *l. 83* può essere identificato in testi e motivi paolini, deuteropaolini e giovannei (in dialettica con l'interpretazione di Gen 1 e forse con un'eco di Sap 7), senza *necessariamente* ricorrere a un influsso della dialettica platonica modello-immagini sensibili o alle dottrine gnostiche. Va precisato che questa interpretazione prendeva le mosse da un terzo modo di tradurre il *l. 83*, che mantiene inalterato il testo copto ma colloca diversamente la punteggiatura (lo riporto in italiano e, per un più agevole confronto con le traduzioni citate sopra, in inglese; in entrambi i casi la traduzione dal copto è mia):

Disse Gesù: «Le immagini sono manifeste all'uomo, ma la luce che è in loro è nascosta. Nell'immagine della luce del Padre essa sarà rivelata. Ma la sua immagine è nascosta dalla sua luce».

Jesus said, «The images are visible to man, but the light within them is hidden. In the image of the light of the Father, it will be revealed. But his image is concealed by his light».

Questa suddivisione delle proposizioni è stata adottata da diversi interpreti e permette di rendere ragione del testo del manoscritto, fondandosi su argomenti grammaticali ed esegetici.¹²

¹⁰ Cf. S. Gathercole, *The Gospel of Thomas. Introduction and Commentary*, Leiden, Brill, 2014, 509-510.

¹¹ A. Anness, «Logion 83 and the 'Image' in the *Gospel of Thomas*: Relationships with Some Pauline and Early Christian Texts», ASE 34/1 (2017) 71-88.

¹² Cf. B. Gärtner, *The Theology of the Gospel According to Thomas*, New York, Harper & Brothers, 1961, 202; E. Haenchen, *Die Botschaft des Thomas-Evangeliums*, Berlin, Töpelmann, 1961, 29; S.L. Davies, *The Gospel of Thomas and Christian Wisdom*, New York, Seabury, 1983, 62; J.-M. Sevrin, «Évangile selon Thomas (NH II,2)», in: J.-P. Mahé, P.-H. Poirier (éds.), *Écrits gnostiques: La bibliothèque de Nag Hammadi*, Paris, Gallimard, 2007, 297-332; Gathercole, *The*

Con ciò non si vuole certamente affermare che la lettura del *l. 83* appena esposta sia incontrovertibile o sia l'unica possibile. Come detto, si tratta uno dei *logia* più complessi ed enigmatici di *Tommaso*, e le ipotesi interpretative esistenti sono molteplici. L'esegesi di Miroshnikov è, qui come altrove, raffinata: i riferimenti che fornisce a testi sia di tradizione platonica che giudaica e protocristiana (egli vede agire, dietro *Tommaso* 83, sia l'interpretazione platonizzante di Gen 1,26-27 attestata in Filone e Clemente di Alessandria, sia motivi tratti da fonti non platoniche) sono del massimo interesse, e le sue proposte ermeneutiche sono plausibili, spesso anche coraggiose. Quello che si vuole rilevare è il confine tra il *possibile* e il *necessario*. Si può parlare di una «metafisica» nel *l. 83* (cf. p. 250), di un debito nei confronti di interpretazioni platonizzanti di *Genesi*, di «uso del vocabolario metafisico platonico» dell'immagine (p. 245)? Recuperando una delle affermazioni programmatiche di Miroshnikov (p. 3): una «lente platonica» è davvero «indispensabile» per rendere ragione di questo e di altri detti tommasini? L'autore, tracciando un bilancio nel capitolo conclusivo, scrive che «Without appreciating the Thomasine appropriation of Platonist metaphysics, a considerable number of its sayings would remain a riddle wrapped in enigma» (p. 258). Come si è visto, però, per i *logia* in oggetto sono possibili interpretazioni alternative, almeno altrettanto plausibili come soluzione dell'enigma. Si può discutere sulla presenza di argomentazioni, riflessioni o terminologia «metafisiche» in *Tommaso*, un testo che non è un trattato filosofico-teologico, un'apologia protocattolica o un'omelia patristica, ma un vangelo protocristiano, nella forma arcaica di una collezione di detti di Gesù. La sua riflessione sull'uomo, sul cosmo e sulla sfera divina appare – a chi scrive queste note – priva di una sistematica chiave ontologizzante. Ciò non esclude, come si è accennato, che in alcuni dei *logia* raccolti in questa collezione traspaia qualche nozione di sapore platonizzante, o persino che tracce di dottrine platoniche abbiano impattato le fasi di formazione di *Tommaso*: ma si tratta di chiedersi, per ogni detto e per l'opera nel complesso (nella sua redazione finale ovvero nella forma a noi nota), quale sia la spiegazione esegetica più diretta.

