

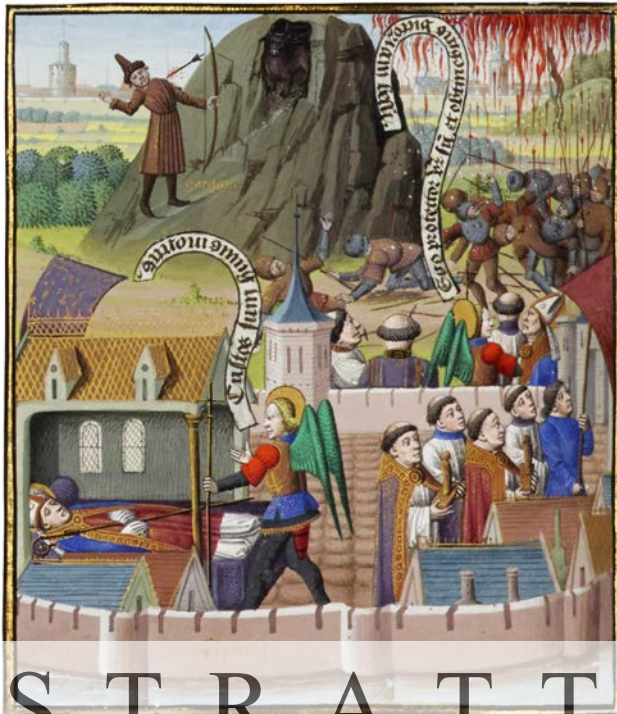


ESEGESI, VISSUTO CRISTIANO, CULTO DEI SANTI E SANTUARI

Studi di Storia del cristianesimo
per Giorgio Otranto

a cura di

*Immacolata Aulisa, Luca Avellis,
Ada Campione, Laura Carnevale, Angela Laghezza*



E S T R A T T O



L'autore ha il diritto di stampare o diffondere copie di questo PDF esclusivamente per uso scientifico o didattico. Edipuglia si riserva di mettere in vendita il PDF, oltre alla versione cartacea. L'autore ha diritto di pubblicare in internet il PDF originale allo scadere di 24 mesi.

The author has the right to print or distribute copies of this PDF exclusively for scientific or educational purposes. Edipuglia reserves the right to sell the PDF, in addition to the paper version. The author has the right to publish the original PDF on the internet at the end of 24 months.

© 2020 Edipuglia srl, via Dalmazia 22/B - 70127 Bari-S. Spirito
tel. 080 5333056-5333057 (fax) - <http://www.edipuglia.it> - e-mail: info@edipuglia.it

Redazione: Valentina Natali
Copertina: Paolo Azzella

ISSN 1121-970X
ISBN 978-88-7228-935-8
DOI <http://dx.doi.org/10.4475/935>

INDICE

A. VAUCHEZ, *Giorgio Otranto, lo Studioso, l'Amico*

I. AULISA, L. AVELLIS, A. CAMPIONE, L. CARNEVALE, A. LAGHEZZA, *Giorgio Otranto, il Maestro*

Bibliografia di Giorgio Otranto

GIANCARLO ANDENNA, *La Chiesa e l'esclusione dei diversi tra X e XIII secolo: gli stranieri, gli eretici, gli Ebrei e gli Arabi*

IMMACOLATA AULISA, *Note su Agapio, autore dell'Eptalogo*

LUCA AVELLIS, *Le epistole prefatorie e il titolo del Martyrologium Hieronymianum*

ROSSANA BARCELLONA, *Radegonda, la vita monastica e la Regula virginum di Cesario*

GIOIA BERTELLI, *Ancora sulla porta di San Michele nel Santuario garganico e sulla sua incorniciatura architettonica*

ROSANNA BIANCO, *Tra madre e figlio. Salome, Giacomo e la competizione tra santuari*

SOFIA BOESCH GAJANO, *Complementarità rituali nell'Historia gentis Anglorum di Beda il Venerabile*

PIERRE BOUET, *Chanoines et bénédictins au Mont Saint-Michel : des origines au XII^e siècle*

ADA CAMPIONE, *Nuove proposte per il dossier agiografico di Secondino vescovo di Aecae*

ALBERTO CAMPLANI, *L'impatto istituzionale dello scisma meliziano sulle diocesi della Valle del Nilo: il contributo delle recenti scoperte testuali in etiopico*

LUIGI CANETTI - DONATELLA TRONCA, *Aiora e oscillatio: altalene rituali tra paganesimo e cristianesimo*

ANTONIO CARILE, *La polemica anticonoclastica in greco di papa Pasquale I*

CARLO CARLETTI, *Un cantore 'moralista' del V secolo*

LAURA CARNEVALE, *Da Isacco a Gesù: tempi, luoghi e modi della ricezione cristologica di Genesi 22 (secoli I-III)*

PAOLO CAUCCI VON SAUCKEN, *Il viaggio e pellegrinaggio a Santiago del pellegrino veneziano Bartolomeo Fontana*

GERARDO CIOFFARI, *Gustav Anrich e la Praxis de stratelatis*

BENEDETTO CLAUSI, *La Sicilia di Ilarione. Uno spazio di santità fra Oriente e Occidente*

GAETANO COLANTUONO, *Spunti di analisi sul canone 25 del concilio di Ancira*

PAOLO COZZO, *Confine politico e frontiera confessionale in un santuario di età moderna: il Colletto di Pinerolo fra Piemonte sabauda e Francia borbonica*

COSIMO D'ANGELA, *Iovinianus*

ANGELO DI BERARDINO, *Giustino e la scuola romana*

GIOVANNI FILORAMO, *Dio, divino, divinità nella polemica antimanichea di Agostino*

ANGELA FORTE, *L'esegesi di Isaia 11,1-2 in Giustino, Dial. 87-88*

VERONIQUE GAZEAU, *Nicolas, énigmatique abbé de Saint-Ouen de Rouen (1042-1092)*

CLAUDIO GIANOTTO, *Gli inizi dell'attività taumaturgica di Gesù in Galilea: i sinottici, il vangelo di Marcione, il vangelo aramaico*

RENZO INFANTE, *Pellegrine in Daunia*

VINCENT JUHEL, *Un chemin bi-millénaire pour aller au Mont-Saint-Michel*

ANGELA LAGHEZZA, *Attori e forme della marginalità sociale nei Dialogi di Gregorio Magno*

ALESSANDRO LAGIOIA, *La 'catabasi' di Gerolamo e i labirinti della sua memoria (in Ezech. 12,40,5-13)*

DOMENICO LASSANDRO, *Nabuthae historia tempore vetus est usu cottidiana. Su un severo sermone di Ambrogio in divites*

GAETANO LETTIERI, *Tolomeo e Lucio martiri gnostici. Una confessio fidei valentiniana nella Roma della metà del II secolo*

ALDO LUISI, *La presenza di Ovidio nei Padri della Chiesa*

EDMONDO F. LUPIERI, *Il corpo di Cristo. La sepoltura di Gesù secondo Matteo*

MARCELLO MARIN, *Agostino celebra i martiri Scillitani: il sermo 299/D*

VINCENZA MILAZZO, *La Lettera 11 di Gerolamo. Proposte di lettura*

ADELE MONACI CASTAGNO, *Phantasiae diaboliche: la demonologia della Vita Antonii fra stoicismo e retorica*

ANTONIO V. NAZZARO, *Le comunità ecclesiastiche dell'Italia annonaria nell'Epistolario di Ambrogio*

FRANÇOIS NEVEUX, *Chanoines séculiers et chanoines réguliers dans les cathédrales normandes. La question du célibat ecclésiastique (XI-XII^e siècles)*

GIOVANNI ANTONIO NIGRO, *La figura di Giobbe nell'omiletica basiliana*

LORENZO PERRONE, *La salvezza dei giudei secondo Gerolamo: una nota sui Tractatus in Psalmos*

MAURO PESCE, *Divieto delle immagini e ekphrasis delle visioni*

LUIGI PIACENTE, *Legumina marina (Ruric., epist. 2,44 e Avit., epist. 82,5)*

GIOVANNI POLARA, *Cassiodoro poeta*

EMANUELA PRINZIVALLI, «Chi fa il male per secondo non commette male minore» (Tolomeo, Epistula ad Floram 5,4). *I cristiani e il dibattito sulla violenza di Dio fra II e III secolo*

MARIO RESTA, *Il culto coreutico dei martiri fra IV e V secolo*

ROBERTO RUSCONI, *Dalle prime stampe ai bollettini: una propaganda per i santuari*

TERESA SARDELLA, *Le elezioni del vescovo di Roma: percorsi istituzionali e normativi (fine V secolo)*

GIUSEPPE SERGI, *L'impero carolingio e le chiese nel secolo IX*

ANTONELLA TORRE, *Malattia e medicina nella letteratura cristiana antica*

ANDRÉ VAUCHEZ, *Miracles à Crémone : naissance et déclin du sanctuaire de S. Homebon (Omobono, † 1197)*

GIOVANNI MARIA VIAN, *Cirillo di Alessandria sui Salmi: alla ricerca dei testi autentici*

CATHERINE VINCENT, *Sanctuaires et indulgences, un dossier à reprendre : l'exemple du Mont Saint-Michel-au-Pénil-de-la-Mer*

NELU ZUGRAVU, *Aux débuts de la recherche de l'histoire du Christianisme dans les provinces danubiennes – Vasile Pârvan et Jacques Zeiller*

Abstracts

Gaetano Lettieri

TOLOMEO E LUCIO MARTIRI GNOSTICI.
UNA *CONFESSIO FIDEI* VALENTINIANA
NELLA ROMA DELLA METÀ DEL II SECOLO

*Unus aut duo aliquando*¹
τὸ ἀμφίβολον διὰ τῆς ἐξηγήσεως²

A Giorgio Otranto sono legato da sentimenti di profonda ammirazione scientifica e di forte, grata amicizia, generata dal comune amore per Manlio Simonetti, mio maestro e suo fraterno amico. Ad Otranto si devono magistrali contributi allo studio del metodo esegetico di Giustino, imprescindibili per la valutazione di questa figura-chiave del cristianesimo del II secolo³. Ebbene, proprio in Giustino, nell'apertura della seconda (parte della?) *Apologia* (= *Apol II*), incontriamo una serrata confessione martirologica, capace, se decifrata, di gettare una luce singolare sulla storia del cristianesimo romano alla metà del II secolo, in particolare sul rapporto tra gnosticismo valentiniano e la realtà polimorfa, per molti aspetti ancora indefinita, della grande chiesa in formazione. Si tratta della ὁμολογία di Lucio, discepolo di Tolomeo, con la quale egli sceglie di essere messo a morte con il suo maestro: una formula breve, ma densissima, che stranamente mai è stata analizzata in profondità dalla critica storiografica.

¹ Ireneo, *AdvHaer* IV,33,9. Ho qui utilizzato l'edizione del testo latino a cura di A. Rousseau, L. Doutreleau, B. Hemmerdinger, C. Mercier, Irénée de Lyon, *Contre les hérésies*, Paris 1965-1982; quindi la traduzione di E. Bellini, Ireneo di Lione, *Contro le eresie e altri scritti*, Milano 1997² (1 ed. 1981) che per parte del libro I riporta la traduzione di M. Simonetti, *Testi gnostici cristiani*, Roma-Bari 1970, quindi *Testi gnostici cristiani in lingua greca e latina*, Milano 1993, cui rinvio per l'edizione del testo greco ireneano superstita e per le altre edizioni e traduzioni delle opere valentiniane citate.

² «... l'ambiguo tramite l'interpretazione» (Ireneo, *AdvHaer* I,3,6).

³ Mi limito a segnalare G. Otranto, *Alle origini cristiane. L'esegesi biblica di Giustino Martire*, Bari 1976; *Esegesi biblica e storia in Giustino* (Dial. 63-84), Bari 1979; *La terminologia esegetica in Giustino*, *Vetera Christianorum* 24, 1987, 23-41.

1. Tolomeo gnostico e martire?

Tolomeo gnostico, discepolo di Valentino, geniale autore dell'*Epistola a Flora* (= *EpFl*)⁴ e principale obiettivo polemico dell'*AdvHaer* di Ireneo – che gli riferisce la cosiddetta *Grande Notizia* (= *GrNot*) valentiniana con la quale apre l'opera⁵ –, è identificabile

⁴ Il testo dell'*EpFl*, riportatoci integralmente da Epifanio di Salamina, *Panarion* II, XXXIII,3,1-7,10, è qui citato nella tr. it. di Simonetti, *Testi gnostici cristiani* cit., Milano 1993, 266-280, che riporta a fronte il testo greco nell'ed. di K. Holl, *Epifanius (Anchoratus und Panarion haer. 1-33)*, Bd. 1, GCS 25, Leipzig 1915. In G. Lettieri, *Il Frutto nascosto. Ontologia delle Scritture e Sophia cifrata nell'Epistola a Flora di Tolomeo gnostico*, di prossima pubblicazione, tento di dimostrare la sistematica corrispondenza anche terminologica tra *EpFl* e *GrNot*; per un'anticipazione parziale, cfr. G. Lettieri, *Tolomeo e Origene: divorzio/lettera e sizigia/Spirito*, in T. Piscitelli (a cura di), *Atti delle Giornate Origeniane* (Napoli, 20-21 novembre 2012), Bari 2015, 79-136. Considero pertanto fuorviante il tentativo decostruzionistico di Ch. Marksches, *New Research on Ptolemaeus Gnosticus*, *Zeitschrift für antikes Christentum* 4, 2000, 225-254, che intende negare il carattere gnostico dell'*EpFl* di Tolomeo, attribuendo la *GrNot* a una deriva dualistica e mitizzante intrapresa da suoi discepoli, incapaci di avere intelligenza dello spirituale platonismo del maestro: insomma, né Valentino sarebbe stato valentiniano, né Tolomeo sarebbe stato toloмео! Sull'*EpFl* prospettive analoghe, seppure più moderate e parziali, a quella di Marksches sono state avanzate da W.A. Löhr, *La doctrine de Dieu dans la Lettre à Flora de Ptolémée*, *Revue d'histoire et de philosophie religieuses* 75, 1995, 177-191; e da E. Norelli, *Le Décalogue dans la Lettre de Ptolémée à Flora*, in R. Gounelle, J.-M. Prieur (éds.), *Le décalogue au miroir des Pères*, Strasbourg 2008, 107-176, che tendono a ridurne il dualismo teologico. Considerandola come comunicazione cifrata del mito fondativo attestato nella *GrNot*, non concordo con la raffinata analisi dell'*EpFl* di E. Thomassen, *The Spiritual Seed. The Church of the "Valentinians"*, Leiden-Boston 2006, 119-129; 17-22; 193-230, che, a partire da particolari a mio avviso secondari, considera il sistema della *GrNot* non corrispondente e tardo rispetto all'*EpFl* (cfr. 494). Per un'intelligente messa in questione dell'interpretazione di Marksches, in riferimento a un luogo capitale del testo toloмео, cfr. H. Schmid, *Ist der Soter in Ptolemäus Epistula ad Floram, der Demiurg? Zu einer These von Christoph Marksches*, *Zeitschrift für antikes Christentum* 15, 2011, 249-271. Recentemente B. Aland, *Der Demiurg und sein Wirken: Die Deutung des Valentinianismus im Vergleich zu der des Platonismus*, in Ch. Marksches, E. Thomassen (eds.), *Valentinianism: New Studies*, Leiden-Boston 2019, 272-303, in part. 295-299, prospetta ancora una relazione estrinseca tra l'essoterica *EpFl* e l'esoterica *GrNot*, senza scorgere le sistematiche allusioni alla seconda presenti nella prima. Del tutto fuorviante è la restituzione pratica e niente affatto allegorico-ontologica dello «spiritual sense» dell'*EpFl* avanzata da I. Dunderberg, *Paul and Valentinian Morality*, in Marksches, Thomassen (eds.), *Valentinianism: New Studies*, 434-456, part. 445-446: «The picture emerging here [nell'*EpFl*] of Ptolemaeus' understanding of what is "spiritual" is radically different from that painted by Irenaeus: the spiritual teaching is no secret knowledge about suspect mysteries, only divulged to those fully initiated, but it is a way of bestowing ethical value on Jewish ritual practices that Christians – at least those addressed by Ptolemaeus – no longer observe». L'interpretazione dell'*EpFl* di Dunderberg rimane intrappolata nella sua superficie psichica, senza scorgerne la sistematica allegoria pleromatica.

⁵ Introducendo la *GrNot*, cioè l'esposizione del sistema-base dell'eresia gnostico-valentiniana, riportatoci, tramite la sintesi di diverse fonti, in Ireneo, *AdvHaer* I,1,1-8,6, l'eresiologo dichiara apertamente di spostare la sua attenzione dall'analisi delle dottrine valentiniane a quelle tolomeane: «*Et quantum nobis uirtutis adest, sententiam ipsorum qui nunc aliud docent, dico autem eorum qui sunt circa Ptolomaeum, quae est uelut flosculum Valentini scolae, compendiose et manifeste ostendemus*»/Per quanto ci sarà possibile, esporremo succintamente e chiaramente il pensiero di quelli che ora insegnano diversamente, voglio dire dei discepoli di Tolomeo, che sono la fioritura della scuola di Valentino» (I, *Prologus*, 2). L'eccellente monografia di G. Chiapparini, *Valentino gnostico e platonico. Il valentinianesimo della "Grande Notizia" di Ireneo di Lione: fra esegesi gnostica e filosofia medioplatonica*, Milano 2012, definisce opportunamente la *GrNot* come «una sorta di manifesto della dottrina valentiniana» (39), di «natura... ecumenica» (40), rispetto alle tante varianti che avevano complicato l'originaria dottrina di Valentino; comunque, seppure lo sforzo complessivo di Chiapparini è quello di riconoscerci un'«espressione esemplare del pensiero del fondatore», d'altra parte deve riconoscere che questa è comunque «mediata da Tolomeo e dai suoi discepoli» (40). Proprio l'intima, sistematica corrispondenza – in questo mio saggio postulata e non dimostrata

con l'omonimo maestro romano di filosofia, martire cristiano, denunciato per i suoi intimi rapporti spirituali con un'altolocata sua anonima discepola dall'immorale marito di questa? L'ipotesi dell'identità tra i due Tolomeo fu avanzata per la prima volta da Harnack⁶, sposata da Langerbeck e Kretschmar⁷, rilanciata da Lüdemann⁸, Grant⁹ e Lampe¹⁰. Malgrado le forti perplessità di Simonetti e Thomassen, nonché la prudenza di Marksches¹¹, essa pare essersi ormai imposta¹².

– tra *EpFl* e *GrNot* prova, a mio avviso, come questa possa essere assunta quale originale reinterpretazione del valentinismo proposta da Tolomeo e dai suoi più fedeli discepoli. Analogamente a quanto rilevato in riferimento al suo Tolomeo non gnostico, considero non riuscito il primo, pur intelligentissimo tentativo decostruzionistico di Ch. Marksches, *Valentinus Gnosticus? Untersuchungen zur valentinianischen Gnosis mit einem Kommentar zu den Fragmenten Valentins*, Tübingen 1992, finalizzato a dimostrare il carattere non gnostico dei frammenti di Valentino attestati da Clemente; cfr. la confutazione della tesi di Marksches da parte di M. Simonetti, *Valentinus gnosticus*, Cassiodorus 1, 1995, 197-205; Thomassen, *The Spiritual Seed* cit., 430-490; Chiapparini, *Valentino gnostico e platonico* cit., 3-42; 399-413.

⁶ Cfr. A. von Harnack, *Analecta zur ältesten Geschichte des Christentums in Rom*, Leipzig 1905, 3-9: «Ist dieser Ptolemäus nicht identisch mit dem Gnostiker? Ort, Zeit, Nam und Beruf (auch der spezielle Zug: Lehrer einer Frau [Flora]) stimmen überein [...]. Sicherheit läßt sich nicht gewinnen, wohl aber m. E. Wahrscheinlichkeit; denn es ist unwahrscheinlich, daß in Rom um dieselbe Zeit zwei christliche Lehrer namens Ptolemäus gewesen sind, von denen der eine die Flora, der andere eine vornehme Römerin im Christentum unterrichtet hat» (4-5); cfr. A. von Harnack, *Marcion: das Evangelium vom fremden Gott. Eine Monographie zur Geschichte der Grundlegung der katholischen Kirche*, Leipzig 1921 (1924²), 29-30.

⁷ Cfr. H. Langerbeck, *Zur Auseinandersetzung von Theologie und Gemeindeglauben in der römischen Gemeinde in den Jahren 135-165*, in *Aufsätze zur Gnosis*, Göttingen 1967, 167-179, in part. 174; G. Kretschmar, *Auferstehung des Fleisches. Zur Frühgeschichte einer theologischen Lehrformel*, in B. Lohse, K.D. Schmidt (hsbg.), *Leben angesichts des Todes. Festschrift H. Thielicke*, Tübingen 1968, 101-137, in part. 128, n. 52.

⁸ Cfr. G. Lüdemann, *Zur Geschichte des ältesten Christentums in Rom. I. Valentin und Marcion II. Ptolemäus und Justin*, *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft* 70, 1979, 97-114, in part. 100-111; 114.

⁹ Cfr. R.M. Grant, *A Woman of Rome: The Matron in Justin, 2 Apology 2.1-9*, *Church History* 11, 1985, 461-472; stranamente Grant attribuisce la tesi dell'identità dei due Tolomeo a Lüdemann, ignorando Harnack e Langerbeck: cfr. 468.

¹⁰ Cfr. P. Lampe, *Die stadtrömischen Christen in den ersten beiden Jahrhunderten*, Tübingen 1987 (1989²), 200-203; tr. inglese aggiornata *From Paul to Valentinus. Christians at Rome in the First Two Centuries*, Minneapolis 2003, 237-240 e 388-390.

¹¹ Seppure attribuita a Langerbek e a Lampe, ma stranamente non a Harnack, l'ipotesi è accantonata da M. Simonetti, *Introduzione e commento ad Epistola a Flora*, in M. Simonetti (a cura di), *Testi gnostici cristiani in lingua greca e latina*, Milano 1993, 205-206 e 476-479, in particolare 476, nota 120: «L'ipotesi pare destituita di ogni serio fondamento». Pur senza portare, a mio avviso, argomenti probanti, Thomassen, *The Spiritual Seed* cit., 494, giudica sbrigativamente «unpersuasive» gli sforzi di provare l'identità tra i due Tolomeo. Superficiale la messa in dubbio dell'identità dei due Tolomeo, motivata con l'affermazione della non attestazione di martiri valentiniani, proposta da C.R. Moss, *Ancient Christian Martyrdom: Diverse Practices, Theologies, and Traditions*, New Haven & London 2012, il par. *Acts of Ptolemaeus and Lucius*, 86-88, ove il loro è definito «the earliest extant martyrdom accounts» (86). Prudentemente dubbioso si dichiara Marksches, *New Research on Ptolemaeus Gnosticus*, cit., 246-249: «Harnack's suggestion is not more than a hypothesis: not out of the question, but by no means secure» (249). Non argomenta il suo netto scetticismo in proposito K. Rudolph, *Die Gnosis. Wesen und Geschichte einer spätantike Religion*, Göttingen 1978 (1990³), tr. it. *La gnosi. Natura e storia di una religione tardoantica*, Brescia 2000, 412, n. 40.

¹² Cfr. K. Koschorke, *Die Polemik der Gnostiker gegen das kirchliche Christentum*, Leiden 1978, 135, nota 47; W.D. Köhler, *Die Rezeption des Matthäusevangeliums in der Zeit von Irenäus*, Tübingen 1987, 340, nota 2; U. Nejmejer, *Die christlichen Lehrer im zweiten Jahrhundert. Ihre Lehrtätigkeit, ihr Selbstverständnis und ihre Geschichte*, Leiden 1989, 211-212; M. Müller, *Gnostikerne og Bibelen: Ptolemaeus og hans brev till Flora*, København 1991, 11-12; Ch. Munier, *L'apologie de saint Justin, philosophe et*

Così Giustino ricorda come suprema testimonianza di virtù cristiana empiamente perseguitata l'ingiusta messa a morte di un uomo sapiente e fermo nella sua fede, operata poco dopo il 150 da «governanti posseduti dai demonii (ἄρχοντες δαιμονιῶντας)»¹³, in particolare dal prefetto Urbico¹⁴:

Una donna viveva con un marito dedito completamente alla dissolutezza; anche lei, in precedenza, era dissoluta (ἀκολασταίνουσα καὶ αὐτὴ πρότερον). Dopo aver conosciuto gli insegnamenti di Cristo (ἐπεὶ δὲ τὰ τοῦ Χριστοῦ διδάγματα ἔγνω), ella rinsavì e cercava di persuadere il marito a diventare temperante [...]. Quello, però, persistendo nelle sue scostumatezze, a causa delle sue azioni si alienò la moglie. La donna, allora, ritenendo cosa empia continuare a coricarsi insieme a un uomo che cercava di procurarsi mezzi di piacere in ogni modo contro la legge di natura e contro ciò che è lecito, decise che fosse divisa la loro unione (τῆς συζυγίας χωρισθῆναι ἐβουλήθη) [...]. Si separò ricorrendo a quello che da voi si chiama “ripudio” (τὸ λεγόμενον παρ’ ὑμῖν ρεπούδιον δοῦσα ἐχωρίσθη). Quel marito “bello e buono” (ὁ δὲ καλὸς κάγαθός ταύτης ἀνὴρ) [...] accusò lei, che si era separata senza che lui lo volesse, dicendo che era cristiana. Lei ti presentò, o imperatore, uno scritto, chiedendo che prima di tutto le fosse consentito di provvedere alle proprie cose, poi [...] si sarebbe difesa dall'imputazione. E questo lo hai concesso. Quello che prima era suo marito, non potendo dire altro contro di lei, si ribellò nel modo seguente, contro un certo Tolomeo (πρὸς Πτολεμαῖόν τινα), che Urbico aveva condannato e che era stato maestro della donna riguardo alla dottrina cristiana (διδάσκαλον ἐκείνης τῶν Χριστιανῶν μαθημάτων γενόμενον). Persuase un centurione che gli era amico e che aveva condotto in carcere Tolomeo, a prendere Tolomeo e a interrogarlo solo su questo: se fosse cristiano. Poiché Tolomeo, essendo amante della verità e niente affatto ingannatore o falso nella sua intelligenza (φιλαλήθη ἀλλ’ οὐκ ἀπατηλὸν οὐδὲ ψευδολόγον τὴν γνώμην ὄντα), aveva confessato d'essere cristiano (ὁμολογήσαντα ἑαυτὸν εἶναι Χριστιανόν), il centurione fece sì che fosse imprigionato e che fosse tenuto in carcere per molto tempo. Alla fine, quando l'uomo fu condotto da Urbico, parimenti fu interrogato su questo soltanto: se fosse cristiano. Di nuovo, allora, consapevole dei beni che gli venivano dalla dottrina di Cristo (τὰ

martyr, Fribourg 1994, 26-28; D. Wanke, *Irenäus und die Häretiker in Rom: Thesen zur geschichtlichen Situation von Adversus Haereses*, Zeitschrift für Antikes Christentum 3, 1999, 202-240, in part. 207-210; I. Dunderberg, *Valentinian Teachers in Rome*, in J. Zangenberg, M. Labahn (eds.), *Christians as a Religious Minority in a Multicultural City. Modes of Interaction and Identity Formation in Early Imperial Rome*, London-New York 2004, 157-174, in part. 162-164; T. Rasmus, *Ptolemaeus and the Valentinian Exegesis of John's Prologue*, in T. Rasmus (ed.), *The Legacy of John: Second-Century Reception of the Fourth Gospel*, Leiden 2010, 145-171, in part. 154-156; S. Moll, *The Arch-Heretic Marcion*, Tübingen 2010, 14-17. E. Norelli, *La nascita del cristianesimo*, Bologna 2014, 217-218, si limita a riportare la tesi dell'identificazione tra i due Tolomeo, dichiarandola sostenuta da «molti studiosi».

¹³ Giustino, *Apol II* 1,2. Le due *Apologie* sono citate nell'edizione di Ch. Munier, *Justin, Apologie pour les chrétiens*, Paris 2006, che appunto le concepisce come due sezioni di un'unica apologia; si è utilizzata, talvolta modificandola, la tr. it. di Chiara Burini – condotta sull'ed. di A. Wartelle, *Saint Justin. Apologies*, Paris 1987 –, pubblicata in *Gli apologeti greci*, Roma 1986 (2000²), 87-173, in part. 158-159. Per una messa in discussione della proposta di Munier, che afferma l'unità delle due *Apologie* trasmesse dalla tradizione, cfr. B. Pouderon, *Une œuvre fantôme: la question de l'unicité de l'Apologie reconsidérée*, Rivista di Storia del Cristianesimo 5, 2008, 451-472.

¹⁴ Su Quintus Lollius Urbicus e la condanna di Tolomeo e Lucio, cfr. S. Rucinski, *Praefectus Urbi. Le Gardien de l'ordre public à Rome sous le Haut-Empire Romain*, Poznań 2009, 141-148.

καλὰ ἑαυτῷ συνεπιστάμενος διὰ τὴν ἀπὸ τοῦ Χριστοῦ διδαχὴν), confessò l'insegnamento della virtù divina (τὸ διδασκαλεῖον τῆς θείας ἀρετῆς ὡμολόγησεν). Chi infatti nega qualcosa, o nega perché condanna il fatto, o rifugge dalla confessione considerandosi indegno o estraneo al fatto; ma nulla di ciò si verifica per il vero cristiano (ὧν οὐδὲν πρόσσεστιν τῷ ἀληθινῷ Χριστιανῷ). Di conseguenza Urbico decretò la sua condanna a morte»¹⁵.

Come Grant prima e Lampe poi hanno evidenziato¹⁶, la causa occasionale che porta il romano Tolomeo al martirio presenta una notevole affinità con una delle questioni teologico-legali affrontate nell'*EpFl*: la liceità del divorzio – della separazione della sizigia – concesso da Mosè e in ultima analisi riconosciuto da Cristo stesso, nel caso estremo di corruzione distruttiva della coppia, seppure nell'argomentazione dell'*EpFl* (che segue il detto matteo e non Mc 10,12, che prevede il ripudio anche da parte della moglie) è soltanto al marito che pare essere concesso di ripudiare la moglie nell'unico caso di πορνεία (Mt 19,9)¹⁷. Giustino, infatti, chiarisce come il martirio di Tolomeo fu l'esito ultimo della crisi matrimoniale, quindi della separazione intercorsa tra la sua discepola altolocata (talmente influente da riuscire a sottrarsi al processo con un appello rivolto direttamente all'imperatore) e l'immorale marito¹⁸: proprio per il perseverare di questi nella sua vita lasciva, ella «decise che fosse divisa la loro unione (τῆς συζυγίας χωρισθῆναι ἐβουλήθη) [...] per non divenire [più] partecipe di quelle ingiustizie e iniquità (ὅπως μὴ κοινῶς τῶν ἀδικημάτων καὶ ἀσεβημάτων γένηται)»¹⁹. In tal senso l'ambigua argomentazione

¹⁵ Giustino, *Apol II*, 2,1-4 e 6-15. Segnalo come nell'unico manoscritto primario a noi pervenuto delle opere di Giustino – il *Codex Parisinus Graecus* 450, datato 1364, ff. 143r-201r – si nasconde una grande lacuna, dovuta alla caduta (fortuita e recente o tardo effetto di un'antica censura?) di uno o due fogli dell'esemplare da cui il *Parisinus* dipende, corrispondente/i ai par. 2-16 del capitolo 2 di *Apol II*. Fortunatamente, la lacuna è stata colmata grazie alla lunga citazione che del passo di Giustino fa Eusebio di Cesarea, *Storia ecclesiastica* (= *HistEccl*) IV,17,2-13, corrispondente a Giustino, *Apol II* 2,1-20 e 8 (= 3),1: cfr. G. Bardy (ed.), Eusèbe de Césarée, *Histoire Ecclésiastique*, Paris 1952 (1986²), I, 194-195. Eusebio, citando il passo sul martirio di Tolomeo e Lucio, dichiara comunque di trarlo dalla *I Apol* di Giustino: cfr. 17,1. Sul tema, cfr. D. Minns, P. Parvis, *Introduction a Justin, Philosopher and Martyr. Apologies*, Oxford 2009, 3-77, in part. 19-21 e 28-32; Harnack, *Analecta zur ältesten Geschichte des Christentums in Rom* cit., 4, nota 1; K. Pope, *The Second Apology of Justin Martyr: with Text and Translation*, Shawnee (KS) 2001, 8; Munier, *Introduction*, in Justin, *Apologie* cit., 84-88.

¹⁶ Cfr. R.M. Grant, *A Woman of Rome* cit., 468-469; Lampe, *Die stadtrömischen Christen in den ersten beiden Jahrhunderten* cit., 239-240; su questa linea, cfr. anche I.O. Dunderberg, *Beyond Gnosticism: Myth, Lifestyle, and Society in the School of Valentinus*, New York 2008, 90-92; J. Behr, *Irenaeus of Lyons: Identifying Christianity. Christian Theology in Context*, Oxford 2013, 34; 43-44.

¹⁷ Cfr. A. Rütten, *Der Brief des Ptolemäus an Flora: Ein Beispiel altkirchlicher Gesetzesauslegung in Auseinandersetzung mit Marcion*, in H. Deuser, G. Schmalenberg (hsgb.), *Christlicher Glaube und religiöse Bildung*, Giessen 1995, 53-74, in part. 59, n. 33; D.W. Jorgensen, *Treasure Hidden in a Field. Early Christian Reception of the Gospel of Matthew*, Berlin-Boston 2016, par. V,3,3, «Flora and the Woman of 2 *Apology* 2», 215-221: vi si legge un bilancio piuttosto scettico sulle varie interpretazioni volte a concordare le conclusioni della questione sul divorzio in *EpFl* 4,1-10 con le peripezie matrimoniali della discepola romana del martire.

¹⁸ Risulta banale il bilancio dell'episodio proposto da P.L. Buck, *The Pagan Husband in Justin*, 2 *Apology* 2:1-20, *The Journal of Theological Studies* 53/2, 2002, 541-546 che, disinteressandosi dell'identità di Tolomeo e Lucio, si limita a indicare nella stigmatizzazione dell'immorale consorte della ricca cristiana, responsabile di un'ingiusta condanna, il senso complessivo dell'episodio.

¹⁹ Giustino, *Apol II* 2,4 e 2,6. Si noti come Tolomeo, *EpFl* 4,7-9, ammetta, con Mosè, il divorzio (il

teologica dell'*EpFl* sul divorzio negato e concesso – che ho proposto di interpretare, in riferimento al mito fondativo tolemeo, quale allegoria a) della celebrazione della sizigia primordiale e b) dell'espulsione dell'intenzione peccaminosa di *Sophia* dal pleroma²⁰ – parrebbe adattarsi al caso della nobildonna convertita, che, sulla base della concessione di Mosè prima e dello stesso Cristo poi, risulta essere giustificata (da Giustino, ma evidentemente dallo stesso Tolomeo, che appunto l'accoglieva come sua discepola) per avere deciso di *dividere la sizigia* a causa della «durezza di cuore» del marito, per evitare di precipitare in peggiore ingiustizia, quindi in perdizione definitiva²¹.

Ritengo inoltre possibile intravedere, nella consueta accusa di Ireneo contro l'immorale passione erotica dei maestri valentiniani per donne ricche e sposate conquistate come proprie discepole, accusa comunque incorporata nella *GrNot* e quindi riferita a tolemei (e non soltanto a marcosiani), una malevola ritorsione polemica dell'accusa che portò in carcere, quindi alla morte Tolomeo, appunto denunciato da un marito per aver corrotto la sua sposa, inducendola alla rottura del matrimonio e introducendola in una *nuova* sizigia²². Fermo restando che risulta improbabilissima la coincidenza di trovare due Tolomeo nella Roma della metà del II secolo, ove quel nome era certo poco diffuso²³, per di più entrambi διδάσκαλοι di filosofia e cristiani (!) e persino entrambi confessori del Logos divino²⁴,

χωρίζεσθαι della sizigia, ἡ ἀποστάσιον), proprio perché i coniugi «non si volgessero all'ingiustizia e alla malvagità (μὴ εἰς ἀδικίας καὶ κακίας ἐκτραπῶσι), da cui sarebbe loro sopraggiunta completa rovina (δι' ὧν ἀπόλεια αὐτοῖς ἐμελλεν τελειοτάτη ἐπακολουθήσειν)» (9).

²⁰ Cfr. Lettieri, *Tolomeo e Origene* cit.

²¹ Nell'*EpFl*, dopo il ribadimento della sentenza gesuana che prescrive di non dividere la sizigia (che appunto interpreto allegorizzata da Tolomeo in riferimento alla sizigia pleromatica), viene giustificata la decisione di Mosè di concedere il divorzio (quindi la divisione della sizigia, cioè l'allontanamento di *Sophia* dal suo compagno di coppia Desiderato, quindi l'espulsione dell'Intenzione di *Sophia* dal pleroma) per impedire «il rischio di volgersi di qui a maggiore ingiustizia e da questa alla perdizione (καὶ ἐκινδύνευον ἐκ τούτου ἐκτρέπεσθαι πλέον εἰς ἀδικίαν καὶ ἐκ ταύτης εἰς ἀπόλειαν)» (4,7). Sulla natura del tutto allegorica della questione legale affrontata nell'*EpFl*, cfr. G. Lettieri, *Tolomeo e Origene* cit.; questa tesi è rafforzata dalla possibilità di allegorizzare tutti gli esempi biblici dell'*EpFl* come simboli di eventi rivelativi delle vicende pleromatiche, in corrispondenza con la *ratio* ermeneutica valentiniana attestata dalla *GrNot*: cfr. Lettieri, *Il Frutto nascosto* cit.

²² «Altri apertamente e senza vergogna strappano ai mariti le donne delle quali si innamorano e ne fanno le loro spose (οἱ δὲ καὶ κατὰ τὸ φανερόν ἀπερυθρίασαντες, ὧν ἂν ἐρασθῶσι γυναικῶν, ταύτας ἀπ' ἀνδρῶν ἀποσπᾶσαντες, ἰδίᾳ γαμετὰς ἠγήσαντο)» (Ireneo, *AdvHaer* I,6,3); cfr. I,6,4; e I,13,1-7, sul tolemeo Marco il Mago, intento, come i suoi discepoli, a sedurre donne ricchissime e potenti: «Si interessa soprattutto delle donne e in particolare di quelle vestite nobilmente, adorne di porpora e ricchissime, che spesso tenta di traviare adulandole (Μάλιστα γὰρ περὶ γυναικῶν ἀσχολεῖται, καὶ τούτων [τούτου] τὰς εὐπαρύφους, καὶ περιπορφύρους, καὶ πλουσιωτάτας, ἅς πολλάκις ὑπάγεσθαι πειρώμενος)» (3).

²³ Sulla scarsa diffusione del nome Tolomeo a Roma cfr. H. Solin, *Die griechischen Personennamen in Rom. Ein Namenbuch*, Berlin-New York 1982, I-III, in part. I,221. Marksches, *Valentinus Gnosticus* cit. 389, nota 12, riferisce che il numero dei Tolomeo attestati a Roma tra II e III secolo è soltanto di 5! Marksches, *New Research on Ptolemaeus Gnosticus* cit., 248, nota 96, arriva invece a contare «14 persons at that time with the name Ptolemy». Ebbene, contrariamente a Marksches, secondo il calcolo delle probabilità, penso risulti di fatto impossibile che alla metà del II secolo vi fossero a Roma, tra un numero così basso (5 o 14, tra II e III secolo) di Tolomeo attestati, due personaggi distinti con caratteristiche ideologiche e biografiche così coincidenti! Cfr. Lüdemann, *Zur Geschichte des ältesten Christentums in Rom* cit., 102 e note 44-45.

²⁴ Con grande finezza, E. Norelli, *Marcione e la costruzione dell'eresia come fenomeno universale in*

oltre che, come si diceva, in intimi rapporti con una donna di alta condizione/cultura e direttamente coinvolti in scottanti “questioni matrimoniali” relative alla liceità cristiana del divorzio. In effetti, fondatissima risulta l’ipotesi harnackiana dell’identità tra la matrona romana discepola di Tolomeo martire e la Flora/Φλόρα, cui Tolomeo gnostico indirizza la sua criptica lettera, seppure del tutto evidente mi pare il carattere allegorico del nome attribuito alla destinataria reale²⁵, considerando che per i valentiniani, e in particolare per Tolomeo, Frutto/Καρπός è il nome pleromatico di Cristo Salvatore²⁶.

2. Ireneo testimone contrariato di «unus aut duo» martiri valentiniani

Ritengo che la tesi harnackiana dell’identità dei due Tolomeo trovi un’importante conferma in un notevole saggio di Daniel Wanke²⁷, che presuppone: a) l’ambientazione soprattutto romana della documentazione ireneana sui valentiniani, nella quale quella relativa a Tolomeo e ai suoi discepoli risulta dominante²⁸; b) la strategica destinazione

Giustino Martire, Rivista di Storia del Cristianesimo 6, 2009, 363-388, in part. 386-387, sottolinea l’appartenenza del martire romano Tolomeo (pure qui non identificato con il Tolomeo valentiniano) alla «serie di quanti, prima e dopo Cristo, sono stati messi a morte per aver conosciuto e annunziato il Logos» (386), facendosi forte dell’avverbio ἀλόγως con il quale Lucio (in Giustino, *Apol II 2,15*) condanna l’ingiustizia perversa delle autorità romane. Sulla stretta connessione tra destino di martirio e ricerca filosofica, che essendo ricerca della razionalità è sempre desiderio implicito del Logos, perseguitato dai demonii, cfr. Giustino, *Apol II 6 (= 7), 6-7 (= 8), 3*.

²⁵ Questo significa che “Flora” doveva essere una discepola della scuola, alla quale gli insegnamenti esoterici venivano già trasmessi, ma ancora in maniera ambigua, cifrata, per favorire il progresso della sua intelligenza e la sua piena maturazione spirituale, come dichiarato alla fine della lettera: cfr. Tolomeo, *EpFl 7,10*; ed *ExcTh 61,2*. Sul carattere più teologico, quindi esoterico, che protrettico ed essoterico dell’*EpFl* ha con nettezza insistito Ph.L. Tite, *Valentinian Ethics and Paraenetic Discourse. Determining the Social Function of Moral Exhortation in Valentinian Christianity*, Leiden-Boston 2009, 126: «This letter does not have a converting function. Rather, Ptolemy writes to clarify theological issues with a student or disciple who is already an insider» (126).

²⁶ Il primo a proporre il carattere simbolico del nome della destinataria della lettera di Tolomeo è stato R.M. Grant, *Notes on Gnosis 2. Ptolemaeus to Flora*, Vigiliae Christianae 11, 1957, 147-148, che però ne ha proposto un’interpretazione suggestiva, ma insoddisfacente, riferita al nome simbolico di Roma, che sarebbe riferito da Tolomeo alla chiesa romana, destinataria dello scritto; a mio avviso, invece, la decifrazione del nome è da operare all’interno del mito valentiniano, che privilegia la metafora del Frutto, della Terra, dei semi, del fiorire, del fruttificare: cfr. G. Lettieri, *Il frutto valentiniano*, in P. Buzi, A. Camplani (eds.), *Christianity in Egypt: Literary Production and Intellectual Trends Studies in Honor of Tito Orlandi*, Roma 2011, 347-367.

²⁷ Cfr. Wanke, *Irenäus und die Häretiker in Rom* cit.; stranamente il rilevante saggio di Wanke è ignorato da Marksches, *New Research on Ptolemaeus Gnosticus* cit., pubblicato nella stessa rivista l’anno successivo.