Gospel of Thomas; A. Gagné, *The Gospel According to Thomas. Translated, with Introduction and Commentary*, Turnhout, Brepols, 2019. Per le motivazioni di questa suddivisione e i dettagli sulla struttura del *logion* che ne risulta rimando ad Annese, «*Logion 83*». Tra i possibili argomenti contrari vi è l'obiezione che connettere «nell'immagine della luce del Padre» alla frase precedente risulterebbe più conforme alla struttura standard della frase copta; per enfatizzare quel sintagma, infatti, sarebbe stato più comune usare un tempo secondo o una *cleft sentence* (I. Miroshnikov, comunicazione personale, 23.06.2020). Sebbene meno comune, l'altra opzione resta però possibile.

III. TRAIETTORIE STORICO-CULTURALI E TRASMISSIONE DI IDEE IN CONTESTI SPECIFICI. IL CASO DELLA SIRIA

In questo senso bisogna riprendere il secondo ordine di considerazioni cui si è accennato sopra, quello delle fonti, delle modalità di trasmissione delle dottrine platoniche, relativamente a *Tommaso*. È cioè importante condurre non solo una comparazione sul piano delle dottrine e dei concetti, ma anche verificare le condizioni storiche, geografiche e culturali che potrebbero rendere possibile (o meno) l'influsso di una tradizione o di un sistema di pensiero su un testo o su un'altra tradizione e, laddove molteplici influssi siano possibili, verificare quali sono più probabili. Per fare un esempio, se si postula un influsso di motivi o testi paolini su *Tommaso* – o, più correttamente: un influsso di un determinato motivo o testo paolino su un determinato detto di *Tommaso*, visto che è opportuno ragionare *logion* per *logion*, data la particolare natura compositiva del quinto vangelo – è giovevole anche interrogarsi sulla circolazione delle epistole paoline nell'area geografica di origine di *Tommaso*, all'altezza storica della composizione di questo vangelo.¹³ È noto che nel caso di *Tommaso* tutto ciò è complicato dal fatto che questo scritto non fornisce indizi sicuri che consentano di datarlo e localizzarlo con certezza: ma vi è ampio consenso, tra gli specialisti, che almeno la “redazione finale” di esso abbia avuto luogo nella Siria orientale, nell'area della città di Edessa (tra le proposte meno attestate vi sono Antiochia e Alessandria). Quanto alla datazione, si è visto come un'ipotesi plausibile veda il testo composto tra la fine del I e la prima metà o il primo quarto del II secolo. Ora, come per le epistole paoline, le tradizioni sinottiche, il *Vangelo secondo Giovanni*, i più antichi testi ermetici o i testi sapienziali e apocalittici giudaici (tutte potenziali “fonti” di *Tommaso*, a vario titolo), è importante verificare se anche le dottrine filosofiche platoniche circolassero in Siria orientale in quel torno di tempo, o meglio, quale *impatto* esse abbiano avuto sui testi originati in quell'area. Bisogna dunque a) sia verificare se vi sono testi platonici o medioplatonici che, alla luce di una prima comparazione esclusivamente testuale, possono essere considerati “fonti” di detti tommasini, b) sia, conseguentemente, capire se quei testi (o più generici “motivi”, se non si trovano precisi paralleli testuali) circolavano – e con quale *impatto* – nel *milieu* di formazione di *Tommaso*.