²⁸ Wanke, *Irenäus und die Häretiker in Rom* cit., 204, sottolinea come la documentazione valentiniana con la quale Ireneo avvia la sua opera sia quella dedicata a Tolomeo e ai suoi discepoli, piuttosto che a Marco, di cui pure aveva esperienza diretta in Gallia; evidentemente, Ireneo ha conosciuto a Roma le dottrine di Tolomeo, che ritiene più importanti e pericolose, anche perché sostenute dal prestigio di un martire; a Roma, quindi, indirizza la sua opera antieretica, incentrata sulla loro confutazione. Sulla permanenza romana di Ireneo tra 153/154 e 177 e sui suoi contatti diretti probabili sia con Giustino, sia, se non con Valentino o Tolomeo, con i tolemei, cfr. Chiapparini, *Valentino gnostico e platonico* cit., 21-23; Lampe, *From Paul to Valentinus* cit., 296-297. Ricordo che in ps-Ippolito, *Elenchos VI,35,5-6*, Tolomeo è indicato come esponente della scuola valentiniana italica, quindi evidentemente collocato a Roma: «Il loro insegnamento si è diviso fra quella che chiamano la dottrina orientale e la dottrina italica (ἡ μὲν ἀνατολική τις διδασκαλία

romana dell'*AdvHaer* di Ireneo, intento a richiamare i presbiteri e l'autorità episcopale di Roma (per quanto ancora debole essa fosse) a una presa di posizione finalmente lucida e ferma contro il pericolo eretico valentiniano, fino ad allora colpevolmente sottovalutato²⁹. Ebbene, Wanke evidenzia come, all'interno di questa sistematica opera di smascheramento dell'occulta eresia valentiniana annidata all'interno della chiesa romana, Ireneo sia costretto ad affrontare una questione spinosissima: l'esistenza di alcuni martiri eretici, che Ireneo è costretto a riconoscere, pur minimizzandola come del tutto sporadica, irrilevante e persino contraddittoria. Si consideri, comunque, che evidentemente l'identità dei due martiri eretici doveva essere relevantissima, nota, non rimovibile, probabilmente onorata nella stessa tradizione romana: dietro di loro doveva necessariamente nascondersi un grande e famoso maestro (tanto più se l'identità dei valentiniani "comuni" era, come lamenta lo stesso Ireneo, spesso occultata), altrimenti Ireneo non si sarebbe certo complicato il gioco, rischiando di mettere in crisi il suo assioma, volto a negare l'esistenza di martiri eretici e di sottolineare il vile sottrarsi dei valentiniani al martirio:

*Ecclesia omni in loco ob eam quam habet erga Deum dilectionem multitudinem martyrum in omni tempore praemittit ad Patrem, reliquis autem omnibus non tantum non habentibus hanc rem ostendere apud se, sed neque quidem necessarium esse dicentibus tale martyrium: esse enim martyrium verum sententiam eorum, nisi unus aut duo aliquando, per omne tempus ex quo Dominus apparuit in terris, cum martyribus nostris quasi et ipse misericordiam consecutus opprobrium simul baiulavit nominis et cum eis ductus est, vel adiectio quaedam donata eis. Opprobrium enim eorum qui persecutionem patiuntur propter iustitiam et omnes poenas sustinent et mortificantur propter eam quae est erga Deum dilectionem et confessionem Filii eius, sola Ecclesia pure sustinet*³⁰.

κατ' αὐτούς, ἢ δὲ Ἰταλιωτική). Quelli dell'Italia, tra i quali ci sono Eracleone e Tolomeo (οἱ μὲν <οὖν> ἀπὸ τῆς Ἰταλίας, ὧν ἐστὶν Ἡρακλέων καὶ Πτολεμαῖος)).

²⁹ Wanke, *Irenäus und die Häretiker in Rom* cit., conclude «daß der Adressat von *Adversus haereses* in Rom zu suchen ist» (206); cfr. 202-207; e 221-239, in riferimento a Ireneo, *AdvHaer* III, *Proemium*-5,3. Cfr. Lampe, *From Paul to Valentinus* cit., 385-396, in part. 396, nota 29, ove viene profondamente rivisitata la tesi di W. Bauer, *Rechtgläubigkeit und Ketzerei im ältesten Christentum*, Tübingen 1934 (1964²), su Roma come scaturigine dell'ortodossia, ove non sarebbero registrati fino alla fine del II secolo conflitti antieretici; per Lampe l'assenza di conflitti è da spiegarsi non come assenza o influenza di gruppi eretici, ma come l'esito di una tradizionale politica ecclesiale di «extensive tolerance (with only few exceptions – Marcion, Cerdo, a circle of Jewish Christians faithful to the Torah and, at most, possibly the Carpocratians)» (396).

³⁰ «La chiesa in ogni luogo, per il suo amore verso Dio, manda al Padre, in ogni tempo, una moltitudine di martiri, mentre tutti gli altri non sono in grado di mostrare questa cosa presso di loro, ma dicono che una tale testimonianza non è neppure necessaria: la vera testimonianza – dicono – è la loro dottrina, mentre a mala pena, uno o due di loro, come se anch'essi avessero ottenuto misericordia, hanno portato l'obbrobrio del Nome con i nostri martiri e furono condannati al supplizio con loro, come una specie di aggiunta loro accordata. Infatti l'obbrobrio di quelli che sono perseguitati per la giustizia e sopportano ogni genere di tormenti e sono condannati a morte per l'amore verso Dio e la confessione del suo Figlio, solo la chiesa lo subisce puramente» (Ireneo, *AdvHaer* IV,33,9). Il brano ireneano sopra citato afferma che gli gnostici negano la necessità del martirio di sangue (subordinato al vero martirio, che è il possesso interiore della *sententia*, cioè la gnosi stessa), ma evidentemente non può affermare che tutti lo hanno rifiutato in assoluto. Altrove, infatti, si segnala come propria di «alcuni», e non di tutti gli eretici, il disprezzo dei martiri: «*Ad tantam temeritatem progressi sunt quidam ut etiam martyras spernant et vituperent eos qui propter Domini*

Con tutta evidenza, l'argomento quantitativo (i tanti martiri ortodossi) finisce per attribuire inevitabile portata qualitativa alla sua antitesi (l'*unus aut duo* martiri eretici, purtroppo non trascurabili): l'eccezione riferita si rivela come irriducibile, finendo per essere il polo dialettico dell'antitesi polemica di Ireneo, capace *da sola* di stare contro alla *multitudo* di martiri ortodossi, chiamati in causa per neutralizzarla. Tanto più che agli eretici non è, in questo passo, attribuito il rifiuto pregiudiziale del martirio di sangue, ma soltanto il suo non essere *necessarium* per realizzare una sequela perfetta del loro Salvatore: sicché Ireneo non può escludere che alcuni eretici lo abbiano comunque assunto. Ebbene, per Wanke, facendo imbarazzato riferimento a *unus aut duo* martiri *eretici*, quindi "intrusi" che corrompono il corpo cristico con le loro perverse dottrine³¹, Ireneo si riferirebbe proprio a Tolomeo e a Lucio³² (malgrado *II Apol* 2,20 attestati l'esistenza di un terzo anonimo martire, che, essendosi anch'egli consegnato, parrebbe essere un altro discepolo di Tolomeo)³³. L'eresiologo, in effetti, è costretto a contraddirsi: da una parte non può negare

confessionem occiduntur/ Alcuni sono arrivati a tanta temerarietà da disprezzare i martiri e biasimare coloro che per confessare il Signore sono uccisi» (III,18,5).

³¹ «*Haer. IV 33,9 belegt eindeutig, daß Irenäus um Märtyrern von Häretikern weiß» (Wanke, *Irenäus und die Häretiker in Rom* cit., 213). Ne discende l'interrogativo: «Ist es nicht möglich, daß sich Irenäus hier konkret mit dem Anspruch der Ptolemäus-Schüler konfrontiert sieht, einen "echten", in der römischen Kirche geschätzten und allgemein akzeptierten Märtyrer als Lehrer vorweisen zu können?» (214). Wanke rimanda anche alla fondante trattazione del protomartire Stefano, in Ireneo, *AdvHaer* III,12,10 e III,12,13: è stato il primo autentico martire, perché restituito come primo vero testimone dell'autentica dottrina di Cristo, garante dell'"ortodossia" antidualistica, già antitetica alla falsa gnosi che pretende di opporre Cristo al Dio creatore e il NT all'AT; *Quoniam autem et apostoli et discipulos ipsorum sic docebant quemadmodum Ecclesia praedicat et sic docentes perfecti fuerunt, propter quod et evocabantur ad perfectum, Stephanus haec docens adhuc cum super terram esset [...] dixit: "Ecce uideo caelos apertos et Filium hominis ad dexteram adstantem Dei" [...]. Et haec dixit et lapidatus est, et sic perfectus doctrinam adimpleuit, per omnia martyrii magistrum imitans [...]. Sic erant perfecti qui unum et undem Deum [...] sciebant [...]. Qui ergo usque ad mortem tradiderunt animas propter Euangelium Christi, quomodo poterant secundum insitam opinionem hominibus loqui? Quod ipsum si fecissent, non paterentur; sed quoniam contraria his qui non adsentiebant ueritati praedicabant, ideo et passi sunt / «Gli apostoli e i loro discepoli insegnarono così come la chiesa predica; e insegnando così erano perfetti e per questo erano chiamati alla perfezione. E Stefano, dopo aver insegnato questo quando ancora era sulla terra [...] disse: "Ecco, vedo i cieli aperti e il Figlio dell'uomo che sta alla destra di Dio". Quando ebbe detto questo, fu lapidato e compì in tal modo l'insegnamento perfetto, imitando in tutto il maestro del martirio [...]. Così erano perfetti coloro che conoscevano un solo e medesimo Dio [...]. Dunque quelli che hanno dato la loro vita fino alla morte per il Vangelo di Cristo, come potevano parlare agli uomini secondo le opinioni che già avevano in sé? Se avessero fatto questo, non avrebbero patito; mentre invece hanno patito proprio perché predicavano il contrario a quelli che non obbedivano alla verità» (12,13). Conseguentemente, gli eretici non possono essere considerati autentici martiri, persino quando sono stati uccisi come cristiani: il loro errore dottrinale pregiudica l'autenticità della loro passione. Risulta evidente lo scandalo storico che Ireneo sta tortuosamente cercando di esorcizzare: esistono martiri valentiniani!**

³² Cfr. D. Wanke, *Irenäus und die Häretiker in Rom* cit., 210-216. Che *unus aut duo* (Ireneo, *AdvHaer* IV,33,9) si riferisca a martiri *valentiniani* è provato dal passo immediatamente precedente: infatti, in IV,33,7-8, è contrapposta alla falsa gnosi eretica la dottrina monoteistica, garantita dal dono della *dilectio* / «amore». Definita *agnitio vera* / «vera gnosi», questa è identificata con la *doctrina apostolorum*, custodita dall'ermeneutica rigorosa e non arbitraria della chiesa, che conserva inalterato il deposito di fede e carità degli apostoli, diffuso in tutto il mondo e garantito dalla successione episcopale. Ireneo sta qui evidentemente polemizzando contro la teoria valentiniana dell'esoterica *διδασκαλία* gnostica dualistica, ricevuta tramite l'*ἀποστολική παράδοσις* per segreta *διαδοχή*, attestata anche in Tolomeo, *EpFl* 7,9.

³³ «Anche un altro, un terzo, presentandosi, fu giudicato e fu condannato» (Καὶ ἄλλος δὲ τρίτος ἐπελθὼν κολασθῆναι προσετιμήθη) (Giustino, *Apol* II 2,20).

che ai due martiri eretici sia stata concessa una certa *misericordia* e donata un' *adiectio* (ma la misericordiosa aggiunta potrebbe mai essere stata il perdono *in extremis* concesso loro da Dio?), dall'altra deve comunque impegnarsi a provare l'insufficienza della loro testimonianza nel sangue, in quanto dottrinalmente eretica, quindi sostenuta *im/pure*.

Costretto in un drammatico dilemma, Ireneo non può che scegliere la via d'uscita tendenziosa della minimizzazione, insistendo sull'attestata relativizzazione valentiniana del martirio rispetto alla loro superiore *sententia* gnostica e connettendola alla loro perversa cristologia divisiva³⁴: come l'impassibile Salvatore celeste valentiniano abbandona l'umano *Christus patiens*, separandosi dalla sua componente ilico-psichica³⁵, così l'antro-

³⁴ Sulla complessa valutazione valentiniana del martirio, cfr. il lungo frammento di Eracleone, riportato da Clemente, *Strom* IV,9,71,1-72,4, ove vengono distinti due tipi di confessione: a) «la confessione a voce [che] si fa davanti alle autorità (ἡ μὲν οὖν ἐν φωνῇ ὁμολογία καὶ ἐπὶ τῶν ἐξουσιῶν γίνεται) [...]». È questa con la voce la confessione non universale, ma parziale (ἔστιν ἡ διὰ τῆς φωνῆς ὁμολογία οὐ καθολικὴ, ἀλλὰ μερικὴ)», perché in sé insufficiente a testimoniare l'autentica perfezione spirituale del cristiano, tant'è «anche gli ipocriti possono confessare in questo modo (δύναται δὲ ταύτην τὴν ὁμολογίαν καὶ οἱ ὑποκριταὶ ὁμολογεῖν)»; b) «cattolica, invece, è quella di cui parla [Cristo], quella che si fa nelle opere e nelle azioni corrispondenti alla fede in Lui (καθολικὴ δὲ ἦν νῦν λέγει [Cristo: cfr. *Lc* 12,8-9], ἡ ἐν ἔργοις καὶ πράξεσι καταλήγουσι τῆς εἰς αὐτὸν πίστεως)». Segue a questa confessione anche quella particolare davanti alle autorità, se necessario e se la ragione incita a farlo (ἔπεται δὲ ταύτῃ τῇ ὁμολογίᾳ, καὶ ἡ μερικὴ ἢ ἐπὶ τῶν ἐξουσιῶν, ἐὰν δέη καὶ ὁ λόγος αἰρῆ). Questi infatti confesserà anche con la voce, ma quando avrà già rettamente confessato con la condotta di vita (ὁμολογήσει γὰρ οὗτος καὶ τῇ φωνῇ, ὀρθῶς προομολογήσας πρότερον τῇ διαθέσει)». È del tutto evidente che l' *ὁμολογία* al cospetto delle autorità, che può anche portare al martirio, non è affatto negata o svalutata da Eracleone, ma subordinata a quella universale, che attiene all'intera esistenza del cristiano. La polemica ireneana, quindi quella tertulliana (cfr. Tertulliano, *Scorpiace* I,5; X,1-2; XV,6) contro il disprezzo valentiniano del martirio di sangue, hanno in buona parte negativamente influenzato la ricerca storiografica in relazione alla "testimonianza veritiera" valentiniana, come se unanime fosse stato il rifiuto del martirio di sangue a favore della testimonianza puramente interiore della gnosi, in sé già libera dal potere coercitivo delle potenze cosmiche e terrene, quindi sottratta alla necessità di una testimonianza esteriore, "terrena". Vittima di questo "pregiudizio" è il grande studio di A. Orbe, *Los primeros herejes ante la persecución = Estudios Valentinianos V*, Roma 1956, riassumibile in quest'affermazione riferita al frammento di Eracleone cit.: «El valentiniano desarrolla la tesis para desprestigiar el martirio cruento» (27); cfr. 26-33; in realtà, Eracleone non rifiuta, né tanto meno disprezza il martirio cruento, ma lo subordina a quello "spirituale". Non a caso, a differenza di Wanke, quando Orbe, che mai chiama in causa la tesi di Harnack sull'identificazione tra Tolomeo gnostico e l'omonimo martire romano, cita e analizza il decisivo passo di Ireneo, *AdvHaer* IV,33,9, in *Los primeros herejes ante la persecución* cit., 243-244, taglia nel testo il riferimento all'esistenza di uno o due martiri eretici (= valentiani), la cui testimonianza ireneana è, in maniera imbarazzata, confinata in una rapida notazione, alla quale non dedica nessun approfondimento: «S. Ireneo admite siquiera alguna excepción» (243, n. 6). Il documentato, eppure confessionalmente viziato bilancio di Orbe, riassumibile nell'espressione valentiniana *martyrium verum sententia/ γνώμη eorum*, si risolve nell'accusa antieretica (di pura ortodossia ireneana!) di vigliaccheria e di filosofica, quindi non cristiana assolutizzazione della propria natura intellettuale: cfr. il capitolo IX, «El verdadero martirio y confesión valentinianos», 242-262; e la «Conclusión», 263-271. «Por una singular paradoja toda la teoría valentiniana del martirio, tan desdénosa para la confesión oral, se resuelve a la hora de la verdad en una teoría ingeniosa, cobarde, intelectual: en palabras» (271). Cfr. la più complessa valutazione del volume di C. Scholten, *Martyrium und Sophiamythos im Gnostizismus nach den Texten von Nag Hammadi*, Münster 1987; cfr. in part. 117-119 (ove viene interpretato con finezza Ireneo, *AdvHaer* IV,33,9); e 276-283, con un bilancio sulla valutazione ecclesiastica protocattolica del martirio gnostico. Non vi è qui spazio per occuparsi dell'originale, antifanatica interpretazione del martirio avanzata dal *Testimonium veritatis* (Nag Hammadi IX/3); cfr. K. Koshorke, *Die Polemik der Gnostiker gegen das Kirchliche Christentum*, Leiden 1978, in part. il cap. «Die Polemik von Testimonium Veritatis gegen die "Häresien" der Katholiken und Gnostiker», 91-174.

³⁵ Cfr. la *GrNot* tolomeana in Ireneo, *AdvHaer* I,7,2: «La parte del Salvatore, che era scesa su di lui [sul

pologia divisiva valentiniana parrebbe giustificare l'indifferenza dello spirituale nei confronti del destino del suo stesso ricettacolo umano mentre, controbatte Ireneo, l'individuo che crede nella redenzione patendo è dichiarato paradossalmente superiore e più buono dell'individuo che, impassibile, vola via integro fuori dal mondo³⁶. Polemicamente, allora, Ireneo insiste che Cristo ha salvato soltanto coloro che hanno creduto nella passione, nella morte e nella resurrezione dell'unico uomo-Dio, capaci quindi fino all'ultimo di *uestigia adsequi passionis Domini passibilis martyres facti*³⁷; e non coloro che hanno vaneggiato, con Tolomeo e i suoi discepoli, di una crocifissione pleromatica e della salvezza di un seme impassibile³⁸, ove, per simmetria, parrebbe implicito il riferimento all'esistenza di martiri valentiniani "non salvati", perché appunto eretici.

Al di sotto della condanna di un'antropologia divisiva, corrispondente a una cristologia dualistica, sarebbe quindi possibile intravedere il dato storico di un martirio valentiniano, da "esorcizzare" proprio perché restituito come perversa sequela del Salvatore apatico. Opponendo l'ortodosso *Christus patiens* all'impassibile Salvatore valentiniano, forse Ireneo svaluta lo stesso martirio di Tolomeo e Lucio, sottolineando negativamente

Cristo psichico] in forma di colomba, è rimasta impassibile (ἀπαθῆ): infatti non poteva patire quello che non poteva essere visto né dominato (οὐ γὰρ ἐνεδέχεται παθεῖν αὐτὸν ἀκράτητον καὶ ἄορατον ὑπάρχοντα); perciò, quando fu condotto a Pilato, gli fu tolto lo spirito di Cristo disceso su di lui (τὸ εἰς αὐτὸν κατατεθὲν πνεῦμα Χριστοῦ). Neppure il seme proveniente dalla Madre ha patito: infatti anche questo è impassibile (Ἀλλ' οὐδὲ τὸ ἀπὸ τῆς μητρὸς σπέρμα πεπονθένει λέγουσιν), essendo spirituale e invisibile anche al Demiurgo (ἀπαθὲς γὰρ καὶ αὐτὸ τὸ πνευματικόν, καὶ ἄορατον καὶ αὐτῷ τῷ δημιουργῷ)). Cfr. *ExcTh* 61,1-8; 62,1-2. In altri testi valentiniani, è sulla croce che il Salvatore celeste si separa dal Cristo uomo: «Dio mio, Dio mio, perché, Signore, mi hai abbandonato? Egli pronunciò queste parole sulla croce. Si separò, infatti, dal Luogo» (*Vangelo di Filippo* 72 = Nag Hammadi II,3,68, 26-28). Cfr. *ExcTh* 1,1-3. Per la confutazione della cristologia divisiva valentiniana cfr. Ireneo, *AdvHaer* III,11,3; III,12,2; III,16,9-17,4; III,18,5-6.

³⁶ Cfr. Ireneo, *AdvHaer* III,18,5: *Si quis autem quasi duorum existentium iudicium de eis faciat, inveniatur multo melior et patientior et vere bonus qui in vulneribus ipsis et plagis et reliquis quae in eum commiserunt beneficus est nec memor est in se commissae malitiae, eo qui avolavit nec ullam iniuriam neque obprobrium passus est/* «Se, ammettendo che ci siano due esseri, si stabilisse un confronto tra loro, si scoprirebbe che quello che, anche nelle ferite e nelle piaghe e negli altri oltraggi perpetrati contro di lui, è benefico e dimentico del male perpetrato contro di lui, è molto migliore, più paziente e veramente più buono di quello che se ne sarebbe volato via senza aver subito alcuna ingiustizia e alcun obprobrio» (III,18,5). Interpreto questo passo come riferito al tempo stesso a Cristo, ortodosso ed eretico, e al fedele, ortodosso ed eretico.

³⁷ Gli ortodossi si sforzano «di seguire le orme della passione del Signore, testimoni di colui che divenne passibile» (Ireneo, *AdvHaer* III,18,5).

³⁸ *Si ipse non erat passurus sed avolaret ab Iesu, quid et adhortabatur discipulos tollere crucem et sequi se, quam ipse non tollebat secundum ipsos sed relinquebat dispositionem passionis? Quoniam enim non de agnitione superioris Crucis dicit hoc [cfr. la GrNot tolemeana in 1,2,4 e 3,5], quemadmodum quidam audent exponere, sed de passione quam oportebat illum pati et ipsi discipuli eius futurum erat ut paterentur [...]. Sciebat igitur et eos qui persecutionem passuri essent, sciebat et eos qui flagellari et occidi haberent propter eum, et non de altera Cruce <loquebatur>, sed de passione quam passurus esset ipse prior, post deinde discipuli eius/* «Se non avesse dovuto patire, ma volare via da Gesù, perché avrebbe esortato i discepoli a prendere la croce e a seguirlo, se, come pensavano loro, egli non la prendeva, ma abbandonava l'economia della passione? Poiché non dice questo della conoscenza di una Croce superiore, come alcuni osano spiegare, ma della passione che doveva subire egli stesso e dovevano subire anche i discepoli [...]. Conosceva dunque coloro che avrebbero subito la persecuzione e coloro che dovevano essere flagellati e uccisi per lui e non parlava di un'altra Croce, ma della passione, che avrebbe subito lui per primo e poi, in seguito, i suoi discepoli» (Ireneo, *AdvHaer* III,18,5).

l'impassibilità del seme spirituale gnostico, capace di volare via del tutto *apatico*, come il suo Salvatore al momento della passione? Comunque, la tortuosa strategia ireneana pare costringere al riconoscimento di un dato storico: accettando la sua insistenza sulla generale elusione valentiniana del martirio, dovendo riconoscere l'eccezione clamorosa, quindi innegabile, di *unus aut duo* prestigiosissimi martiri valentiniani, Tolomeo e il suo discepolo Lucio rimangono gli unici "indiziati" ad aver subito il martirio di sangue, non avendo la tradizione attestato alcun altro nome di martire gnostico. E forse proprio questi due martiri aveva lodato un autore ortodosso attivo a Roma: l'eresiologo e martire Giustino, la cui testimonianza – evidentemente espressiva di una condivisa memoria romana dei due martiri – non poteva essere ignorata da Ireneo!