¹³ Su questi aspetti rimando ad Annese, “*Logion* 83”; Id., “The Sources of the *Gospel of Thomas*: Methodological Issues and the Case of the Pauline Epistles (With a Focus on *Th* 17 // 1 *Cor* 2:9)”, ASE 35/2 (2018) 323-350; Id., “The *Gospel of Thomas* and Paul: Status Quaestionis, Historical Trajectories, Methodological Notes”, in: A. Destro, M. Pesce, F. Berno (eds.), *From Jesus to Christian Origins. Second Annual Meeting of Bertinoro (1-4 October, 2015)*, Turnhout, Brepols, 2019, 405-427.

L'indagine di Miroshnikov è molto dettagliata sugli aspetti filologici e dottrinali, ma sembra individuare un influsso più di dottrine e motivi platonizzanti che di *fonti* specifiche (punto *a*), e appare poco interessata agli aspetti implicati nel punto *b*. Quanto alla prima questione, è vero che terminologia e dottrine platoniche circolavano, nel mondo antico, anche attraverso dossografie e antologie, e potevano permeare un contesto culturale anche senza comportare uno specifico influsso di testi sull'autore di uno scritto protocristiano: ma, se si vuole definire un vangelo come "platonizzante", è necessario rintracciarvi qualcosa di più di un generico immaginario diffuso; è importante distinguere tra l'utilizzo *consapevole* e *tecnico* di concetti e terminologia filosofici, e una ricezione passiva, persino inconsapevole (a volte in quanto indiretta) e non tecnica, non sistematizzata, di quei concetti. Queste indicazioni metodologiche sono state avanzate, ad esempio, da Alberto Camplani in un recente saggio sulla ricezione della filosofia greca nella cultura siriana dei secoli II-IV, su cui tornerò fra poco.¹⁴ Ci sono comunque dei casi in cui Miroshnikov giunge a ipotizzare un'influenza platonica più specifica su *Tommaso*: analizzando il l. 7 (il detto sul leone e l'uomo) egli afferma che l'autore di questo detto conosceva un dialogo platonico, ossia la *Repubblica*, con la sua allegoria dell'anima, e che anche l'*audience* di *Tommaso* la conosceva (pp. 215-216). Si tratta però, anche qui, di un motivo – l'allegoria platonica dell'anima – molto diffuso nell'antichità, trasmesso in molte modalità. Resta poi da chiedersi se l'autore di questo detto fosse il redattore di *Tommaso* o se questi non abbia raccolto un detto che circolava in precedenza; e se questo detto non possa essere stato interpolato solo nel IV secolo, nella traduzione copta di *Tommaso* inserita nel codice II di Nag Hammadi, anche alla luce del fatto che proprio tra quei codici è stato inserito un estratto dalla *Repubblica* (NHC VI,5; Miroshnikov ne parla alle pp. 213-214).

Vengo dunque all'ultimo punto: la ricezione di motivi filosofici nella cultura siriana dei primi secoli. Miroshnikov, nel suo volume, non approfondisce la questione delle traiettorie storiche e geografiche dei testi e delle dottrine. Stephen Patterson, che pure ha indagato i possibili influssi platonici e medioplatonici su *Tommaso*, si è invece interrogato, anche se sinteticamente, sul problema, concludendo che la città di Edessa era un *milieu* favorevole alla ricezione del platonismo.¹⁵ Edessa,

¹⁴ A. Camplani, "Les discours de la philosophie dans les milieux chrétiens syriaques (II^e-IV^e s.): formes de l'argumentation et fondements intellectuels", in: E. Fiori, H. Hugonnard-Roche (éds.), *La philosophie en syriaque*, Paris, Geuthner, 2019, 11-63 (cf. p. es. 12-13, 37-38).