3. *Giustino e Tolomeo: la fluidità ideologica delle "filosofie cristiane" a Roma*

Eppure, come Harnack aveva già segnalato³⁹, un'obiezione di fondo alla sua ipotesi dell'identità tra i due Tolomeo può essere portata, proprio constatando l'atteggiamento deferente e ammirato di Giustino nei confronti del maestro/filosofo martire, definito «amante della verità, non ingannatore o falso nella sua intelligenza [...] vero cristiano (φιλαλήθη [...] οὐκ ἀπατηλὸν οὐδὲ ψευδολόγον [...] ἀληθινὸς Χριστιανός)» (*Apol II* 2,11 e 14). Lo stesso Giustino tende a presentarsi se non come diretto discepolo, quanto meno come erede "spirituale" di Tolomeo: autentico filosofo, cristiano seguace del Logos autentico, già pronto al martirio⁴⁰! L'eresiologo Giustino, che nel *Dialogo con Trifone* definisce eretici i valentiniani, come avrebbe mai potuto lodare come grande maestro e uomo di assoluta virtù un eretico? Ne dovrebbe conseguire che il martire e lo gnostico non possano essere la stessa persona. D'altra parte, lo stesso Harnack fornisce alcune importanti indicazioni capaci di rispondere a quest'obiezione, insistendo sul rapporto niente affatto ostile di Tolomeo nei confronti della grande chiesa, all'interno della quale i valentiniani cercavano la loro collocazione religiosa (seppure intimamente trascesa dalla loro identità "soprannaturale"), quindi sull'impegnata polemica tolomeana contro il marcionismo, persino sull'autonomia storica di Tolomeo rispetto al maestro Valentino, sicché non è escluso che durante la sua vita egli non si presentasse e non fosse comunemente recepito come un valentiniano⁴¹. Inoltre, è da ricordare l'attestata volontà valentiniana (forse ancora efficace ai tempi della redazione di *Apol II*) di nascondere o ripiegare il proprio dualismo teologico

³⁹ «Gegen die Identifizierung scheint daher nur angeführt werden zu können, daß Justin einen häretischen Lehrer entweder nicht erwähnt oder als solchen gekennzeichnet hätte» (Harnack, *Analecta* cit., 4).

⁴⁰ Cfr. Giustino, *Apol II* 8 (= 3), 1-7.

⁴¹ «Allein, obgleich Justin (s. den *Dialog*) die Valentinianer gekannt und als böse Ketzler beurteilt hat, scheint es mir doch sehr wohl möglich, daß er hier den gnostischen Lehrer meint; denn 1) ist darauf hinzuweisen, daß Ptolemäus nach dem Briefe an die Flora kein ganz unfreundliches Verhältnis zur großen Kirche gehabt hat, 2) bezeichnen ihn zwar Irenäus, Tertullian und Hippolyth als Jünger Valentins, allein augenscheinlich war er – was übrigens ausdrücklich bezeugt wird – ein sehr selbständiger Schüler; wir wissen daher gar nicht, ob er sich selbst einen Valentinianer genannt hat und ob er bei seinen Lebzeiten so beurteilt worden ist; die große Kirche kann in der Mitte des 2. Jahrhunderts ihn wenig gekannt, sie kann ihn auch ertragen haben; in jener Zeit – man vgl. was Irenäus von Cerdo erzählt – wurde in den Gemeinden an wissenschaftliche Lehrer und an "διδασκαλεία" nicht immer ein strenger Maßstab gelegt, 3) die Worte, in

all'interno di una mimetica interpretazione allegorica (quindi in profondità sdoppiata) del monoteismo condiviso con la grande chiesa⁴². In effetti, è criticamente avvertito riconoscere la realtà ancora fluida del polimorfo cristianesimo romano della metà del II secolo, quindi i confini ancora assai labili tra eresia e ortodossia⁴³, tra libere reinterpretazioni filosofiche del *kerygma* e diverse, progressive esigenze di definire dogmaticamente la propria identità ecclesiale; confini attraverso i quali Giustino ancora oscilla⁴⁴ e che forse soltanto a partire dall'opera di Ireneo sono stati, se non compiutamente stabiliti, comunque tracciati, soprattutto attraverso una campagna martellante di riconduzione del raffinatissimo, sfuggente pensiero e della proteiforme comunità tolemei al magistero arcieretico di Valentino, denunciato come di fatto affine rispetto a quello più evidentemente scandaloso di Marcione, malgrado i "distinguo" di Tolomeo.

Il marcionismo, che era venuto costituendosi come chiesa separata aspramente critica nei confronti della "grande chiesa" nascente, prospettava una teologia rigidamente e apertamente dualista (così come quella carpocraziana), fondata su un'interpretazione letteralistica della Scrittura, quindi sull'antitesi tra Antico e Nuovo Testamento, impedendo

denen Justin von Ptolemäus berichtet, sind – doch täusche ich mich vielleicht – der Annahme günstig, daß die beiden Männer sich nicht nahe gestanden haben» (Harnack, *Analecta* cit., 4-5).

⁴² Il doppio livello della strategia proselitistica dei valentiniani è denunciato con grande chiarezza da Ireneo, *AdvHaer* III, 15,2, che stigmatizza il *fictorum et prave seducentium et hypocritarum molimen* [...]. *Hi [qui a Valentino sunt] enim ad multitudinem propter eos qui sunt ab Ecclesia, quos communes et ecclesiasticos ipsi dicunt, inferunt sermones, per quos capiunt simpliciores et illiciunt eos, simulantes nostrum tractatum, uti saepius audiant; qui etiam queruntur de nobis quod, cum similia nobis cum sentiant, sine causa absteineamus nos a communicatione eorum, et cum eadem dicant et eandem habeant doctrinam, uocemus illos haereticos. Et cum deiecerint aliquos a fide per quaestiones quae fiunt ab eis et non contradicentes auditores suos fecerint, his separatim inenarrabile Plenitudinis suae enarrant mysterium/* «la trovata di uomini falsi, che ingannano perversamente e sono ipocriti [...]. Costoro, per catturare quelli che appartengono alla Chiesa – quelli che chiamano comuni ed ecclesiastici – presentano alla folla i loro discorsi, con i quali raggiungono i semplici e li adescano, contraffacendo la nostra predicazione affinché li ascoltino più spesso. E si lamentano di noi, perché – dicono – ci asteniamo senza motivo dalla comunione con loro, sebbene abbiano i nostri stessi sentimenti, e li chiamiamo eretici, sebbene dicano le stesse cose ed abbiano la stessa dottrina. Ma quando con le loro questioni sono riusciti ad allontanare alcuni dalla fede e a far sì che gli uditori non li contraddicano, allora privatamente spiegano loro l'ineffabile mistero del Pleroma».

⁴³ Cfr. Lüdemann, *Zur Geschichte des ältesten Christentums in Rom* cit., 89-97. In particolare, sul carattere ancora aperto e filosoficamente dialogico della prospettiva "ortodossa" di Giustino, cfr. R. Lyman, *Hellenism and Heresy*, *Journal of Early Christian Studies* 11, 2003, 209-222: «Justin's Christian theology of the universal Logos thus demonstrates infinite possibilities for the assimilation and distinction of divergent traditions in second-century Hellenism [...]. Justin's "orthodox" Christianity encouraged distinction, discernment, and exegesis of varied cultural texts as part of the teaching and recovery of the ancient universal truth of the one Logos» (218-219). «That Justin did not mention Valentinus [and his followers] among the heresies he lists in his *Apology* but does so a few years later in the *Dialogue* also invites further consideration [...]. It is possible then that the parting of the ways with the Valentinians is first seen here between two philosophically inclined teachers» (Behr, *Irenaeus of Lyons: Identifying Christianity* cit., 43). Sulla dialettica genetica tra eresia e ortodossia nel cristianesimo delle origini, rimando a G. Lettieri, *L'eresia originaria e le sue alterazioni. I. La matrice giudaico-apocalittica dell'eresia di Gesù*, B@belonline 4, 2018, 26-78; Id., *L'eresia originaria e le sue alterazioni. II. Definizione giovannea e dispositivo dialettico di un'idea cristiana*, in B@belonline 5, 2019, 339-378.

⁴⁴ «Valentinus, Ptolemy, and Justin were apparently all accepted as faithful members of the congregation in Rome, at approximately the same time» (B.D. Ehrman, *The Orthodox Corruption of Scripture. The Effect of Early Christological Controversies on the Text of the New Testament*, New York 1993, 10).

qualsiasi possibilità di conciliazione con la fede e le prassi protocattoliche romane, per di più ancora condizionate da prospettive giudeo-cristiane. Tolomeo, invece, aveva elaborato un'ontologia platonizzante e allegorizzante, che, mediando le antitesi apocalittiche, quindi paoline (e giovanee) vecchio/nuovo, cosmico/“straniero”, ilico-psichico/“spirituale”, terreno/celeste, radicalizzate da Marcione tramite il suo diteismo antitetico, le ritrattava, sprofondandole nell'immateriale profondità della trascendenza e nella cifra sfuggente di un mito segreto, comunque dialettico e progressivo. Certo, seppure mediato, il dualismo teologico permaneva, ma era appunto attenuato facendo dell'inferiore (il Demiurgo) l'immagine anagogica, seppure di altra natura, del superiore (il Padre buono), come risulta con tutta evidenza dall'intenzionalmente equivoca *EpFl*, che prospetta la gnosi spirituale come sprofondamento mistico nell'abissale vertice spirituale di un sistema religioso appunto dialettico, che ricomprende la rivelazione cattolica di Cristo Salvatore come introduzione necessaria (seppure psichica, quindi non sufficiente) alla verità gnostica del Logos trascendente⁴⁵. La gnosi valentiniana articola concettualmente quello che nella formula di fede è ricapitolato, ambiguamente contratto, quindi condiviso con la professione comune cattolica⁴⁶. E come questo vale per il Cristo, ontologicamente distinto in un redentore celeste e nell'uomo psichico, così questo vale – come vedremo in riferimento all'*EpFl* – per il rapporto tra l'Unigenito/Logos e il Demiurgo. Insomma, considerandosi come il “frutto” spirituale, perfetto, mistico della comunità cattolica, il tolomeismo la riconosceva come suo naturale “luogo” di appartenenza religiosa, prospettando un dualismo teologico a sfondo monistico troppo raffinato e proteiforme per essere facilmente messo a fuoco e quindi condannato da un potere episcopale ancora del tutto precario e teologicamente arretrato. Torno a sottolineare l'esplicita condanna di Ireneo nei confronti della *doppia* predicazione valentiniana, equivoca e sofistica perché annunciava agli psichici il Demiurgo come vero Dio – che però segretamente gli gnostici squalificavano come «Frutto della defezione (*labis fructus*)»⁴⁷ e soltanto agli spirituali il mistero ineffabile del Padre innominabile, pretendendo che lo stesso *kerygma* apostolico fosse ambiguo, progressivo e allegorico⁴⁸.

⁴⁵ Sull'ontologia allegorica dualistica di Tolomeo, cfr. Lettieri, *Tolomeo e Origene* cit.

⁴⁶ *Lingua quidem unum Christum Iesum confitentis, diuisi uero sententia – etenim haec est ipsorum regula, ut alterum quidem Christum fuisse dicant qui ab Unigenito ad correctionem Plenitudinis praemissus est, alterum vero Saluatorem esse in glorificationem Patris emissum, alterum vero ex dispositione quem et passum, dicunt, recurrente in Pleroma Saluatore qui Christum portabat/* «Confessano sì con la lingua un solo Cristo, ma lo dividono con il pensiero. Questa è infatti la loro regola: essi affermano che altro è Cristo che fu emesso dall'Unigenito per riassetare il pleroma, altro il Salvatore emesso per la glorificazione del Padre e altro quello dipendente dall'Economia, che patì – dicono – mentre risaliva nel pleroma il Salvatore che portava il Cristo» (Ireneo, *AdvHaer* III,16,1). Cfr. Tertulliano, *Adversus Valentinianos* 1,4: *Si bona fide quaeras, concreto vultu, suspenso supercilio “altum est” aiunt. Si subtiliter temptes, per ambiguitates bilingues communem fidem affirmant/* «Se tu li interrogassi in buona fede, essi con volto aggrondato, con le sopracciglia sollevate, ti risponderebbero: “È qualcosa di profondo”. Se tu li tentassi con le sottigliezze, essi ti dichiarerebbero per mezzo di ambiguità che si adattano sia al nostro che al loro linguaggio, che la loro fede è la nostra».

⁴⁷ Cfr. Ireneo, *AdvHaer* I,17,2; I,19,2; II,3,2; II,4,3; II,9,2; II,19,9; II,28,4; III,5,1; III,10,1; III,25,5; IV,33,3; IV,36,2.

⁴⁸ Ireneo condanna come ipocrita la teoria valentiniana della rivelazione progressiva e dell'adattamento pedagogico alle nature degli interlocutori: *Hi qui sunt vanissimi sophistae quoniam apostoli cum hypocrisi*

Ireneo, pertanto, richiama la sede romana a una tradizionale dottrina antidualistica (fedele alla scaturigine giudaica del vangelo), quindi al suo dovere “ortodosso” che le impone di amputare il “grigio”, mimetico tumore valentiniano dalla luminosa dottrina e dalla comunità d’amore della chiesa apostolica⁴⁹, per ricacciarlo nella tenebra dell’eresia dualistica⁵⁰, mentre la chiesa più importante della cristianità lo aveva tollerato nel suo corpo vivente troppo a lungo, ingenuamente, imprudentemente.

Certo, un dato storico clamoroso risulta evidente: per quanto ci risulta, mai Giustino ha polemizzato contro Tolomeo, che pure negli stessi anni era attivo a Roma come altro maestro di filosofia cristiana, che all’apologista non poteva certo essere ignoto. Tanto più se proprio Tolomeo era stato capace di originare una scuola vivacissima e creativa, per questo considerato da Ireneo come l’eretico più pericoloso attivo a Roma a metà del II secolo. Come si spiega, allora, la distrazione di Giustino? Effettivamente, i valentiniani sono indicati come eretici in un unico passo del più tardo *Dialogo con Trifone*, comunque all’interno di un elenco del tutto generico e soprattutto senza che si faccia il minimo riferimento alla natura del loro errore teologico⁵¹. Ricordo come in *Apol I* 26,8, Giustino rinvii

fecerunt doctrinam secundum audientium capacitatem et responsonem secundum interrogantium suspiciones [...] et putantibus Demiurgum solum esse Deum, hunc adnuntiasse; his vero qui innominabilem Patrem capiunt, per parabolas et aenigmata inenarrabile <narrabile> fecisse mysterium, uti non quemadmodum habet ipsa veritas, sed et in hypocrisi et quemadmodum capiebat unusquisque Dominum et apostolos edidisse magisterium! «Questi sciocchissimi sofisti affermano che gli apostoli composero, con finzione, il loro insegnamento secondo le idee preconcepite di coloro che li interrogavano [...] a chi pensava che il Demiurgo è l’unico Dio annunciavano questo; a chi comprendeva il Padre innominabile dissero con parabole ed enigma il mistero ineffabile, così che non secondo la Verità come è in se stessa, ma in finzione e come ciascuno poteva comprendere, il Signore e gli Apostoli composero l’insegnamento» (Ireneo, *AdvHaer* III,5,1); cfr. III,17,4.

⁴⁹ Cfr. Ireneo, *AdvHaer* I, *Praefatio*, 2: *Et quantum nobis virtutis adest, sententiam ipsorum qui nunc aliud docent, dico autem eorum qui sunt circa Ptolomaeum, quae est velut flosculum Valentini scholae, compendiose et manifeste ostendemus [...] dilectione autem nos adhortante et tibi et omnibus qui sunt tecum manifestare quae usque adhuc erant absconsae, iam autem secundum gratiam Dei in manifestum venerunt doctrinae ipsae* «Per quanto ci sarà possibile, esporremo succintamente e chiaramente il pensiero di quelli che ora insegnano diversamente, voglio dire dei discepoli di Tolomeo, che sono la fioritura dei discepoli di Valentino [...]. L’amore ci esorta a manifestare a te e a tutti quelli che sono con te le dottrine che finora sono rimaste nascoste, ma ormai per grazia di Dio sono venute alla luce». Non è ovviamente un caso che la complessa e lunga *GrNot* tolomeana apra l’opera come paradigmatico esempio di perversione eretica.

⁵⁰ Del tutto consapevole della distinzione tra il dualismo manifesto di Marcione e quello distorto e ambiguo dei valentiniani è Ireneo, che si sforza di ricongiungerli in una condanna senza appello: *Qui ergo blasphemant Demiurgum – vel ipsis verbis et manifeste quemadmodum qui a Marcione sunt, vel secundum eversionem sententiae quemadmodum qui a Valentino sunt et omnes qui falso dicuntur esse Gnostici –, organa Satanae ab omnibus Deum colentibus cognoscantur esse, per quos Satanas nunc et non ante ausus est maledicere Deo, qui ignem aeternum praeeparavit omni apostasiae!* «Dunque quelli che bestemmano il Demiurgo – o con precise affermazioni e chiaramente, come i discepoli di Marcione, o con ragionamenti astrusi, come i discepoli di Valentino e tutti i sedicenti gnostici – siano riconosciuti da tutti quelli che onorano Dio come gli strumenti di Satana, per mezzo dei quali Satana, ora e non prima, ha cominciato a maledire Dio che ha preparato il fuoco eterno a tutta l’apostasia» (Ireneo, *AdvHaer* V,26,2).

⁵¹ Cfr. Giustino, *Dialogo con Trifone* 35,6, ove, all’interno di un elenco di eresie dualistiche nominate a partire dal loro capostipite, con «marcioniti, basilidiani, saturniliani» si parla del tutto genericamente di eretici «valentiniani (οὐ ἀλεντιανοί)», senza alcun riferimento a Tolomeo, quindi senza il minimo approfondimento dottrinale specifico alla teologia pleromatica, al mito di *Sophia*, alle dottrine delle creature. La condanna del valentinismo risulta, insomma, del tutto estrinseca e nominale, di fatto “cieca”.

al *Trattato contro tutte le eresie* (*Σύνταγμα κατὰ πασῶν τῶν γεγεννημένων αἱρέσεων*), dopo aver fatto dettagliato riferimento soltanto a Simon Mago, Menandro e Marcione⁵², senza che all'eresia valentiniana sia dedicato il minimo cenno⁵³. A questo schema corrisponde forse la genealogia dell'eresia proposta da Ireneo, *AdvHaer* I,23-31, ove Valentino e i valentiniani sono presentati come l'ultimo frutto di un'articolata tradizione eretica; ebbene, quello che colpisce è che il valentinismo, pure indicato come culmine ricapitolativo della perversione eretica, è restituito da Ireneo come *composita vulpicula*/ «subdola volpe» (I,31,4), che *per la prima volta* la sua opera è riuscita a stanare, manifestare, denunciare apertamente, perché sia «uccisa»⁵⁴. Ritengo pertanto molto probabile che il vescovo di Lione abbia prima riassunto e integrato il *Σύνταγμα* di Giustino, nel quale era assente qualsiasi polemica antivalentiniana⁵⁵, inserendo infine la novità della documentazione e

⁵² Per un rilevante *excursus* antimarcionita, cfr. *Apol* I 58,1-3; Harnack, *Marcion* cit., 10*, rilancia l'ipotesi dell'esistenza di due distinte opere antieretiche di Giustino – un *Syntagma contro Marcione* e un *Syntagma contro tutte le eresie*, che avrebbe quindi potuto contenere un aggiornamento antivalentiniano –, che era già stata avanzata da Girolamo e Fozio, per essere poi ripresa da Hingefeld e Loofs. Contro di essa, condivido le obiezioni di Norelli, *Marcione e la costruzione dell'eresia* cit., 365-368; 386; se comunque Norelli dimostra convincentemente come il rifiuto del Dio creatore rappresenti «l'essenza dell'eresia» secondo Giustino (cfr. 377-379; 382), sicché Marcione incarna per lui il paradigma demoniaco dell'empietà «anticristiana», d'altra parte egli non si interroga sul perché *mai*, almeno nei testi superstiti, il martire verifichi la sua nozione di eresia nei confronti dei valentiniani e della loro dottrina del Demiurgo come dio inferiore e manchevole. Cfr., in tal senso, E. Norelli, *Il problema delle fonti ecclesiastiche di Ireneo: alcune considerazioni e un esempio*, in E. Cattaneo, L. Longobardo (a cura di), *Consonantia salutis. Studi su Ireneo di Lione*, Trapani 2005, 25-60, in part. 52-60, ove, ricostruendo la profonda influenza dell'unico *Syntagma* di Giustino su Ireneo, se ne evidenziano i prestiti antimarcioniti, ma appunto nulla può essere riferito di prestiti antivalentiniani.

⁵³ Cfr. Grant, *A Woman of Rome* cit., 469: «It might be noted that in Justin's *Apologies* Valentinians are not called heretics. They are so treated only in his *Dialogue*, written perhaps about 160». Cfr. Lüdemann, *Zur Geschichte des ältesten Christentums in Rom* cit., 86-97; anche Lampe, *From Paul to Valentinus* cit., afferma la natura tardiva della polemica antivalentiniana di Giustino, attestata soltanto dal *Dial*, comunque non precocemente condivisa dalla comunità romana: «[...] his later anti-Valentinian position in the *Dialogue* [...]. Valentinus' teaching was unchallenged in Rome [...]. Communion with the Valentinians generally continued longer than that with the Marcionites. Irenaeus (3.15.2) attests that as late as the 180s Valentinians often held lectures before orthodox Christians [...]. Not only did the Valentinians seek fellowship with the other Christians but it also was offered to them in Rome well into the time of Victor. The circle gathered around Justin constituted the sole exception to this – and this was only in the later phase of Justin's group» (390-391).

⁵⁴ *Quapropter conati sumus nos universum male compositae vulpiculae huius corpusculum in medium producere et aperte facere manifestum: iam enim non multis opus erit sermonibus ad evertendum doctrinam ipsorum manifestam omnibus factam. Quemadmodum bestiae alicuius in silva absconditae et inde impetum facientis et multos vastantis, qui segregat et denudat silvam et ad visionem perduxit ipsam feram iam non elaboravit ad capiendam, videntes quoniam ea fera fera est – ipsis enim adest videre et cavere impetus eius et iaculari undique et vulnerare et interficere vastatricem illam bestiam, sic et nobis, cum in manifestum redegerimus eorum abscondita et apud se tacita mysteria, iam non erit necessarium multis destruere eorum sententiam/ «Perciò abbiamo tentato di mostrare l'informe e misero corpo di questa subdola volpe, rendendolo manifesto. Infatti non ci sarà più bisogno di molti discorsi per demolire la loro dottrina, una volta resa manifesta a tutti. Quando una belva si nasconde in un bosco e di qui assalta e devasta, se si taglia e si sfronda la selva e si fa apparire la belva stessa, non si deve più faticare per catturarla, perché si vede che quella belva è una belva: si può scorderla, ci si può guardare dai suoi assalti, si può prenderla di mira da ogni parte, ferirla e ucciderla. Così anche noi, messi in luce i loro misteri occulti e segreti, non avremo più bisogno di demolire il loro sistema con molte argomentazioni» (Ireneo, *AdvHaer* I,31,4).*

⁵⁵ Cfr., in tal senso, Lüdemann, *Zur Geschichte des ältesten Christentums in Rom* cit., 88. Considero pertanto infondato il giudizio di G. Quispel, *Valentinian Gnosis and the Apocryphon of John*, in B. Layton

confutazione del valentinismo (a sua volta culminante nel tolomeismo, logicamente ancora più esterno rispetto al *Σύνταγμα* di Giustino) come *suo* fondamentale, urgentissimo completamento e coronamento. Pertanto, la notizia di Tertulliano, che arruola Giustino con il suo *Σύνταγμα* tra i suoi predecessori antivalentiniani, suscita forti perplessità, a meno che qui egli, contrapponendo una vera e propria *traditio* eresiologica (Giustino, Milziade, Ireneo *omnium doctrinarum curiosissimus explorator*, Proculo)⁵⁶ a quella eretica, non abbia voluto indicare nel martire filosofo soltanto il primo autore “cattolico” ad avere scritto contro le eresie, in particolare contro quelle dualistiche (Marcione), fatte derivare dal famigerato Simon Mago⁵⁷.