¹⁵ Nel citato "Jesus Meets Plato" Patterson resta principalmente sul piano della comparazione di idee e non approfondisce le traiettorie storico-geografiche (alcuni cenni alle pp. 45-46); questo tema viene invece evocato in "The View from across the Euphrates" (orig. 2011), in: Patterson, *The Gospel of Thomas and Christian Origins*, 9-32, in part. 14, 19-22, 28.

situata al di là dell'Eufrate e città-stato indipendente fino al 214 d.C., sarebbe stata l'ambiente ideale per lo sviluppo di una forma di cristianesimo diversa da quella "occidentale", una forma che per Patterson è una «Platonizing reading of the Jesus tradition»¹⁶ che sarebbe testimoniata da testi dei primi due secoli come *Tommaso*, il *Libro di Tommaso*, gli *Atti di Tommaso*, le *Odi di Salomone*, l'*Orazione ai Greci* di Taziano, il *Libro delle Leggi dei Paesi* di Bardesane, e forse il *Vangelo di Filippo* (si deve qui notare che per gli *Atti di Tommaso* e il *Libro delle Leggi*, in realtà, si deve probabilmente scendere ai primi decenni del III secolo; il secondo sembra essere stato redatto, Bardesane ancora vivente, da un suo discepolo).¹⁷

Le riflessioni di Patterson hanno il pregio di mettere a fuoco la questione geo-culturale – Edessa era città multiculturale e plurilingue – e di cogliere la necessità di verificare la penetrazione filosofica in Siria orientale tramite l'analisi dei testi originati in quell'area.¹⁸ Tuttavia, un'indagine più puntuale di quei testi mostra che essi non possono essere così facilmente accorpati e che la cultura siriana dei primi secoli testimonia molteplici e diversi atteggiamenti nei confronti della filosofia. Torno così al citato saggio di Camplani, che evidenzia come le categorie della filosofia greca abbiano un ruolo e un impatto ben diverso in Bardesane rispetto alle *Odi di Salomone* o al *Vangelo di Tommaso*: a differenza di questi ultimi il primo, pur mostrando resistenza all'universo di pensiero della filosofia greca, ne recepisce e utilizza con consapevolezza le nozioni. Le *Odi* «n'offrent pas d'allusions claires et indiscutables à la philosophie de l'époque». ¹⁹ Ben più evidente è l'influsso di passi del *Vangelo di Giovanni*. Se alcuni luoghi delle *Odi* sembrano riecheggiare il discorso stoico e quello medioplatonico sul *logos*, manca assolutamente l'uso *tecnico* di quel discorso e dei suoi concetti (bisogna insistere su questo punto); lo stesso vale per altri paralleli molto generici con idee platoniche (come la svalutazione del corpo e della carne, che però non è motivo *esclusivamente* platonico). Conclude Camplani che,

¹⁶ Patterson, "The View", 22.

¹⁷ Per gli *Atti di Tommaso* cf. J.N. Bremmer, "The Acts of Thomas: Place, Date and Women", in: Id. (ed.), *The Apocryphal Acts of Thomas*, Leuven, Peeters, 2001, 74-90: 77; per Bardesane, H.J.W. Drijvers, *Bardaisan of Edessa*, Piscataway (NJ), Gorgias Press, 2014 (orig. 1966), 85.

¹⁸ Sulla relazione tra letteratura siriana e filosofia, con particolare attenzione all'ambiente edesseno, cf. (oltre a Camplani, "Les discours de la philosophie") H.J.W. Drijvers, "The School of Edessa: Greek Learning and Local Culture", in: J.W. Drijvers, A.A. MacDonald (eds.), *Centres of Learning. Learning and Location in Pre-Modern Europe and the Near East*, Leiden, Brill, 1995, 49-59, in favore di una precoce penetrazione della cultura filosofica a Edessa; U. Possekkel, *Evidence of Greek Philosophical Concepts in the Writings of Ephrem the Syrian*, Leuven, Peeters, 1999, in part. 13-32; I. Jurasz, "Bardesane, un philosophe syriaque", in: Fiori, Hugonnard-Roche (éds.), *La philosophie en syriaque*, 65-127.