L’acuta discrasia tra tolleranza del valentinismo e del tolomeismo in Giustino, nonché nel cristianesimo romano pre-ireneano e violenta polemica eresiologica di Ireneo risulta evidente non soltanto dalla notizia tertulliana relativa all’intima relazione di Valentino con la chiesa romana, che l’avrebbe portato alla soglia dell’episcopato⁵⁸, ma anche da un’importantissima dichiarazione di Ireneo, che sottolinea il netto scarto “epistemologico” e disciplinare che la sua opera segna nei confronti della lotta cattolica, in particolare romana, contro l’eresia:

*Eum autem qui velit eos convertere oportet diligenter scire regulas sive argumenta ipsorum. Nec enim possibile est alicui curare quosdam male habentes, qui ignorat passionem eorum qui male valent. Quapropter hi qui ante nos fuerunt, et quidem multo nobis meliores, non tamen satis potuerunt contradicere his qui sunt a Valentino, qui ignorabant regulam ipsorum, quam nos cum omni diligentia in primo libro tibi tradidimus, in quo et ostendimus doctrinam eorum recapitulationem esse omnium haeticorum*⁵⁹.

(ed.), *The Rediscovery of Gnosticism*, Leiden 1980, I, 118-132, quindi in *Gnostica, Judaica, Catholica. Collected Essays of Gilles Quispel*, Leiden 2008, 365-380, in part. 370, che fa dipendere la documentazione di Ireneo su Valentino dal *Syntagma* eresiologico di Giustino. Si noti come anche Ireneo, *AdvHaer* IV,6,2, all’interno di un passo polemico nei confronti del dualismo marcionita e del dualismo valentiniano, citi con favore un passo antimarcionita da un’opera ormai perduta di Giustino, senza poterne allegare un passo apertamente valentiniano.

⁵⁶ Cfr. Tertulliano, *AdvVal* 5,1.

⁵⁷ *Simon Samaritanus ex quo universae haereses substiterunt* (Ireneo, *AdvHaer* I,23,21). Per una lettura decostruttiva del mito eresiologico delle origini simoniane dell’eresia gnostica cfr. G. Lettieri, *Simone mago di Samaria ed Elena prostituta di Tiro. Demonizzazione apocalittica del messia rivale e genealogia della gnosi eretica alle origini del cristianesimo*, di prossima pubblicazione.

⁵⁸ Cfr. Tertulliano, *Adversus Valentinianos* 4,1. Cfr. Marksches, *Valentinus gnosticus?* cit., 302-311; E. Thomassen, *Orthodoxy and Heresy in Second-Century Rome*, Harvard Theological Review 97, 2004, 241-256; *The Spiritual Seed* cit., 417-422; si noti l’intelligente notazione alle pagine 421-422: la notizia di Tertulliano relativa a un periodo di adesione di Valentino alla fede ortodossa, interpretata da Marksches come riconoscimento della sostanziale ortodossia di Valentino rispetto all’esito dualistico della tradizione valentiniana, dipenderebbe piuttosto dalla stupita constatazione da parte del dottore africano (che proietta la sua concezione di chiesa, ortodossia e tradizione apostolica su una realtà storica ancora fluida e dottrinalmente indeterminata) della mancanza di una condanna esplicita di Valentino a Roma.

⁵⁹ «Chi vuole convertirli deve conoscere esattamente i loro sistemi. Non si possono curare i malati se non si conosce la malattia di quelli che non sono sani. Per questo i nostri predecessori, sebbene molto superiori a noi, non potevano opporsi adeguatamente ai discepoli di Valentino: non conoscevano il loro sistema, che noi ti abbiamo presentato con molta precisione nel primo libro, nel quale appunto abbiamo dimostrato che la loro dottrina è la ricapitolazione di ogni eresia» (Ireneo, *AdvHaer* IV, *Prologus*, 2).

Ritengo del tutto ovvio che tra questi predecessori *multo nobis meliores*, eppure eresologicamente “distratti”, vada considerato, accanto ai vescovi romani, anche Giustino. In tal caso, il riferire anche al martire cattolico l’“accusa” di scarsa attenzione potrebbe essere l’effetto dello scandalo provato da Ireneo al cospetto dell’ambiguo comportamento dell’apologista nei confronti di Tolomeo, celebrato in *Apol II 2*, e della sua scuola, mai fatti oggetto di impegnata polemica eresologica, piuttosto che il riconoscimento dell’effettiva ignoranza in materia di Giustino, che dovrebbe avere ben conosciuto almeno l’attività essoterica del maestro valentiniano. D’altra parte, se la natura gnostica profonda dell’*EpFl* pare oggi sfuggire o sfocarsi allo sguardo di studiosi del calibro di Marksches, Norelli, Dunderberg, risulta tesi niente affatto implausibile sostenere che essa potesse risultare non del tutto evidente a Giustino, o più probabilmente potesse essere stata giudicata come soltanto filosoficamente congetturale, partecipe di quel primo esitante e comunque meritorio addentrarsi all’interno di speculazioni trinitarie; senza dimenticare che, comunque, Tolomeo era un alleato e forse un maestro nella confessione giovannea dell’assoluta divinità di Cristo, comunque ambigualmente riconosciuto come creatore del tutto nella stessa *EpFl*⁶⁰!

Vi è, infatti, una ragione più profonda che potrebbe spiegare – oltre al prestigio indubbio che il martirio di un grande maestro come Tolomeo veniva a conferire al valentinismo

Che Roma fosse il contesto privilegiato dell’ignoranza dell’errore valentiniano constatato e di fatto stigmatizzato da Ireneo è provato dalla netta, persino polemica presa di posizione che l’eresiologo assume contro Florino, antico allievo di Policarpo e condiscipolo di Ireneo, poi divenuto valentiniano e a cui Ireneo indirizza una sua lettera di accusa: cfr. Eusebio di Cesarea, V,20,1-7. Come testimonia ancora Eusebio di Cesarea, V,15, evidentemente le forti pressioni esercitate da Ireneo su “papa” Vittore, perché espellesse il valentiniano dalla comunione cattolica e impedisse la circolazione dei suoi scritti (Ireneo *Fragmenta Syriaca* XXVII. Cfr. Ireneo, *Fragmenta Syriaca* XXVIII, in W.W. Harvey (ed.), *Sancti Irenaei Libros Quinque Adversus Haereses*, Cambridge 1857, 457), ebbero successo, in quanto Florino e Blasto, contro il quale pure scrisse Ireneo, furono cacciati dalla chiesa romana; cfr. Lampe, *From Paul to Valentinus* cit., 389-390.

⁶⁰ Cfr. Tolomeo, *EpFl* 3,6, ove, in un passo intenzionalmente ambiguo, la creazione del mondo è attribuita sia al Salvatore (dove la citazione di Io 1,3), che al Demiurgo, che paiono quasi identificarsi (l’identificazione tra i due è sostenuta da Löhr e Marksches, ma non da Norelli e Thomassen). In realtà i soggetti teologici spirituale e psichico, quindi le causalità, rimangono nettamente distinti, come chiarisce limpidamente la *GrNot* di Ireneo *AdvHaer* 1,5,1-3: creando, il Demiurgo è inconsapevolmente mosso dalla sizigia Salvatore/*Sophia Achamoth*, che concepisce la creazione del mondo come immagine ontologicamente inferiore della trascendenza assoluta del pleroma. Cfr. *ExcTh* 45,3 e 47,1-2; Eracleone, *Frammento I*, in Origene, *Commento al vangelo di Giovanni* II,14,100 (su Io 1,3). Rilevantissima è un’altra testimonianza di Ireneo, *AdvHaer* III,11,2: *Secundum autem eos qui sunt a Valentino, iterum non per eum factus est [mundus], sed per Demiurgum. Hic enim operabatur similitudines tales fieri ad imitationem eorum quae sunt sursum, quemadmodum dicunt; Demiurgus autem perficiebat fabricationem conditionis*. In questo brano Ireneo ci restituisce una dottrina cosmologica dei discepoli di Valentino perfettamente corrispondente a quella che emerge da Tolomeo, *EpFl*, sia per quanto riguarda l’interpretazione sdoppiata del soggetto creativo (cfr. 3,6), sia per quanto riguarda il carattere ontologicamente allegorico della creazione psichico-ilica e della rivelazione veterotestamentaria, che il Demiurgo stabilisce rinviando alle realtà superiori, cioè ai misteri pleromatici (6,4): «Una parte [della Legge di Dio] è allegorica e viene trasferita e cambiata dal significato corporale a quello spirituale (ἀλληγορεῖται δὲ καὶ εἰς τὸ μετατεθὲν καὶ ἐναλλαγὴν ἀπὸ τοῦ σωματικοῦ ἐπὶ τὸ πνευματικόν), parte simbolica legiferata a immagine delle realtà superiori (τὸ συμβολικὸν τοῦτο <τὸ> κατ’ εἰκόνα τῶν διαφερόντων νενομοθετημένον)»; cfr. 5,1 e 5,8. Così come per il soggetto creatore, anche per il soggetto redentore (cfr. *EpFl* 7,9) i valentiniani prospettavano un’ambigua dialettica tra unità di fede e differenza di gnosi: rimando a quanto evidenziato *supra*, nota 46.

– la prossimità ammirata di Giustino nei confronti del valentiniano: comune appartenenza alla teologia del Logos e (esplicito in Tolomeo, implicito in Giustino) riconoscimento del *Vangelo di Giovanni* come scrittura ispirata, novità radicali per il contesto romano⁶¹, capaci di segnare una rottura netta con la tradizione romana dominante (come persino l'autore dell'*Elenchos* testimonierà nel III secolo inoltrato, con la sua polemica contro il vescovo Callisto), caratterizzata da un monarchianismo moderato, quindi da una sostanziale impermeabilità o comunque da un sospetto nei confronti del quarto vangelo e della cristologia del Logos, almeno a livello “episcopale”, dalla *Lettera di Clemente*, passando per il *Pastore di Erma* sino, appunto, ai pronunciamenti teologici di Callisto e persino a quelli di Dionigi romano. In particolare, tra la metà del II e l'inizio del III secolo, a Roma sono sostenitori di una cristologia del Logos soltanto alcuni eretici (i valentiniani), intellettuali marginali (Giustino, che pure pare secretare l'utilizzazione di *Giovanni*) o in transito verso l'eresia dualistica (Taziano), infine, esponenti settari (l'autore dell'*Elenchos*)⁶². D'altra parte, proprio la diffusione del IV vangelo nell'ambito di scuole filosofiche cristiane romane, connesse quantomeno da un sentimento di solidarietà nell'interpretazione della ricerca teologica come libera ἀρεσς capace di sfidare la pretesa di verità della filosofia greca, può contribuire a spiegare la diffidenza nei suoi confronti del magistero ecclesiale romano. Emblematico è il caso di Taziano: il suo *Diatessaron* assumeva *Giovanni* come chiave dei sinottici; per Baarda, Crawford e Zola, esso si apriva con *Gv* 1,1-5, la stessa sezione commentata da Tolomeo, per proseguire con altri frammenti del Prologo relativi

⁶¹ È quindi da contestualizzare all'interno della giudaizzante comunità romana, a lungo sospettosa nei confronti del IV vangelo, il celebre giudizio di Ireneo, *AdvHaer* III,11,7, quando si riferisce a *Hi qui a Valentino sunt, eo quod est secundum Iohannem plenissime utentes ad ostensionem coniugationum suarum*/ «I Valentiniani usano abbondantemente il *Vangelo secondo Giovanni* per accreditare le loro sizigie». Cfr. J.W. Pryor, *Justin Martyr and the Fourth Gospel*, The Second Century 9, 1992, 153-169; e l'aggiornata ricostruzione di E. Luhumbu Shodu, *La mémoire des origines chrétiennes selon Justin Martyr*, Fribourg 2008, 69-85, ove viene proposta una convincente rassegna di brani di Giustino che attesterebbero una dipendenza giovannea; alla pagina 85, comunque, si ipotizza che la conoscenza del IV vangelo da parte di Giustino, quindi la stessa discrezione nella sua utilizzazione, dipendessero (esclusivamente!) dalla sua polemica antivaleantiniana (che in realtà è dichiarata in un passo del *Dialogo*, ma in alcun modo attestata!): «L'Apologiste pouvait le connaître dans son combat contre ses adversaires [...]. Notons aussi qu'il a pu vouloir éviter de manifester du crédit envers une source que ses opposants gnostiques utilisaient». Non concordo neppure con la rapida trattazione dell'utilizzazione tolemeana del IV vangelo intrapresa da Ch.E. Hill, *The Johannine Corpus in the Early Church*, Oxford-New York 2004, 212-216; cfr. 292-293, e soprattutto il par. «The Myth of Gnostic Johannophilia», 466-468, ove l'interpretazione valentiniana di *Giovanni* viene restituita come secondaria e distorsiva rispetto a una preesistente, diffusa e sicura interpretazione ortodossa. La prospettiva di Hill mi pare essa stessa piuttosto mitizzante, soprattutto all'interno del contesto romano; Hill è comunque convincente nel dimostrare l'utilizzazione del IV vangelo da parte di Giustino: cfr. 316-351. Come indicazione del ruolo pionieristico della riflessione trinitaria valentiniana, in particolare dell'esegesi tolemeana del *Prologo* giovanneo, quindi della sua profonda influenza dialettica sullo stesso Origene, rimando, oltre ai magistrali contributi di Orbe e Simonetti, al più modesto contributo di G. Lettieri, *Il νοῦς mistico. Il superamento origeniano dello gnosticismo nel Commento a Giovanni*, in E. Prinziavalli (a cura di), *Il Commento a Giovanni di Origene: il testo e i suoi contesti*, Villa Verucchio 2005, 177-275.

⁶² In proposito, fondamentale rimane lo studio di M. Simonetti, *Il problema dell'unità di Dio a Roma da Clemente a Dionigi*, *Rivista di storia e letteratura religiosa* 22, 1986, 439-474, quindi in *Studi sulla cristologia del II e III secolo*, Roma 1993, 183-215, in part. 212-213.

all'incarnazione. Allievo dell'ortodosso Giustino, ma accusato prima da Ireneo⁶³, poi da Clemente⁶⁴ di essere divenuto seguace dell'eresia valentiniana, Taziano rimane poi il maggiore indiziato della fortuna del valentinismo in Siria, influente sullo stesso (antimarcionita!) Bardesane⁶⁵. Insomma, questa tradizione potentemente innovativa poteva, prima di Ireneo (erede del cristianesimo asiatico, per il quale *Giovanni* era fondamento identitario da decenni), ospitare oscillazioni significative, capaci di attraversare la linea di confine ancora mobile tra "ortodosso" ed "eretico", "protocattolico" e "valentiniano", ove Tolomeo comunque poteva effettivamente risultare un dualista moderato, antimarcionita (!), filocattolico, aperto al riconoscimento dell'AT come testo singolarmente profetico. Prima Harnack, poi Lüdemann hanno riconosciuto persino un'evidente influenza diretta di Tolomeo su Giustino, in particolare sulla questione strategica dell'interpretazione dell'AT⁶⁶.

Occorre, infine, tenere ben presente il genere letterario apologetico, che trova proprio nella denuncia dell'ingiusto martirio di Tolomeo il suo culmine esemplare⁶⁷: in un'opera rivolta agli imperatori, impegnata a presentare i cristiani come puri "filosofi", moralmente ineccepibili e ingiustamente perseguitati, avrebbe avuto senso avanzare "distinguo" dottrinali, insinuando l'accusa di eresia, quindi la non piena appartenenza alla comunità della grande chiesa, nei confronti dell'unico filosofo martire cristiano fino ad allora addi-

⁶³ Ireneo, *AdvHaer* I,28,1, descrive la caduta nell'eresia di Taziano, *Iustini auditor!* «discepolo di Giustino», dopo il martirio del suo maestro: *aeonas quosdam invisibiles similiter atque hi qui a Valentino sunt velut fabulam enarrans!* «inventò eoni invisibili, come i discepoli di Valentino». In III,23,8, Taziano è colui che *connexio quidem factus omnium haereticorum!* «è divenuto il punto di incontro di tutti gli eretici».

⁶⁴ «Taziano era uscito dalla scuola di Valentino (ὁ δ' ἐκ τῆς Οὐαλεντινίου ἐξεφοίτησε σχολῆς)» (Clemente Alessandrino, *Strom* III,13,92,1-2).

⁶⁵ Per il ruolo di Taziano come mediatore tra tradizioni valentiniane romane e tradizioni siriane, rimando ai rilevanti contributi di A. Camplani, *Traces de controverse religieuse dans la littérature syriaque des origines: peut-on parler d'une hérésiologie des "hérétiques"?*, in F. Ruani (éd.), *Les controverses religieuses en syriaque*, Paris 2016, 9-66, in part. 31-42; e *Le prologue de l'Évangile de Jean dans la littérature syriaque primitive: la réaction d'Aphraate à la lecture ontologisante du texte johannique*, in stampa.

⁶⁶ Cfr. A. von Harnack, *Über den privaten Gebrauch der Heiligen Schriften in der alten Kirche = Beiträge zur Einleitung in das Neue Testament - V*, Leipzig 1912, tr. ingl. *Bible Reading in the Early Church*, London-New York 1912, 134-135, nota 2, ove non solo egli ribadisce la sua tesi dell'identificazione del Tolomeo martire romano con il Tolomeo gnostico, ma se ne dichiara ancora più convinto, avendo rilevato la prossimità di alcune argomentazioni di Giustino rispetto a quelle dell'*EpFl*: «I am the more confirmed in my opinion since noticing how alike, in spite of all differences, is the attitude of both towards the Old Testament [...]. I believe that Justin learned from Ptolemy as did Origen from Heracleon». Cfr. Lüdemann, *Zur Geschichte des ältesten Christentums in Rom* cit., 108-110; e il documentato, seppure superficiale saggio di P. Standhartinger, *Ptolemaeus und Justin zur Autorität der Schrift*, in M. Lang (hsgb.), *Ein neues Geschlecht? Entwicklung des frühchristlichen Selbstbewusstseins*, Göttingen 2013, 122-149, tr. ingl. *Justin Martyr and Ptolemy on the Authority of Scripture*, academia.edu 9941939, 1-41.

⁶⁷ Da segnalare gli studi di Munier, che si è impegnato a provare la profonda unità dell'opera a partire dall'identificazione della sua rigorosa disposizione retorica; cfr. in part. Ch. Munier, *À propos des Apologies de Justin*, *Revue des Sciences Religieuses* 61/4, 1987, 177-186 e soprattutto *L'Apologie de saint Justin philosophe et martyr*, Fribourg 1994, in part. 152-156; *Introduction*, in Justin, *Apologie* cit., 9-119; infine *À propos d'un ouvrage récent sur l'Apologie de Justin*, in «*Revue des Sciences Religieuses*» 84/3, 2010, 401-413: dopo aver difeso la tesi della natura unitaria delle "due" *Apologie* di Giustino, Munier rileva il ruolo strategico del racconto del martirio di Tolomeo, interpretato come esemplare «narration», chiamata a presentare l'«*antikategoria* (la mise en accusation de l'accusation)» (407), sezione dell'orazione giudiziaria nella quale ci si dedicava a confutare le accuse degli avversari, denunciandone le nascoste, perverse motivazioni.

tabile⁶⁸? D'altra parte, la stessa inserzione di Tolomeo e Lucio all'interno del martirologio della chiesa cattolica romana (ove vengono celebrati il 19 ottobre)⁶⁹, che pure sembrerebbe contraddire la loro identità valentiniana, testimonia del ruolo storico rilevantisimo assunto da questi due martiri nelle vicende delle origini cristiane romane e questo grazie alla probante testimonianza di Giustino e alla sua recezione "ingenua" da parte di Eusebio. Sicché intelligentissima mi pare l'ipotesi di Langerbeck, rilanciata da Wanke⁷⁰, che spiega la trasmissione sino ad Epifanio della criptica, pseudocattolica e comunque antimarcionita *EpFl* come dovuta al suo inserimento all'interno di una memoria martirologica tolemeana, paradossalmente custodita dalla tradizione romana della grande chiesa.

4. La confessio fidei di Lucio: una formula martiriale valentiniana?

Occorre, finalmente, concentrarsi sulle parole di Lucio, stranamente mai fatte oggetto di indagine approfondita nel tentativo di verificare la tesi dell'identità tra lo gnostico e il martire Tolomeo, provando quindi che "Flora" e Lucio fossero condiscipoli del maestro valentiniano. Ricordo come Lucio protesti contro la condanna a morte di Tolomeo, denunciandola come priva di vera «causa (αἰτία)» (2,16) di imputazione: «avendo veduto che il giudizio era proprio fuori di ogni razionalità (ὁρῶν τὴν ἀλόγως οὕτως γενομένην κρίσιν)» (2,15), egli si rivela autentico seguace del vero Logos. Ebbene, sotto la sua *facies* genericamente cristiana, ritengo che la dichiarazione di Lucio celi un coerente e compatto nucleo valentiniano:

Ma quello confessa di riconoscere grazia/provare gratitudine (ὁ δὲ καὶ χάριν εἰδέναι ὠμολόγει), conoscendo di essere liberato da simili malvagi padroni (πονηρῶν δεσποτῶν τῶν τοιούτων ἀπηλλάχθαι γινώσκων) e di andare verso il Padre <buono> e Re dei cieli (πρὸς τὸν <ἀγαθὸν>⁷¹ πατέρα καὶ βασιλέα τῶν οὐρανῶν πορεύεσθαι)⁷².

⁶⁸ Nel contesto di un'opera apologetica presentata all'imperatore, «one does not wish to stress internal quarrels, especially when Ptolemaeus offered a suitable example of a high-profile Christian who had friends in high places and who had suffered an unjust but noble martyr's death» (Rasimus, *Ptolemaeus and the Valentinian Exegesis of John's Prologue* cit., 156). Cfr. Moll, *The Arch-Heretic Marcion* cit., 15-16.

⁶⁹ Segnalo il primo approdo moderno di questa tradizione agiografica: C. Baronio (ed.), *Martyrologium Romanum*, Roma 1586, Venezia 1587, 472, *Octobris 19*, ove ricorre la memoria «Ptolomaei & Lucij», con riferimento alla notizia di Giustino riportata da Eusebio, *HistEccl* IV,16 (*sic*). Sulla tradizione martirologica medievale (presupposta almeno parzialmente da Baronio), a cominciare dallo pseudo-geronimiano *Martyrologium* e da quello fondamentale di Beda, passando per il *Parvum Romanum*, arrivando ai martirologi di Floro di Lione, Rabano Mauro, Adone di Vienne e Usuardo, quindi sulla complessa attività editoriale dei bollandisti in proposito, cfr. H. Quentin, *Les martyrologes historiques du Moyen Age*, Paris 1908: in part. i riferimenti alla fortuna martirologica dei martiri Tolomeo e Lucio (290; 381; 606-608; 650-651).

⁷⁰ Cfr. Langerbeck, *Zur Auseinandersetzung* cit., 174; Wanke, *Irenäus und die Häretiker in Rom* cit., 208-209.

⁷¹ Recepisco, all'interno del testo di Giustino riportato dal *Parisinus*, una variante attestata da Eusebio, ove il Padre è definito ἀγαθός: cfr. Eusebio, *HistEccl* IV,17,13. Chiaramente, pur rischiando il circolo vizioso, è l'ipotesi dell'identità valentiniana di Tolomeo e Lucio che mi spinge a recepire l'aggettivo privilegiato dai valentiniani per definire il Dio Padre del pleroma e di Cristo.

⁷² Giustino, *Apol II* 2,19. Ho quindi modificato la traduzione di C. Burini, che scrive: «Ma quello dichiarava la sua gratitudine, sapendo di essere liberato da simili e malvagi padroni e di andare dal Padre e

L'ambigua affermazione di gratitudine di Lucio – il suo «confessare di essere grato/dichiararsi grato», espressione di fatto colloquiale⁷³ – è, letteralmente, un «confessare di provare/ri-conoscere grazia (χάριν εἰδέναι)⁷⁴», cioè la confessione della gratitudine per la fruizione di una grazia ricevuta e ri-conosciuta. Ebbene, questo non può essere interpretato come un generico “ringraziare”: l'espressione χάριν εἰδέναι è, infatti, l'oggetto altissimo, solenne della sua ὁμολογία. È necessario, prima di tutto, tenere presente la pregnanza del termine ὁμολογία nelle *Apologie* di Giustino – e nella stessa presentazione del martirio di Tolomeo! –⁷⁵, indicante la confessione solenne che conduce alla testimonianza con il sangue. Inoltre, trattandosi di una *confessio fidei* di un sodale/discepolo di un διδάσκαλος cristiano di filosofia condannato a morte, mi pare davvero improbabile che la costruzione della frase di Lucio fosse priva di una dimensione veritativa profonda; tanto più se si assume l'ipotesi che quest'ὁμολογία provenga da un discepolo del Tolomeo valentiniano: ipotesi riconosciuta, a partire da Harnack, dalla maggioranza degli studiosi, tutti però stranamente disattenti nei confronti del contenuto delle parole di Lucio. Ritengo, insomma, che il dichiararsi grato, che appare ironico se rivolto nei confronti del violento e cattivo potere romano che lo sta uccidendo, presupponga un significato più profondamente ambiguo, tipico dell'allusività valentiniana: esso confessa di possedere la conoscenza/gnosi di un'altra Causa, di un altro potere, che nascostamente opera per liberare immediatamente l'eletto dalla prigione cosmica. In effetti, è possibile che la formula di

re dei cieli». Segnalo la traduzione di G. Girgenti, Giustino, *Apologie*, Milano 1995: «E lui riconosceva e asserviva che quella era una grazia, sapendo di essere liberato da questi cattivi padroni e di andare verso il Padre e Re dei Cieli» (183).

⁷³ Come attestazione dell'uso generico dell'espressione, appunto “il conoscere/vedere/provare” grazia come «essere grato», mi limito a rimandare a un'espressione perfettamente corrispondente di Luciano, *Pro imaginibus* 17,21: «Riconosco di esserti assai grato (πολλήν σοι εἰδέναι τὴν χάριν ὁμολογῶ)»; evidentemente, l'espressione non è comunque prospettata come confessione martiriale! In ambito cristiano, cfr. Eusebio di Cesarea, *Vita di Costantino* III,12, PG 20,1063: «Confesso di rendere grazie a Dio re di tutte le cose (εἰδέναι τῷ βασιλεῖ τῶν ὅλων τὴν χάριν ὁμολογῶ)», ove il rendimento di grazie è solennemente rivolto a Dio; Giovanni Crisostomo, *Homilia de capto Eutropio et de divitiarum vanitate*, PG 52,395,385,45: «Confesso di essere grato (εἰδέναι χάριν ὁμολογῶ)». Sul retroterra classico, già omerico, dell'utilizzazione di χάρις come termine riferito al favore divino che determina la riconoscenza dell'uomo, cfr. M. Scott, *Charis in Homer and the Homeric Hymns*, Acta Classica 26, 1983, 1-13; *Charis from Hesiod to Pindar*, Acta Classica 27, 1984, 1-13; e S.J. Joubert, *Χάρις in Paul. An Investigation into the Apostle's "Performative" Application of the Language of Grace within the Framework of His Theological Reflection on the Event/Process of Salvation*, in J.G. van der Watt (ed.), *Salvation in the New Testament. Perspectives on Soteriology*, Leiden-Boston 2005, 187-211, in part. 188-189.

⁷⁴ Cfr. Giustino *Apol II* 3,4, ove il verbo εἰδέναι è utilizzato in senso forte nel significato di sapere, conoscere, quando l'apologista si rivolge alle autorità romane, invitandole a prendere visione della sua confutazione del filosofo Crescente: «Voglio che voi sappiate (εἰδέναι ὑμᾶς βούλομαι)».

⁷⁵ Cfr. Giustino, *Apol I* 4,6: «Se [uno di quelli che sono accusati di essere cristiani] confessa di esserlo, voi lo condannate a causa della confessione (ἐὰν δέ τις <ς> ὁμολογήσῃ εἶναι, διὰ τὴν ὁμολογίαν κολάζετε)»; *II* 2,11; *II* 2,13-14: «Di nuovo, allora, consapevole dei beni che gli venivano dalla dottrina di Cristo, [Tolomeo] confessò l'insegnamento della virtù divina (Καὶ πάλιν, τὰ καλὰ ἑαυτοῦ συνειπισταμένους διὰ τὴν ἀπὸ τοῦ Χριστοῦ διδασχίην, τὸ διδασκαλεῖον τῆς θείας ἀρετῆς ὁμολόγησεν). Chi infatti nega qualcosa o nega poiché condanna il fatto, o rifugge dalla confessione considerandosi indegno o estraneo al fatto (ἀλλότριον τοῦ πράγματος τὴν ὁμολογίαν φεύγει); ma nulla di ciò si verifica per il vero cristiano (ὄν οὐδὲν πρόσεστιν τῷ ἀληθινῷ Χριστιανῷ)»; *II* 3(4),1; *II* 13,2.

“rendimento di grazia” sia nel cristiano Lucio un del tutto generico “ringraziare”, privo di una pregnante pretesa visionaria/apocalittica martiriale? Ricordo come, in 2Cor 1,8-12, la memoria della «grande tribolazione (ἡ θλίψις ἡμῶν)» attraversata da Paolo, giunta sino alla recezione della «sentenza di morte (τὸ ἀπόκριμα τοῦ θανάτου)», fosse comunque ricapitolata nell’identificazione de «la testimonianza della nostra coscienza (τὸ μαρτύριον τῆς συνειδήσεως ἡμῶν)», culminante nella confessione di essere vissuti «nella grazia di Dio (ἐν χάριτι θεοῦ)». La confessione di «grazia», insomma, era già in Paolo il culmine della testimonianza martiriale; anche per questo, il rendimento di grazie a Dio, nel predisporre al supplizio, diviene un luogo comune delle confessioni di fede martiriali⁷⁶.

Eppure, Lucio non pare indicare Dio come oggetto del suo ringraziamento, tant’è che Charles Munier, traducendo il passo, ha riferito il χάριτι εἶδέναι a Urbico⁷⁷, forse in riferimento all’amore del nemico richiesto da Gesù in Mt 5,38-48. Un paradossale rendimento di grazie per la condanna a morte subita ricorre, in effetti, nell’*Apologeticum* di Tertulliano, in una formula davvero prossima a quella di Lucio: *Christianus [...] damnatus gratias agit*⁷⁸; ma Tertulliano, più che un’evangelica *dementia*, concepisce questo ringraziamento, all’interno di un complesso tessuto retorico, come una vera e propria *victoria* sul carnefice⁷⁹, questi sì davvero dannato, sicché rispetto all’evangelico amore per il nemico mi pare prevalere nettamente il sentimento di un’ironica e violenta rivincita. Può, allora, l’oggetto dell’ultima e nuda ὁμολογία di Lucio essere indirizzato non a Dio, ma ironicamente al suo carnefice, quindi risolversi in una “presa in giro”, tramite l’utilizzazione di un termine assolutamente pregnante come χάρις? Detto altrimenti, la *littera* del ringraziamento rivolto al carnefice per la morte da lui ricevuta non nasconde un significato *spirituale* molto più profondo, un gesto di radicale abbandono del mondo e conversione ad un’*altra* potenza? «L’ambiguo tramite l’interpretazione (τὸ ἀμφίβολον διὰ τῆς ἐξηγήσεως)»⁸⁰, questo era il metodo ermeneutico tolomeano: dire cielo e intendere/conoscere pleroma, dire terra e intendere/conoscere *Sophia*, dire il Dio demiurgo e intendere/conoscere il Logos nell’U-nigenito, dire grazie e intendere/conoscere Grazia. E, in effetti, è il γινώσκων proprio di

⁷⁶ Il rendimento di grazie è ovviamente riferito a Dio, con la formula ricorrente *Deo gratias*, in *Acta martyrum Scilitanorum* 15,17; *Acta Cypriani* 4,3; *Acta Maximiliani* 3,2. L’elenco potrebbe essere molto più lungo.

⁷⁷ Cfr. Munier, Justin, *Apologeticum* cit.: «Mais celui-ci proclamait qu’il lui en savait gré» (327). Non si sbilanciano Minns e Parvis (eds.), *Justin, Philosopher and Martyr. Apologies* cit.: «Lucius further confessed that he was thankful» (279).

⁷⁸ «[Il Cristiano] condannato ringrazia» (Tertulliano, *Apologeticum* 1,12 e 46,14). Stranamente Munier non rinvia a questi passi tertulliani. Mi chiedo se proprio la formula di Lucio attestata da Giustino non fosse fonte ispiratrice di questo passo; certo, questo significherebbe che, qualora fosse convincente l’interpretazione che propongo, Tertulliano si fermasse alla *littera* della confessione di Lucio.

⁷⁹ *Quid hoc mali est, cuius reus gaudet, cuius accusatio votum est et poena victoria? Non potes demerentiam dicere, quod revinceris ignorare!* «Che male è mai questo, del quale chi è accusato gioisce, la cui accusa è oggetto di desiderio e l’esserne condannato è una vittoria? Non puoi chiamare follia quello che vieni convinto di ignorare» (Tertulliano, *Apologeticum* 1,13). In questo senso, il ringraziamento che pare davvero evangelico si rovescia in una fruizione di gloria: *Damnatus gloriatur!* «Una volta condannato, si gloria» (*Ad nationes* 1,1,10).

⁸⁰ Ireneo, *AdvHaer* 1,3,6, all’interno della *GrNot*.

Lucio che mi pare caratterizzare il “rendere grazia” come visionario, come proiezione in una dimensione di ulteriorità, donde l’abbandono alla loro vanità delle potenze cattive, sicché quell’*εἰδέναι* è un vero e proprio *ιδεῖν*, un conoscere che è un vedere *altro*. Ritengo, allora, che l’oggetto supremo dell’*ὁμολογία* di Lucio sia proprio la grazia di Dio, la visione de/il ri-conoscere (l’*εἰδέναι*) il dono celeste fruito, l’esperienza stessa della grazia come assoluto atto di liberazione e redenzione. Lucio “vede la grazia”, “riconosce la grazia” nel suo andare a morte: il soggetto che egli ringrazia non può che essere Dio, la suprema e provvidente Causa assoluta.

Ma se il riconoscimento/rendimento di *χάρις* rivela una profonda dimensione confessante cristiana, possibile che essa – assunta l’ipotesi dell’identità valentiniana dei martiri romani – non avesse *anche* una connotazione tolemeana, considerato il rapporto strutturale tra gnosi salvifica ed *εὐχαριστεῖν*⁸¹? Ebbene, abbiamo una testimonianza che ci viene in soccorso, relevantissima perché, provenendo dalla *GrNot*, è riferibile allo stesso Tolomeo o ai suoi più diretti discepoli. Ireneo ci riferisce che proprio dei tolemei era il vantare il possesso elettivo, la *gnosi* della «Grazia dall’alto»:

Essi esaltano se stessi, chiamandosi perfetti e seme d’elezione (*τελείους ἀποκαλοῦντες καὶ σπέρματα ἐκλογῆς*) [...]. Posseggono la Grazia come cosa propria discesa dall’alto dall’indicibile e innominabile sizigia (αὐτοὺς δὲ ἰδιόκτητον ἄνωθεν ἀπὸ τῆς ἀρρήτου καὶ ἀνονομάστου συζυγίας συγκατεληλυθυῖαν ἔχειν τὴν χάριν)⁸².

Ebbene, il dono di grazia, identificabile con il seme di *Sophia* che gli spirituali riconoscevano come loro elettiva natura profonda, coincide con la stessa gnosi di *Χάρις*, con la visione ontologica dell’*eone* *Χάρις*. Evidentemente, la *GrNot* tolemeana risolve la frui-

⁸¹ Il rendere grazie (*εὐχαριστεῖν*), che pure è atto del tutto comune della liturgia e della spiritualità cristiana, ricorre in contesti tolemei significativi: esso corrisponde all’introduzione del riposo/perfezionamento gnostico di tutti gli eoni, stabilizzati dal Cristo pleromatico dopo il peccato di *Sophia* con la gnosi della sizigia primordiale, e alla generazione eucaristica intrapleromatica del *Καρπός*/Salvatore della *Sophia* extrapleromatica, in *GrNot* in Ireneo, *AdvHaer* 1,2,6: «Lo Spirito Santo insegnò loro [a tutti gli eoni del pleroma], diventati tutti uguali, a render grazie (*εὐχαριστεῖν* *ἐδίδαξε*) e li introdusse nel vero riposo (*τὴν ἀληθινὴν ἀνάπαυσιν* <εις>ηγήσατο)». L’*εὐχαριστεῖν* è l’atto del sacrificio spirituale cristiano, in cui lo gnostico risolve la totalità del culto religioso, in Tolomeo, *EpFl* 5,10: «Infatti il Salvatore ci ha ordinato di presentare offerte (*καὶ γὰρ προσφορὰς προσφέρειν προσέταξεν ἡμῖν ὁ Σωτήρ*), non però per mezzo di animali senza ragione e di profumi usuali (*ἀλλ’ οὐχὶ τὰς δι’ ἀλόγων ζώων ἢ τούτων τῶν θυμιαμάτων*), bensì con lodi spirituali, glorificazioni, rendimenti di grazie e stando insieme col nostro prossimo e facendogli del bene (*ἀλλὰ διὰ πνευματικῶν αἰνῶν καὶ δοξῶν καὶ εὐχαριστίας καὶ διὰ τῆς εἰς τοὺς πλησίον κοινωνίας καὶ εὐποιίας*)». Riconoscendo una serie rilevante di corrispondenze terminologiche, ritengo che la “liturgia” spirituale qui descritta, che toglie allegoricamente l’intera legge rituale del Tempio nell’eucarestia comunitaria cristiana che è offerta del Salvatore, sia finalizzata a un’ulteriore metafora, di tipo ontologico/verticale e non storico/orizzontale: si tratta di un riferimento cifrato al mito pleromatico, in particolare alla generazione del Salvatore/Frutto comune del pleroma, non a caso definito «Sommo Sacerdote» in *Notizia valentiniana* in ps-Ippolito, *Elenchos* VI,32,1-2; e in *GrNot* 1,2,6. Sull’*εὐχαριστεῖν*, cfr. ancora Marco il Mago in Ireneo, *AdvHaer* 1,13,2; *Notizia valentiniana* in ps-Ippolito, *Elenchos* VI,29,7. Sulla *gratiarum actio* come compimento della gnosi operata dallo Spirito e introduzione degli stessi eoni nella perfetta quiete del pleroma, cfr. Tertulliano, *AdvValent* 11,3.

⁸² Ireneo, *AdvHaer* 1,6,4. Cfr. Tertulliano, *AdvValent* 29,3.

zione della natura spirituale eletta nella gnosi dell'ineffabile sizigia primordiale, formata dal (Pre)Padre/Abisso (Προπάτωρ/Πατήρ/Βυθός) e dalla sua compagna di coppia Ennoia/Silenio/Grazia (Ἐννοια/Σιγή/Χάρις), appunto. Avere la grazia come dono *proprio* significa conoscere la sizigia primordiale, onorare la sizigia, confessarla come fondamento assoluto della realtà; appunto, godere della *proprietà* della grazia significa possedere la gnosi di Χάρις, della compagna primordiale unita in sizigia con *il Padre!* Χάρις è la Madre assoluta, l'archetipo dell'elemento divino femminile, il principio originario di generazione/donazione della natura spirituale, l'ultima scaturigine del mistero amoroso del pleroma e della sua stessa disseminazione/donazione extrapleromatica tramite l'ambigua mediazione di *Sophia*, figura estatica di Χάρις, che, in sizigia con Cristo Salvatore, diviene la dispensatrice extrapleromatica della grazia elettiva gnostica⁸³.

La centralità spirituale, ontologica e pleromatica di Χάρις finisce per essere riassuntiva dell'azione redentiva extrapleromatica di *Sophia* in Marco il Mago, che, in *AdvHaer* I,13,1, Ireneo indica come uno dei più eminenti tra i discepoli di Tolomeo⁸⁴. Marco, infatti, confessa e invoca:

⁸³ Cfr. Ireneo, *AdvHaer* I,1,1: «Dicono che nelle altezze invisibili e incomprensibili c'è un Eone perfetto Preesistente: lo chiamano anche Preprincipio e Prepadre e Abisso (λέγουσιν τινα εἶναι ἐν ἀοράτοις καὶ ἀκατονομάστοις ὑψώμασι τέλειον Αἰῶνα προόντα· τοῦτον δὲ καὶ [προαρχὴν καὶ] προπάτορα καὶ Βυθὸν καλοῦσιν) [...]. Stava insieme con lui anche il Pensiero, che chiamano anche Grazia e Silenzio (συνυπάρχειν δ' αὐτῶ καὶ Ἐννοίαν, ἦν δὴ καὶ Χάριν, καὶ Σιγὴν ὀνομάζουσι)»; I,8,6: «[il Prologo di Giovanni] ha rivelato esattamente la prima tetradè, parlando di Padre e Grazia e Unigenito e Verità. Così Giovanni ha parlato della prima ogdoade, madre di tutti gli eoni (ἀκριβῶς οὖν καὶ τὴν πρώτην ἐμίησεν τετράδα, Πατέρα εἰπὼν καὶ Χάριν καὶ Μονογενῆ καὶ Ἀλήθειαν. οὕτως ὁ Ἰωάννης περὶ τῆς πρώτης καὶ μητρὸς τῶν ὅλων Αἰώνων Ὀγδοάδος εἶρηκε), nominando Padre Grazia Unigenito Verità Logos Vita Uomo Chiesa (Πατέρα γὰρ εἶρηκε καὶ Χάριν καὶ Μονογενῆ καὶ Ἀλήθειαν καὶ Λόγον καὶ Ζωὴν καὶ Ἄνθρωπον καὶ Ἐκκλησίαν). Così Tolomeo (*Et Ptolomaeus quidem ita*)»; cfr. I,9,2, ove la prima sizigia è ancora una volta menzionata con i nomi di Πατήρ e Χάρις; quindi Tertulliano, *AdvValent* 7,4-5. Come risulta evidente dell'esegesi tolemeana del Prologo giovanneo, il testo biblico che comanda l'identificazione della sizigia Padre/Grazia e di quella Unigenito/Verità è Io 1,14: cfr. Ireneo, *AdvHaer* I,8,6; e *Lettera dogmatica dei Valentiniani*, in Epifanio, *Panarion* XXXI,5,4.

⁸⁴ *Alius vero quidam ex his qui sunt apud eos, magistri emendatorem se esse glorians, Marcus autem illi nomen* «Un altro di quelli che sono presso di loro, che si vanta di correggere il maestro [Tolomeo], si chiama Marco» (Ireneo, *AdvHaer* I,13,1); segnalo come Marco, qui esplicitamente indicato come discepolo di Tolomeo che pure intende superare, venga presentato dopo l'esposizione di altre varianti avanzate da *Hi vero qui sunt circa Ptolomaeum/* «i discepoli di Tolomeo» (I,12,1; cfr. I,12,1-4), che presuppongono l'impianto della *GrNot*, evidentemente presentata come il sistema tolemeo di partenza, seppure esso venga a sua volta riportato da Ireneo all'originario sistema di Valentino: cfr. I,11,1. Tornando a Marco, ritengo si debba ammettere necessariamente un suo discepolato romano presso Tolomeo, malgrado le teorie prevalenti collochino il suo magistero in Asia prima, in Gallia poi; d'altra parte, nel passaggio dall'Asia alla Gallia, Roma era una tappa obbligata! Sulla proliferazione di varianti e di maestri nella scuola tolemea, cfr. Ireneo, *AdvHaer* I,21,1-21,5. Sull'ipotesi dell'origine marcosiana dei testi riportati in Ireneo, *AdvHaer* I,13,2; I,13,6 e I,21,5, commentati più avanti, cfr. Orbe, *Los primeros herejes ante la persecución* cit., 141-142, nota 15. Limitandomi ad analizzare questi due frammenti testuali attribuiti da Ireneo a Marco, non pretendo di affrontare la difficile questione dell'autentico sistema di questo discepolo di Tolomeo. Rimando, in proposito, alla rilevante monografia di N. Föster, *Marcus Magus. Kult, Lehre und Gemeindegliederung einer valentinianischen Gnostikergruppe. Sammlung der Quellen und Kommentar*, Tübingen 1999; ai raffinati studi di D. Tripaldi, *Lots, Cups and Ecstasy: Towards a Reconstruction of the "thiasoi" of Marcus, disciple of Valentinus*, in A. Destro, M. Pesce (eds.), *Texts, Practices, and Groups. Multidisciplinary Approches to the History of Jesus' Followers in the First Two Centuries*, Turnhout 2016, 361-375; e F. Berno, *Marco il*

la Grazia proveniente dalle realtà superiori al tutto (ἡ ἀπὸ τῶν ὑπὲρ τὰ ὅλα Χάρις) [...]. La Grazia che è prima di tutto, inconcepibile e indicibile, perfezioni in te l'uomo interiore (Ἡ πρὸ τῶν ὄλων, ἡ ἀνεκνόητος καὶ ἄρρητος Χάρις πληρῶσαι σου τὸν ἔσω ἄνθρωπον) e moltiplichi in te la sua gnosi (πληθύναι ἐν σοὶ τὴν γνῶσιν αὐτῆς), seminando il grano di senape nella buona terra (ἐγκατασπείρουσα τὸν κόκκον τοῦ σινάπεως εἰς τὴν ἀγαθὴν γῆν) [...]. Voglio farti partecipe della mia Grazia (Μεταδοῦναί σοι θέλω τῆς ἐμῆς χάριτος), poiché il Padre del tutto (ὁ Πατὴρ τῶν ὄλων) vede sempre il tuo angelo davanti al suo volto⁸⁵.