¹⁹ Camplani, "Les discours de la philosophie", 33-34.

nonostante si possano rinvenire cursori riferimenti al medioplatonismo e allo stoicismo, la dimensione soteriologica e mistica è assolutamente predominante nelle *Odi*, così come gli influssi della tradizione apocalittica (mentre Patterson vedeva tutti i testi “siriaci” sopraccitati come non-apocalittici, una posizione che però è problematica). Quanto al *Vangelo secondo Tommaso*, secondo Camplani l’autore di esso (o gli autori dei diversi “strati” redazionali) ebbe conoscenza del vocabolario e dei concetti filosofici del suo tempo; tuttavia,

il est plus difficile de démontrer une correspondance avec les écrits platoniciens assez précise pour ne pouvoir être interprétée que dans le sens d’un emprunt textuel. Certains des aspects qui paraissent les plus philosophiques pourraient en fait être aussi expliqués par l’influence de la littérature johannique et sapientiale, d’autant qu’il faut considérer que même cette littérature montre une réception évidente des conceptions philosophiques (par exemple le prologue de l’Évangile de Jean).²⁰

L’analisi testuale permette appunto di stabilire se davvero un testo influenza un altro o se si tratta semplicemente della condivisione di una «atmosphère culturelle» in cui una serie di termini può prendere un senso più o meno tecnico a seconda del contesto: e in *Tommaso* (così come negli *Atti di Tommaso*) ciò che sembra mancare è proprio questa “tecnicità” del linguaggio filosofico. Va anche ricordato che «il y a une majorité de *logia* qui expriment des positions incompatibles avec le platonisme».²¹ Alle osservazioni di Camplani si può aggiungere che, se in *Tommaso* non sembrano attestate affermazioni di esplicita critica della filosofia o della cultura greca, vi è tuttavia un’occorrenza del termine “filosofo”, ed essa potrebbe implicare una considerazione non positiva. Si tratta del *l. 13*, dove «filosofo saggio» è una delle definizioni di Gesù *inadeguate* che i discepoli avanzano, prima che Tommaso – nella costruzione letteraria rappresentata da questo breve dialogo – proponga la definizione “giusta” (l’ineffabilità dell’identità di Gesù). L’affermazione di Pietro («sei come un angelo giusto») può rappresentare una cristologia angelica, mentre quella di Matteo («sei come un filosofo saggio») può simboleggiare una cristologia sapienziale, una cristologia bassa in cui si insiste su Gesù come maestro; è però significativo che il testo usi proprio il termine *philosophos*.

Sembra dunque che i testi di origine siriana non mostrino una “consapevole” e sistematica ricezione del bagaglio concettuale filosofico prima della seconda metà del II/inizio del III secolo, con Bardesane e i suoi allievi; più complesso il caso di Taziano (più anziano di una

²⁰ *Ivi*, 38.

²¹ *Ivi*, 39.

generazione rispetto a Bardesane), anche a causa dei suoi movimenti.²² Mi sembra particolarmente istruttivo il parallelo tra *Odi di Salomone* e *Tommaso*, la cui epoca di composizione è, secondo molti specialisti, più o meno contemporanea (fine I/inizio II sec.).²³ Entrambi sono privi di riferimenti a un sistema di pensiero coerente o a una corrente filosofica determinata; entrambi sembrano appartenere a un sistema di pensiero che è estraneo alla filosofia greca.²⁴ Ma in generale, tutti i testi di origine siriana (almeno dei primi quattro secoli) sembrano mostrare un'irriducibilità alle categorie fondamentali della filosofia greca, anche quelli che al linguaggio e ai concetti di essa sembrano più vicini, come il *Libro delle Leggi dei Paesi*, dove in realtà emerge una resistenza all'universo intellettuale della filosofia greca. È questa la conclusione di Camplani,²⁵ che opportunamente cita il caso di Alessandria per una comparazione: nel *milieu* culturale della grande città egiziana la filosofia greca è non solo utilizzata in senso consapevole e tecnico, ma riceve anche uno statuto elevato nel discorso religioso sia ebraico che cristiano, a partire almeno da Filone.