Ebbene, confrontando queste affermazioni marcosiane con la *confessio* di Lucio, mi chiedo se non vi si possa riconoscere la stessa esaltazione della visione di Grazia come «gnosi che libera»⁸⁶. Infatti, il riconoscimento di grazia di Lucio si riflette nel suo conoscere (egli è «γινώσκων»!)⁸⁷ l'antitesi tra la malvagità delle potenze terrene e la bontà del Padre Re dei cieli. È quindi «la gnosi (ἡ γνῶσις)» che connette la confessione/visione di Χάρις al ritornare al Πατὴρ, liberando dal dominio delle potenze malvage. Quella di Lucio è, insomma, un'eversione gnostica dal mondo inferiore connessa all'esperienza *visionaria* della celeste Χάρις⁸⁸, alla fruizione della grazia della Madre primordiale, che, nel mito toloмео, tramite *Sophia* – sua proiezione extrapleromatica, come pare evidente nel passo marcosiano sopra citato⁸⁹ –, opera la “seminazione” spirituale negli uomini eletti. In una formula, Lucio confessa di «vedere Χάρις (Χάριν εἰδέναι)» e di «conoscere (γινώσκειν)» di «tornare al Padre (πρὸς τὸν Πατέρα πορεύεσθαι)».

Mago e l'uso ireneo della letteratura enochica. Nuove proposte di interpretazione dei versi antieretici in AdvHaer I,15,6, Annali di Storia dell'Esegesi 35/1, 2018, 83-96.

⁸⁵ Ireneo, *AdvHaer* I,13,2.

⁸⁶ «È perfetta redenzione la conoscenza della Grandezza ineffabile (Εἶναι δὲ τελείαν ἀπολύτρωσιν, αὐτὴν τὴν ἐπίγνωσιν τοῦ ἄρρητου μεγέθους). Dal momento che la caduta e la passione sono derivate dall'ignoranza, tutto ciò che si è formato a causa dell'ignoranza si dissolve per mezzo della conoscenza (διὰ γνώσεως καταλύεσθαι πᾶσαν τὴν ἐκ τῆς ἀγνοίας σύστασιν), così che la gnosi è la redenzione dell'uomo interiore (ὥστε εἶναι τὴν γνῶσιν ἀπολύτρωσιν τοῦ ἔνδον ἀνθρώπου) [...]. L'uomo interiore e spirituale è redento per mezzo della gnosi (λυτροῦσθαι γὰρ διὰ γνώσεως τὸν ἔσω ἄνθρωπον τὸν πνευματικόν)» (Ireneo, *AdvHaer* I,21,4). La gnosi, pertanto, permette la liberazione dalle catene del corpo e dell'anima, sottraendo l'«uomo interiore e spirituale» rispettivamente alle «potenze» mondane e al Demiurgo, quindi introducendolo nella trascendenza del pleroma: cfr. I,21,4-5.

⁸⁷ Il termine γινώσκων (Giustino, *Apol II* 2,19) è presente nel *Parisinus*, che, non riportando il martirio di Tolomeo a causa della grande lacuna corrispondente ad *Apol II* 2,2-16a, attesta invece il martirio di Lucio (2,16b-19). Γινώσκων, invece, non è attestato nella lunga citazione di Eusebio che, in *HistEccl* IV,17,13, presenta al suo posto ἐπέλεπεν. Operando una scelta che giudico arbitraria, Minns e Parvis (eds.), *Justin, Philosopher and Martyr. Apologies* cit., 281, in coerenza con la loro generale preferenza delle eventuali varianti eusebiane rispetto al testo del *Parisinus*, adottano la lezione ἐπέλεπεν, correggendo γινώσκων, mantenuto invece da Munier. Significativo è, in proposito, che Minns e Parvis siano scettici nei confronti della tesi dell'identità tra Tolomeo gnostico e Tolomeo martire (cfr. 43-44), donde la scarsa attenzione nei confronti di un termine che non solo filologicamente, ma anche ideologicamente pare adattarsi perfettamente all'eventuale contesto gnostico dei due martiri romani.

⁸⁸ «La Gnosis del Abismo es una gracia» (A. Orbe, *Hacia la primera teología de la procesión del Verbo = Estudios Valentinianos I*, Roma 1958, 296).

⁸⁹ «The figure of the Grace in the Marcosian version incorporates both the Silence, the paredros of the ultimate deity, and Sophia Achamoth in her soteriological role, thus making explicit the continuity between the mythical account of the first principles and the soteriological doctrine, detectable already in the Great Notice» (M. Havrda, *Grace in Valentinian Soteriology*, Claremont 2007, 7).

Ebbene, ricordo come proprio Tolomeo identificasse, nell'*EpFl*, la gnosi della propria natura spirituale con la conoscenza della sizigia Salvatore/Frutto (Σωτήρ/Καρπός) e *Sophia*/Terra (Σοφία/Γῆ)⁹⁰, immagine della sizigia primordiale Padre/Abisso e Madre/Grazia, ove caratteristico del sistema tolemeo doveva essere una dialettica allegorica tra a) sistole e b) diastole: a) ricapitolazione sintetica nel principio ontologico e soteriologico della sizigia (attestato appunto dall'ambigua e razionalistica *EpFl*) della b) estroflessione analitica del mito (attestato dalla *GrNot*), talmente artificioso e pletorico, da suggerirne un'interpretazione metaforica, piuttosto che ontologicamente sclerotizzata; sicché mi pare si debba ridimensionare il valore interpretativo della celebre sentenza di Tertulliano sull'ipostatizzazione che Tolomeo avrebbe condotto sul mito di Valentino, mitizzando una struttura teologica più sobria e razionale⁹¹. La conoscenza della primordiale, ineffabile sizigia (esaltata dalla *GrNot*, come da Marco il Mago) si rifletteva nel riconoscersi perfette immagini spirituali della sizigia cristologica *Frutto/Terra*, cioè «terra buona e fertile che ha ricevuto semi fecondi, capace quindi di far apparire il frutto che per loro mezzo si ricava (καλή γῆ καὶ ἀγαθὴ γονίμων σπερμάτων τυχοῦσα τὸν δι' αὐτῶν καρπὸν ἀναδείξεις)»⁹². Non a caso, all'interno della sistematica cifratura del mito della *GrNot* ordita nell'*EpFl*⁹³, la centralità della sizigia viene ribadita come segreto nascosto della Scrittura tramite la coerentissima selezione dei passi scritturistici citati per dimostrare l'ermeneutica tolemeana della rivelazione, che non può non comandarne la "forzatura" allegorica⁹⁴: «Dio ha

⁹⁰ Cfr. *GrNot* tolemeana: «Gesù [è] il Frutto perfetto, che chiamano anche Salvatore e Cristo e Logos, secondo il nome del Padre, e il Tutto perché derivato da tutti gli eoni (Τέλειον Καρπὸν τὸν Ἰησοῦν, ὄν καὶ Σωτήρα προσαγορευθῆναι καὶ Χριστὸν καὶ Λόγον πατρωνυμικῶς καὶ τὰ Πάντα, διὰ τὸ ἀπὸ πάντων εἶναι)» (Ireneo, *AdvHaer* 1,2,6); «Chiamano la Madre anche Ogdoade e Sophia, Terra, Gerusalemme e Spirito Santo (ταύτην τὴν Μητέρα καὶ Ὀγδοάδα καλοῦσι καὶ Σοφίαν καὶ Γῆν καὶ Ἱερουσαλήμ, καὶ ἅγιον Πνεῦμα)» (1,5,3); cfr IV,1,1; e *Notizia valentiniana* in Ps.-Ippolito, *Elenchos* VI,30,9.

⁹¹ *Postmodum Ptolomaeus intravit, nominibus et numeris aeonum distinctis in personales substantias, sed extra Deum determinatas, quas Valentinus in ipsa summa diuinitatis ut sensus et affectus <et> motus incluserat!* «Poi arrivò Tolomeo, che distinse nomi e numeri degli eoni in sostanze personali, ma collocate al di fuori di Dio, mentre Valentino le aveva collocate dentro la stessa divinità somma, quali suoi sentimenti, passioni e moti» (Tertulliano, *AdvValent* 4,2).

⁹² Tolomeo, *EpFl* 7,10; che, nell'ultima frase della lettera, Tolomeo stesse ricapitolando allusivamente nella sizigia Frutto/Terra, cioè Salvatore/*Sophia*, l'intero suo mito pleromato, è apertamente dichiarato nella frase che introduce quella sopra citata nel testo: «Questi concetti, mia sorella Flora, non ho rinunciato a dirti in poche parole (δι' ὀλίγων): li ho esposti in compendio (τὸ τῆς συντομίας προέγραψα), ma insieme ho sufficientemente chiarito il punto della questione (ἅμα τε τὸ προκειμένον ἀποχρόντως ἐξέφηνα). Essi per il futuro ti saranno di grande vantaggio (ἃ καὶ εἰς τὰ ἐξῆς τὰ μέγιστα σοὶ συμβαλεῖται), se, come terra bella e buona che ha ricevuto semi fecondi (ἕαν γε ὡς καλή γῆ καὶ ἀγαθὴ γονίμων σπερμάτων τυχοῦσα) farai apparire il frutto che per loro mezzo si ricava (τὸν δι' αὐτῶν καρπὸν ἀναδείξεις)» (7,10). Nella sizigia Terra/Frutto, cui allude il perfezionamento gnostico di Flora, è compendiato l'intero mito tolemeo.

⁹³ Cfr. Lettieri, *Tolomeo e Origene* cit.; l'approfondimento sistematico di quest'interpretazione sarà presto pubblicata in Lettieri, *Il Frutto nascosto* cit.

⁹⁴ Cfr. la stigmatizzazione dello sfrenato allegorismo tolemeo in Ireneo, *AdvHaer* 1,7,3 e 1,3,6: «E non solo cercano di trarre dimostrazioni [del Pleroma] dagli scritti evangelici e apostolici, stravolgendo le interpretazioni e manipolando alla leggera le spiegazioni (παρατρέποντες τὰς ἐρμηνείας καὶ ῥαδιοθροῦντες τὰς ἐξηγήσεις), ma anche dalla Legge e dai profeti, quasi che siano lì espressi molti simbolismi e allegorie (ἅτε πολλῶν παραλαβῶν καὶ ἀλλεγοριῶν εἰρημένων) e molti punti possano essere tirati a più sensi [...] l'ambiguo tramite l'interpretazione (τὸ ἀμφίβολον διὰ τῆς ἐξηγήσεως)». Mi pare del tutto assurdo pretendere che l'amfibologico Tolomeo, selezionando testi scritturistici nei quali ricorrevano i termini sizigia o

congiunto quest'unione (θεός συνέζευξε ταύτην τὴν συζυγίαν)» (citazione di Mt 19,6, in cui allusivamente si aggiunge il termine *sizigia*, “raddoppiando” il verbo); «Dio ha detto: “Onora il padre e la madre, perché a te sia bene (τίμα τὸν πατέρα σου καὶ τὴν μητέρα σου, ἵνα εὖ σοι γένηται)”» (*Esodo* 20,12, citato parzialmente in Mt 15,4); «Il Dio ha detto: “Chi maledice suo padre e sua madre, muoia (ὁ κακολογῶν πατέρα ἢ μητέρα θανάτω τελευτάτω)”» (*Esodo* 21,17, cit. in Mt 15,4)⁹⁵.

In effetti, secondo la testimonianza di Ireneo sull'interpretazione tolomeana del Prologo, «Padre e Grazia (Πατήρ καὶ Χάρις)» sono identificati con la prima sizigia dell'ogdoade valentiniana⁹⁶, quindi con il Padre/Madre radice del tutto, quell'«indicibile e innominabile sizigia», quel «mistero della sizigia (τὸ τῆς συζυγίας μυστήριον)», del quale, per la tolomeana *GrNot*, i valentiniani si vantavano di «prendersi cura (μελετᾶν)»⁹⁷, cioè di vedere (εἰδέναι), conoscere (γινώσκειν), onorare spiritualmente. Ebbene, nelle parole del martire tolomeo non troviamo, appunto, il ricorrere sia del termine «Padre (Πατήρ)» che del termine «Grazia (Χάρις)» (di cui, per l'*EpFl*, Salvatore/Frutto/Καρπός e Sophia/Terra/Γῆ sono l'extrapleromatica proiezione filiale e redentiva), retti dai verbi εἰδέναι e γινώσκειν, come se egli stesse ricapitolando il pleroma della sua dottrina salvifica nella confessione della gnosi del «mistero della sizigia» primordiale?

Inoltre, accanto alla notevolissima e, a mio parere, non casuale tensione tra χάριν εἰδέναι e γινώσκω, nella confessione di Lucio troviamo un altro termine certo cristianamente e apocalitticamente comune, eppure “sensibilissimo” nell'ambito della teologia valentiniana: l'aggettivo πονηρός. In effetti, dietro gli empi, «malvagi despoti» romani si profilano il tolomeo «Κοσμοκράτωρ»⁹⁸, «il Maligno» (ὁ Πονηρός)⁹⁹ e, con lui, le valentiniane «potenze malvage (αἱ δυνάμεις αἱ πονηραὶ/αἱ πονηραὶ ἀρχαί)»¹⁰⁰. Che le πονηροὶ δεσπότης di Lucio siano da interpretare non tanto in senso politico, quanto in

padre/madre, non intendesse una loro interpretazione allegorica pleromatica, tanto più che l'interpretazione allegorica della Scrittura è apertamente dichiarata come suo “frutto” cristologico in *EpFl* 6,4-5!

⁹⁵ Le tre citazioni bibliche ricorrono rispettivamente in Tolomeo, *EpFl* 4,4; 4,11; 5,7.

⁹⁶ «Così ha rivelato la prima tetradè, parlando di Padre e Grazia (Πατέρα εἰπὼν καὶ Χάριν) e Unigenito e Verità» (Ireneo, *AdvHaer* 1,8,6); cfr. I,1,1; *Lettera dogmatica dei Valentiniani*, in Epifanio, *Panarion* XXXI,5,3-4.

⁹⁷ «Essi posseggono la grazia come cosa propria dall'alto che è discesa dalla indicibile e innominabile sizigia (αὐτοὺς δὲ ἰδιόκτητον ἄνωθεν ἀπὸ τῆς ἀρρήτου καὶ ἀνονομάστου συζυγίας συγκατεληλυθυῖαν ἔχειν τὴν χάριν), perciò sarà aggiunta a loro. Per tal motivo bisogna che essi in ogni modo si prendan cura del mistero della sizigia (διὸ καὶ ἐκ παντὸς τρόπου δεῖν αὐτοὺς αἰεὶ τὸ τῆς συζυγίας μελετᾶν μυστήριον)» (Ireneo, *AdvHaer* 1,6,4). Cfr. Tertulliano, *AdvValent* 30,3.

⁹⁸ Cfr. *GrNot*, Ireneo, I,5,4.

⁹⁹ *ExcTh* 72,2.

¹⁰⁰ Rispettivamente in *ExcTh* 76,2 e 77,1. Cfr. *ExcTh* 48,2; 81,1 (ove si fa riferimento ai «demonii e angeli della malvagità (δαίμονες, ἄγγελοι τῆς πονηρίας)»); e 81,3: «Lo Spirito datoci dall'alto, essendo incorporeo, domina non soltanto gli elementi (del mondo), ma anche le potenze e i principati cattivi (Τὸ δὲ ἄνωθεν δοθὲν ἡμῖν Πνεῦμα, ἄσωματον ὄν, οὐ στοιχείων μόνων, ἀλλὰ καὶ Δυνάμεων κρατεῖ καὶ Ἀρχῶν πονηρῶν)». Su «gli elementi spirituali della malvagità (τὰ πνευματικὰ τῆς πονηρίας)», di natura illica, ma di perversa potenza “spirituale” in quanto capaci di perseguire gli eletti e gli psichici, cfr. Ireneo, *AdvHaer* I,5,4: «Di qui hanno tratto origine il diavolo, che chiamano anche Kosmokrator, i demoni, gli angeli e tutta la sostanza spirituale della malvagità (πᾶσαν τὴν πνευματικὴν τῆς πονηρίας ὑπόστασιν)».

senso cosmologico/apocalittico (cioè relativo all'antitesi tra l'autentico Onnipotente e le potenze malvage) mi pare confermato dalla sistematica utilizzazione "alta" del sostantivo *δεσπότης* da parte di Giustino, che negli altri passi di *Apol I-II* lo riferisce sempre a Dio e mai alle autorità politiche¹⁰¹. Inoltre, segnalo come, nell'intervento immediatamente precedente la sua ultima confessione di fede, Lucio avesse professato il suo lealismo politico, riconoscendo l'imperatore come pio e il Senato come sacro¹⁰²; possibile che il solo ingiusto Urbico avesse potuto determinare un istantaneo radicale rovesciamento del suo professato lealismo, spingendo a una condanna in blocco di tutti i poteri politici romani, o piuttosto Lucio intendeva denunciare il dominio di sovraumani arconti maligni, che in realtà per lo stesso Giustino sono i veri registi della persecuzione anticristiana? Comparativamente, una riflessione antropologica degli *ExcTh* risulta del massimo interesse:

Quest'elemento carnale il Salvatore l'ha chiamato avversario (τοῦτο τὸ σαρκίον "ἀντίδικον" ὁ Σωτὴρ εἶπεν) [...]. E il Salvatore esorta a legarlo e a spogliarlo come dei beni dell'uomo forte (καὶ δῆσαι παραινεῖ καὶ ἀρπάσαι ὡς ἰσχυροῦ τὰ σκεύη; cfr. Mt 12,29) [...]. Egli esorta a liberarci di lui per strada, per evitare di cadere in prigione e sotto la punizione (ἀπηλλάχθαι αὐτοῦ παραινεῖ κατὰ τὴν ὁδόν, μὴ τῆ φυλακῆ περιπέσωμεν καὶ τῆ κολάσει)¹⁰³. Similmente ci esorta a trattarlo benevolmente, non certo nutrendolo e rinforzandolo con la potenza dei peccati (ὁμοίως δὲ καὶ "εὐνοεῖν" αὐτῷ, μὴ τρέφοντας καὶ ῥωννύοντας τῆ τῶν ἀμαρτημάτων ἐξουσίᾳ), ma mettendolo a morte e mostrandolo indebolito con l'astensione dalla malvagità (ἀλλ' ἐντεῦθεν νεκροῦντας ἤδη καὶ ἐξίτηλον ἀποφαίνοντας ἀποχῆ τῆς πονηρίας), affinché in questa separazione nascostamente sia disperso e dissolto (ἵνα ἐν τῇ διαλύσει ταύτῃ διαφορηθὲν καὶ διαπνεῦσαν λάθῃ) e non riceva di per sé qualche sussistenza, sì da avere forza di persistere nel passaggio attraverso il fuoco (ἐν τῇ διὰ πυρὸς διεξόδῳ) [...]. Questo è chiamato "zizzania" (ζιζάνιον) [...] e "seme del diavolo" (σπέρμα τοῦ Διαβόλου)» (*ExcTh* 52,1-53,1).

Il brano connette un'esperienza ultima di giudizio (la citazione mattea fa riferimento a un giudice malvagio!), la necessità di intraprendere un viaggio (ὁδός) e di riuscire in un passaggio (διέξοδος), l'esperienza di morte del corpo cercata e perseguita dallo spirituale, la sua interpretazione come *essere liberato* da qualcosa che ricade sotto il potere delle potenze malvage, quindi del diavolo stesso. Nella confessione di Lucio ritroviamo, con precise corrispondenze terminologiche, la stessa tensione tra a) il verbo ἀπαλλάσσομαι, b) la dimensione della πονηρία, concepita come esercitata da c) una potenza dispotica di fatto diabolica (i πονηροὶ δεσπόται, ovvero l'ἀντίδικον, personificato nell'ἰσχυρός, quindi nello σπέρμα τοῦ Διαβόλου), rispetto alla quale la morte (martiriale o metaforica) scelta dallo spirituale libera, rendendo possibile d) il διεξοδος/il πορεύεσθαι.

¹⁰¹ Cfr. Giustino, *Apol I* 12,9; 32,10; 36,2; 40,7; 44,2; 46,5; 61,3; 61,10; *II* 5(6),1.

¹⁰² «O Urbico, tu giudichi non come si conviene al pio imperatore, né a Cesare <filosofo, né al al figlio di Cesare,> né al sacro senato» (οὐ πρέποντα εὐσεβεῖ αὐτοκράτορι οὐδὲ φιλοσόφῳ < Καίσαρι οὐδὲ φιλοσόφῳ > Καίσαρος παιδί οὐδὲ τῆ ἱερᾶ συγκλήτῳ κρίνεις, ὦ Οὐρβικε) (Giustino, *Apol II* 2,16).

¹⁰³ Cfr. Mt 5,25, ove il pericolo da evitare è appunto quello di essere imprigionato dal «giudice» (ὁ κριτής).