Postulare un'origine alessandrina di *Tommaso*, come alcuni hanno fatto,²⁶ potrebbe allora fornire forse un sostegno maggiore all'ipotesi di un consapevole impiego della filosofia da parte di questo testo. Diversi motivi inclinano però a preferire la Siria come luogo di composizione.²⁷

²² Il rapporto di Taziano con il *milieu* siriano è complesso, sia per quanto riguarda la formazione di Taziano (si consideri la centralità degli anni trascorsi a Roma) e la localizzazione della composizione delle sue opere (in particolare *Oratio* e *Diatessaron*), sia quanto alla ricezione siriana di queste stesse opere. Anche il rapporto di Taziano con la filosofia è ambivalente: da un lato egli recepisce concetti filosofici, dall'altro critica la cultura greca. Le seguenti considerazioni di Emily Hunt mi sembrano interessanti anche per un parallelo con chi compose *Tommaso* (la cui eventuale formazione filosofica gode comunque di assai meno evidenze rispetto a quanto si sa di Taziano): «I believe that most of the parallels between Tatian and Middle Platonism can be identified already within the New Testament or in Tatian's master Justin and Philo of Alexandria. If Tatian encountered philosophical ideas within an already existing Judeo-Christian tradition, he may in fact have been genuinely unaware of the debt that his Christian philosophy owed to Platonism» (E.J. Hunt, *Christianity in the Second Century. The Case of Tatian*, London-New York, Routledge, 2003, 108). Su Taziano «tra Roma e la Mesopotamia» cf. A. Camplani, «Traces de controverse religieuse dans la littérature syriaque des origines: peut-on parler d'une hétérologie des 'hérétiques'??», in: F. Ruani (éd.), *Les controverses religieuses en syriaque*, Paris, Geuthner, 2016, 9-66, in part. 31-33.

²³ Come si è visto, Miroshnikov ammette un ampio intervallo temporale per la composizione di *Tommaso*, ponendo il *terminus ante quem* all'inizio del III sec.: se il testo fosse stato composto così tardi, potrebbero aumentare – almeno in linea di principio – le probabilità che esso sia stato influenzato in modo più determinante da tradizioni filosofiche.

²⁴ Camplani, «Les discours de la philosophie», 52.

²⁵ *Ivi*, 53.

²⁶ Si veda il recente I.Ph. Brown, «Where indeed Was the Gospel of Thomas Written? Thomas in Alexandria», *JBL* 138/2 (2019) 451-472. Uno degli argomenti principali invocati da Brown è proprio l'affinità di alcuni *logia* tommasini con l'esegesi platonizzante alessandrina di Gen 1,26-27 e 2,7.

²⁷ Cf. Annese, *Il Vangelo di Tommaso*, 73-78.

Un influsso di tradizioni Alessandrine su *Tommaso* non è comunque da escludersi a priori, anche se questo fu composto in Siria: si pensi alle argomentazioni di DeConick sulla circolazione di motivi mistici giudaico-cristiani ed ermetici tramite le rotte missionarie tra Alessandria e la Siria, già tra I e II secolo.²⁸ Si torna allora al punto sul quale si sta insistendo qui: non si dubita che a *Tommaso* siano giunti motivi e concetti di matrice ellenistica, ma si deve capire se in modo diretto o indiretto, quale impatto abbiano avuto e come eventualmente siano stati utilizzati. Si potrebbe ritenere che determinati motivi “platonizzanti” siano giunti a *Tommaso* attraverso la mediazione dei testi sapienziali del giudaismo ellenistico (influyente non soltanto ad Alessandria), o forse attraverso testi deuteropaolini o giovannei (la cui eventuale ricezione di motivi platonici deve essere essa stessa vagliata), più che da fonti platoniche o medioplatoniche. Se si trattasse di una ricezione indiretta, termini o concetti “filosofici” potrebbero essere impiegati in *Tommaso* in modo non del tutto consapevole, probabilmente non tecnico, oppure essere rifunzionalizzati. Alla luce poi di alcuni *topoi* particolarmente ubiqui e vaghi (come il dualismo anima/corpo o il conoscere se stessi), non è escluso che per la possibile presenza di tali motivi “platonici” in *Tommaso* si possa dire quanto Grant e Freedman concludevano per il motto proverbiale sul cane che dorme nella mangiatoia, che compare nel l. 102 (riformulato come critica ai «farisei»)²⁹ ed è attestato nel II secolo in Luciano (*Tim.* 14; *Ind.* 30) e in Stratone di Sardi (*AP XII,236*) e in seguito verrà considerato una fiaba di Esopo e inserito nelle relative raccolte: «Thomas could have picked it up anywhere».³⁰ La semplice presenza di quell’immagine non significa che l’autore del quinto vangelo avesse letto Luciano o Stratone (se *Tommaso* gli è posteriore).

IV. UN VANGELO POLIFONICO E LE SUE DIVERSE VOCI

A conclusione di queste considerazioni è opportuno ribadire la natura complessa e polimorfa – *polifonica*, come elegantemente la definisce Miroshnikov – di *Tommaso*, un testo che anche a causa della sua forma letteraria e del suo peculiare processo compositivo pone sempre difficoltà ermeneutiche, soprattutto quando si tenti di rendere ragione del vangelo nel suo complesso: tentativo che è non solo legittimo, ma anche necessario, dato che *Tommaso* non è una raccolta casuale di detti

²⁸ DeConick, *Recovering*, 224-237, in part. 232; cf. 240.

²⁹ «Disse Gesù: “Guai a loro, i farisei, perché sono simili a un cane che dorme nella mangiatoia dei buoi: né mangia lui, né lascia mangiare i buoi”» (l. 102, trad. mia).

³⁰ R. Grant, D.N. Freedman, *The Secret Sayings of Jesus*, Garden City (NY), Doubleday, 1960, 190.

ma un'opera che, agli occhi di chi ne configurò la redazione finale, aveva una propria coerenza e uno specifico messaggio. A chi scrive appare che, in questa composizione polifonica, il platonismo non abbia un ruolo da protagonista: diversi *logia* dove sembrano riecheggiare voci platonizzanti possono essere spiegati postulando influssi differenti; anche laddove delle tracce di motivi attestati nel platonismo sembrano comparire in *Tommaso*, bisogna chiedersi se essi siano esclusivi o caratteristici della tradizione platonica e se derivino a *Tommaso* da fonti appartenenti a questa tradizione o siano mediati da altre fonti, e se tali motivi siano usati in modo tecnico, consapevole e sistematico. Resta l'impressione che il "dualismo" antropologico tommasino, ad esempio (come quello paolino o quello giovanneo), abbia le sue radici più dirette in fonti diverse dal sistema metafisico platonico; anche la riflessione tommasina sul concetto di "immagine" – sempre nell'opinione di chi scrive queste righe – appare differente da quella, ontologicamente connotata e filosoficamente avvertita, del platonismo. Detto ciò, il testo di Ivan Miroshnikov da cui questo contributo ha preso spunto deve essere ritenuto del massimo valore nel panorama attuale degli studi. Segnala testi che è comunque interessante e fruttuoso leggere a fianco di *Tommaso*, in ottica comparativa (penso in particolare a Filone); fornisce indicazioni di natura testuale che meritano attenta riflessione, sul testo copto e la possibile *Vorlage* greca; espone le sue ipotesi in modo equilibrato e competente; rappresenta un'indagine originale, aprendo spunti che è utile approfondire, e si colloca con autorevolezza in un filone di studi – quello sui rapporti tra *Tommaso* e la filosofia platonica – dove spicca effettivamente come prima opera sistematicamente dedicata al tema. Un contributo prezioso alla ricerca sul *Vangelo secondo Tommaso*, i cui enigmatici detti non cessano di invitare i lettori a «trovarne l'interpretazione» (l. 1).

Andrea Annese
Sapienza Università di Roma
andrea.annese@uniroma1.it