Risulta, insomma, evidente come l'ὁμολογία di Lucio sia costruita antitetivamente, contrapponendo le potenze malvage al Padre celeste. Ebbene, nella tolomeana *EpFl* 7,5, «il Maligno» (ὁ πονηρός) è esplicitamente contrapposto al Dio buono, al Padre rivelato da Cristo:

Il Dio perfetto è buono per sua natura (ὁ τέλειος θεὸς ἀγαθὸς ἐστὶν κατὰ τὴν ἑαυτοῦ φύσιν), [...] – infatti il nostro Salvatore ha rivelato che uno solo è il Dio buono, il Padre suo (ἕνα γὰρ μόνον εἶναι ἀγαθὸν θεόν, τὸν ἑαυτοῦ πατέρα ὁ σωτὴρ ἡμῶν ἀπεφάνηται), che egli ha rivelato –, mentre quello che ha la natura dell'avversario è cattivo e malvagio (ὁ τῆς τοῦ ἀντικειμένου φύσεως κακὸς τε καὶ πονηρός)¹⁰⁴.

L'aggettivo ἀγαθός riferito al Padre, trasmessoci nella citazione di Eusebio di Cesarea e che ritengo appartenesse al testo originario di Giustino, penso possa portare un ulteriore elemento a favore della natura tolomeana di questa criptica *confessio fidei* di Lucio.

Nell'ipotesi che la confessione di Lucio definisse appunto «buono» «il Padre re dei cieli», diverrebbe riconoscibile un riferimento a Mc 10,18, di cui Ireneo ci testimonia un'originalissima interpretazione, attribuita ai discepoli di Tolomeo¹⁰⁵, che restituisce il regno dei cieli del Padre buono come pleroma degli eoni:

E a colui che gli disse: “Maestro buono”, confessò il Dio veramente buono (τὸν ἀληθῶς ἀγαθὸν Θεὸν ὡμολογηκέναι), dicendo: “Perché mi dici buono? Uno solo è buono, il Padre che sta nei cieli (εἷς ἐστὶν ἀγαθός, ὁ Πατὴρ ἐν τοῖς οὐρανοῖς)” (Mc 10,18; cfr. Mt 19,17; Lc 18,19). Ora essi affermano che cieli sono stati chiamati gli eoni (οὐρανοὺς δὲ νῦν τοὺς Αἰῶνας εἰρησθαὶ λέγουσι)¹⁰⁶.

In riferimento al «Padre che sta nei cieli», sottolineo inoltre come l'originale definizione di Lucio del suo Dio come «Padre e Re dei cieli» trovi una precisissima corrispondenza proprio nella *GrNot* tolomeana, ove il «Demiurgo» creatore dei «cieli» (cfr. I,5,2) è definito due volte «il Padre e Re di tutte le cose che gli sono consustanziali» (τὸν Πατέρα

¹⁰⁴ *EpFl* 7,7; cfr. 7,5.

¹⁰⁵ Ireneo, *AdvHaer* I,16,1-21,5 è, di fatto, una rassegna su costanti e varianti tolomeane.

¹⁰⁶ Ireneo, *AdvHaer* I,20,2; cfr. I,5,1-3; e I,17,1-18,2. Per questo, creando il tutto mosso inconsapevolmente dalla Madre e dal Salvatore, il Demiurgo crea l'universo come immagine del pleroma degli eoni: «Infatti questa Intenzione (= *Achamoth*), volendo fare tutte le cose in onore degli eoni, le fece a immagine di quelli e ancor più per suo mezzo (lo fece) il Salvatore» (5,1). Ancora nella *GrNot*, in I,5,2, la creazione demiurgica dei «sette cieli», quindi dell'Ebdomade, trascasa dalla Madre definita Ogdoade, è interpretata come totalità simbolica dell'Ogdoade primordiale, quindi del cuore del pleroma valentiniano. Sulla totalità degli eoni definita come «cieli» cfr. anche Ireneo, *AdvHaer* IV,1,1: *Etenim aeonas suos et deos et patres et dominos adhuc etiam et caelos vocari dicunt, cum Matre sua, quam et Terram et Hierusalem appellant* / «Dicono infatti che sono gli eoni ad essere chiamati dèi, padri, signori ed anche cieli, insieme alla loro Madre, che essi chiamano Terra e Gerusalemme». Si noti che Mt 5,34-35 – citato in funzione antivaleutiniana da Ireneo, *AdvHaer* IV,2,5 – definisce «il cielo [...] trono di Dio», «la terra [...] sgabello dei suoi piedi» e «Gerusalemme città del grande Re», sicché l'interpretazione valentiniana degli eoni come *cieli* e della Madre *Sophia* come *Terra/Gerusalemme* potrebbe dipendere dall'allegorizzazione di questo passo evangelico. Ricordo che in *Vangelo di Filippo* 81 = Nag Hammadi II,3,70,34-71,3, Gesù manifesta al Giordano «il pleroma del regno dei cieli, anteriore al tutto».

καὶ βασιλέα πάντων, τῶν τε ὁμοουσίων αὐτῷ) (I,5,1)¹⁰⁷, in quanto «immagine del Padre invisibile», cioè del Re degli eoni (= dei cieli pleromatici)¹⁰⁸.

Ricapitolando: possiamo provare, termine per termine (Χάρις, Πατήρ <ἀγαθός>, βασιλεύς τῶν οὐρανῶν, γινώσκειν, πονηροὶ δεσπότηται, ἀπηλλάχθαι, πορεύεσθαι), la natura integralmente tolemeana della *confessio fidei* di Lucio, pullulante di termini e connessioni teologiche attestati nelle testimonianze eresiologiche, quindi capace di rivelare “sinteticamente” la stessa primordiale, ineffabile sizigia Padre/Grazia (Πατήρ/Χάρις), contrapposta, con i suoi cieli/eoni, alle dispotiche potenze demoniache/malvage che governano il cosmo psichico-ilico. L’intima connessione tra visione/fruizione di Χάρις e possesso della γνῶσις si compie qui nell’essere immediatamente liberato da qualsiasi potere/signore perverso¹⁰⁹, grazie alla testimonianza estrema ed eccezionale del martirio, che “attualizza” la gnosi dualistica attribuita dai valentiniani al battesimo. È pertanto possibile dedurre che l’immediato passare al Padre, che come vedremo è sequela gnostica dell’innalzamento del Cristo giovanneo, fosse da Lucio interpretato come abbandono dell’involucro psichico-ilico della sua identità profonda al mondo inferiore e accesso immediato del suo nucleo pneumatico nella vita celeste della suprema Ogdoade¹¹⁰.

¹⁰⁷ «Lo chiamano [...] Demiurgo e Padre, dicendolo Padre (πατέρα) degli esseri di destra, cioè degli psichici, e demiurgo degli esseri di sinistra, cioè degli ilici: re (βασιλέα) degli uni e degli altri. Infatti questa Intenzione (*Achamoth*), volendo fare tutte le cose a onore degli eoni, le fece a immagini di quelli e ancor più per suo tramite le fece il Salvatore» (Ireneo, *AdvHaer* I,5,1). Tolomeo propone un’interpretazione analogica della creazione demiurgica psichico-ilica, quale rivelazione tipologica ontologicamente degradata della trascendente perfezione del pleroma, quindi delle realtà celesti generate dal Padre e a lui consustanziali. Attestata nella *GrNot* e ribadita negli *addenda* valentiniano-tolomeani di *AdvHaer* I,16,1-21,5, essa trova perfetta corrispondenza con la struttura ermeneutico-ontologica dell’*EpFl*, con l’affermazione chiave, sulla quale torneremo: «È della natura del bene generare e produrre cose simili e consustanziali a sé (τὰ ὅμοια ἑαυτῷ καὶ ὁμοούσια γεννᾶν τε καὶ προφέρειν)» (7,8).

¹⁰⁸ Segnalo l’intervento, a mio avviso ancora una volta arbitrario, di Minns e Parvis (edd.), *Justin, Philosopher and Martyr. Apologies* cit., 281, che correggono la lezione τὸν πατέρα καὶ βασιλέα τῶν οὐρανῶν «il Padre e re dei cieli» (2,19), attestata dal ms *Parisinus*, con l’espressione τὸν πατέρα καὶ βασιλέα τῶν ὅλων/ «the father and king of all», non attestata neanche da Eusebio. L’argomentazione è sorprendente: «The phrase “King of the heavens” or “of heaven” never occurs in Justin» (281, n. 1); e questo pur riconoscendo che, seppure Giustino usi ben 52 volte l’espressione τῶν ὅλων in riferimento a Dio, «God is never described elsewhere in Justin as “King (βασιλεύς) of all”». Segnalo, comunque, come l’espressione τὰ ὅλα/ τὸ ὅλον sia termine tecnico valentiniano per designare gli eoni/ il pleroma degli eoni, generati dal Padre: cfr. Ireneo, *AdvHaer* I,2,2; I,2,6; I,8,5; I,13,2 (ὁ Πατήρ τῶν ὅλων); I,21,3; *ExcTh* 23,1; 30,1; 31,1-2; ma, soprattutto, la tolemeana *EpFl* 3,7; 5,5; 7,7: ὁ Πατήρ τῶν ὅλων.

¹⁰⁹ Cfr. *ExcTh* 78,2: «La liberazione (τὸ ἐλευθεροῦν) non è soltanto il lavacro [battesimale], ma anche la conoscenza (ἡ γνῶσις)».

¹¹⁰ Cfr. *ExcTh* 80,1-3: «Colui che la Madre genera è condotto alla morte e nel mondo: colui che Cristo rigenera è trasferito alla vita nell’Ogdoade (Ὁν γεννᾷ ἡ Μήτηρ εἰς θάνατον ἄγεται καὶ εἰς κόσμον· ὃν δὲ ἀναγεννᾷ Χριστὸς εἰς ζωὴν μετατίθεται, εἰς Ὀγδόαδα). E muoiono al mondo e vivono a Dio, affinché la morte sia dissolta dalla morte e la corruzione dalla resurrezione (ἀποθνήσκουσιν μὲν τῷ κόσμῳ, ζῶσι δὲ τῷ Θεῷ, ἵνα θάνατος θανάτῳ λυθῆ, ἀναστάσει δὲ ἡ φθορά). Infatti chi è segnato per mezzo del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo non può più essere assalito da nessun’altra potenza (ἀνεπιληπτός ἐστι πάση τῇ ἄλλῃ δυνάμει) e per mezzo dei tre nomi è liberato da tutta la trinità di corruzione (διὰ τριῶν Ὀνομάτων πάσης τῆς ἐν φθορᾷ τριάδος ἀπηλλάγη): dopo aver portato l’immagine del terrestre, allora porta l’immagine del celeste». La recezione dell’identità spirituale tramite il battesimo gnostico presenta notevoli affinità con la recezione del “battesimo di sangue”, che consente a Lucio di attingere immediatamente la sua identità

Vorrei evidenziare, a proposito, un particolare molto rilevante: la prospettiva escatologica di Lucio, che vede nel martirio il passaggio verso il regno di Dio senza riferimento alcuno alla resurrezione dei corpi, pare in effetti assai più vicina all'escatologia valentiniana, che a quella di Giustino, pure filosoficamente avanzata rispetto alle prospettive giudaizzanti romane. Lucio non fa riferimento alcuno alla passione della carne quale sequela di Gesù, ma insiste sulla morte come immediata liberazione dalla malvagia prigionia mondana, quindi come essere subito avviato verso la trascendenza assoluta del Padre buono, e questo grazie a una conoscenza che è una visione di grazia. Sembra trapelare una superiorità impassibile, più gnostica che evangelica: l'impassibilità riconosciuta dai valentiniani al Salvatore spirituale, che abbandona il Gesù psichico al momento della passione, pare qui essere il modello di Lucio, che, senza riferimento alcuno alla sequela della passione dell'uomo Gesù, abbandona qualsiasi preoccupazione per il proprio corpo e con essa la vanità del mondo e la violenza malvagia delle potenze terrene.

Invece, in *Apol II* 8 (= 3),1, Giustino prospetta la sua morte come un drammatico «essere inchiodato a un palo (ξύλω ἐμπαγήναι)», insistendo su quella dimensione fisica del martirio, che realizza la sequela del Cristo *patiens*, «crocifisso sotto Ponzio Pilato» [*II* 5 (= 6),6]¹¹¹, appunto del tutto taciuta nell'episodio di Tolomeo e Lucio. Inoltre, la confessione di fede cristiana di Giustino, dichiarata disposta allo stesso martirio, è comunque temperata, in *Apol II* 3 (= 4),4, da un'esaltazione della provvidenziale bellezza della creazione mondana e dalla cura per la salvezza dei persecutori, che Giustino si impegna perché «siano liberati da un ingiusto preconetto» (τῆς ἀδίκου προλήψεως ἀπαλλάξαι σπεύδοντες)¹¹², ove il verbo ἀπαλλάσσομαι, che Lucio utilizza in riferimento al suo essere liberato dalle mani dei suoi giudici mondani, abbandonati alla loro irriducibile malvagità, è utilizzato dall'apologista in senso del tutto opposto, come azione esercitata caritatevolmente nei confronti dei giudici, che cerca di liberare dall'errore proprio tramite un'argomentazione razionale. Si potrebbero interpretare queste differenze “dualistiche” (gnostica impassibilità della vittima e abbandono dei carnefici alla loro malvagità) come prova dell'autenticità della confessione di Lucio, riportata nella sua originalità, proprio perché non pienamente consonante con le prospettive di Giustino? Infatti, seppure, in *Apol I* 20,4, la descrizione del destino immediato che pare seguire alla morte terrena dei giusti sia indicato, come nel caso del martirio di Lucio, con il ricorrere dello stesso verbo ἀπαλλάσσομαι, per esprimere l'immediata liberazione delle loro anime dai mali (τὰς δὲ τῶν σπουδαίων [ψυχὰς] ἀπηλλαγμένας τῶν τιμωριῶν εὖ διάγειν), d'altra parte, nel più tardo *Dialogo con Trifone*, la tesi di un passaggio immediato dell'anima in cielo dopo la morte, indicata come opposta a quella della resurrezione dei morti attesa dagli autentici

pneumatica, tramite il violento, eppure “grazioso” essere liberato (ἀπαλλάσσομαι) dal potere del mondo e dei suoi malvagi despoti.

¹¹¹ Giustino, *Apol II* 5 (= 6),6; ma cfr. *Dialogo con Trifone* 40,1-5, ove si è salvati per essere “unti”/cristificati con il sangue versato da Cristo (1); donde la tipologia veterotestamentaria (3-4), che rinvia al Cristo redentore perché *patiens*.

¹¹² Giustino, *Apol II* 3 (= 4),4; cfr. *Dialogo con Trifone* 41,1, ove è la passione di Cristo sulla croce, e niente affatto un atto di gnosi “spirituale”, che libera dal dominio delle potenze cosmiche.

cristiani, è con nettezza condannata come eretica¹¹³. La dottrina della liberazione dello spirituale dal corpo (o dall'uomo inferiore) e del suo immediato *passare al Padre/ alla Madre* subito dopo la morte è, non a caso, condannata come eretica anche da Ireneo, che le contrappone il corretto *ordo promotionis*, il passaggio graduale dei giusti nel regno escatologico, che non può compiersi se non dopo la resurrezione dei corpi, che costituiscono parte integrante dell'uomo creato ad immagine di Dio, cioè di Cristo Dio-uomo¹¹⁴. Ma Lucio non pretendeva di *passare al Padre* immediatamente dopo la sua morte? Si potrebbe, allora, riconoscere qui una testimonianza martiriale valentiniana¹¹⁵, sdoppiata tra elemento *patiens* ed elemento *impassibile*, capace di far coesistere la storica *confessio*

¹¹³ Cfr. Giustino, *Dialogo con Trifone* 80,4: «Se quindi incontrate dei cristiani che tali sono chiamati, ma che [...] affermano che non c'è resurrezione dei morti e che al momento della morte le loro anime vengono assunte in cielo (ἅμα τῷ ἀποθνήσκειν τὰς ψυχὰς αὐτῶν ἀναλαμβάνεσθαι εἰς τὸν οὐρανόν), non dovete considerarli cristiani». Se l'obiettivo polemico immediato sembra essere marcionita, non escluderei la conoscenza di qualche dottrina valentiniana; comunque è evidente che l'escatologia di Giustino vede come altamente problematico l'immediato passaggio *post mortem* del soggetto dal mondo al cielo, che pure pare essere affermato da Lucio! Cfr., in tal senso, 46,7: «Noi, per non sacrificare a quelli cui un tempo sacrificavamo, sopportiamo i supplizi estremi e, mandati a morte ci ralleghiamo (θανατούμενοι χαίρομεν), perché crediamo che Dio ci farà risorgere per mezzo del suo Cristo (πιστεύοντες ὅτι ἀναστήσει ἡμᾶς ὁ θεὸς διὰ τοῦ Χριστοῦ αὐτοῦ) e ci renderà incorruttibili, impassibili e immortali (καὶ ἀφάρτους καὶ ἀπαθεῖς καὶ ἀθανάτους ποιήσει)»: la conformazione alla passione di Cristo non conduce immediatamente all'intimità con il Padre e alla fruizione dell'immortalità e dell'apatia spirituale, ma attende la resurrezione dei morti come passaggio necessario. Per questo i cristiani possono gioire ed eventualmente "ringraziare" per essere mandati a morte! Cfr. E. Prinzivalli, M. Simonetti, *La teologia degli antichi cristiani (secoli I-V)*, Brescia 2012, 243-248. Taziano, *Discorso ai Greci* 13, si rivela incerto sul destino dell'anima del cristiano dopo la morte; se da una parte l'anima, che non è immortale, si dissolve temporaneamente con il corpo in attesa della resurrezione, d'altra parte «se si unisce in sизigia con lo Spirito divino non è più senza aiuto (σὺζυγίαν δὲ κεκτημένη τὴν τοῦ θεοῦ πνεύματος οὐκ ἔστιν ἄβοήθητος), ma si solleva verso le regioni verso le quali lo Spirito la conduce (ἀνέρχεται δὲ πρὸς ἅπερ αὐτὴν ὁδηγεῖ χωρία τὸ πνεῦμα)»; ma quando, subito dopo la morte? Che già nell'*Oratio* Taziano rivelasse l'influenza di dottrine valentiniane, censurate come abbiamo visto da Ireneo, è stato sostenuto da R.M. Grant, *The Heresy of Tatian*, *The Journal of Theological Studies* 5/1, 1954, 62-68; inoltre, cfr. Id., *Tatian (Or. 30) and the Gnostics*, *The Journal of Theological Studies* 15/1, 1964, 65-69.

¹¹⁴ *Quoniam autem quidam ex his qui putantur recte credidisse supergrediuntur ordinem promotionis iustorum et modos meditationis ad incorruptelam ignorant, haereticos sensus in se habentes – haeretici enim despicientes plasmationem Dei et non suscipientes salutem carnis suae, contemnentes autem et re-promissionem Dei et totum supergredientes Deum sensu, simul atque mortui fuerint dicunt se supergredi caelos et Demiurgum et ire ad matrem vel ad eum qui ab ipsis affingitur patrem –, qui ergo universam reprobant resurrectionem et quantum in ipsis est auferunt eam de medio, quid mirum est si nec ordinem resurrectionis sciunt?!* «Alcuni di quelli che pensano di credere rettamente trascurano l'ordine del progresso dei giusti e ignorano il ritmo per esercitarsi all'incorruttibilità, avendo in sé concezioni eretiche. Gli eretici, infatti, disprezzano l'opera plasmata da Dio e non accettano la salvezza della propria carne e d'altra parte disdegnando la promessa di Dio e superando completamente Dio con il loro pensiero, dicono che subito dopo la morte saliranno sopra i cieli e sopra il Demiurgo stesso e andranno verso la Madre o il Padre da loro immaginato. Dunque, perché meravigliarsi se quelli che rifiutano totalmente la resurrezione e, per quanto dipende da loro, la tolgono totalmente di mezzo, ignorano l'ordine della resurrezione?» (Ireneo, *AdvHaer* V,31,1). Gli eretici pretendono che *interiorem hominem ipsorum derelinquentem hic corpus in supercaelestem ascendere locum!* «il loro uomo interiore lasci qui il corpo per salire nella regione sopraceleste» (V,31,2). Per Ireneo, al contrario, soltanto dopo la resurrezione dei morti e persino dopo il regno millenario in terra di Cristo con i suoi giusti, questi potranno ascendere al cielo: cfr. V,31,2-36,2.

¹¹⁵ Si pensi, in tal senso, al doppio livello della confessione martiriale proclamato dal valentiniano Eraclione, nel frammento riportato da Clemente d'Alessandria, *Strom* IV,9,71,1-72,4: la confessione dinanzi all'autorità è considerata come soltanto μερική, parziale, rispetto alla confessione καθολική, universale,

fidei dell'uomo psichico-ilico condotto a morte con la *gnosi* della trascendenza del suo elemento pneumatico e della sua immediata liberazione dalla morte, grazie all'abbandono alle potenze maligne della sua componente ontologica inferiore. Questa singolare antropologia martiriale sarebbe del tutto coerente con la divisiva cristologia valentiniana, che lasciava fuggire impassibile il Salvatore pneumatico, abbandonando l'uomo Gesù, quindi la sua componente ontologica inferiore, alla passione e alla morte.

5. Un'enigmatica invocazione marcosiana: una memoria del martirio di Tolomeo e Lucio?

Mentre la natura tolemeana dell'ultima *confessio fidei* di Lucio mi pare difficilmente negabile, oso avanzare un'ipotesi certo più azzardata, cercando di rintracciare un'altra eco di un evento che, se reale, non può non avere inciso nella memoria "ecclesiale" dei discepoli di Tolomeo. In effetti, Ireneo ci trasmette una solenne preghiera, attribuendola ad alcuni discepoli di Marco il Mago, che esaltano la loro *gnosi* ricapitolandola in una vera e propria *ὁμολογία* pronunciata da uno dei «due» pneumatici, chiamati in giudizio al cospetto di un giudice. La preghiera "martiriale" è introdotta da una considerazione di Ireneo, che riassume la pretesa eretica di possedere la *gnosi* superiore della Potenza assoluta di Dio, atto che consente la liberazione dal dominio di tutte le potenze inferiori:

Essi hanno il culmine della *gnosi* (τὸ μέγεθος τῆς γνώσεως) e soli hanno completamente assimilato la grandezza della conoscenza dell'indicibile Potenza e sono nell'altezza al di sopra di ogni potenza (ἐν ὑψει ὑπὲρ πᾶσαν δύναμιν) [...]. Infatti, grazie alla redenzione, non possono essere né visti né presi dal giudice (Διὰ γὰρ τὴν ἀπολύτρωσιν ἀκρατήτους καὶ ἀοράτους γίνεσθαι τῷ κριτῇ)¹¹⁶.

Segue, nel testo di Ireneo, la lunga, criptica preghiera di «due» misteriosi soggetti, che la critica storiografica non è riuscita a identificare persuasivamente¹¹⁷. Essi si rivolgono a *Sophia* – invocata nel suo essere in sизigia con Cristo/Volto del Padre¹¹⁸ e collocata accanto alla sизigia Abisso/Grazia¹¹⁹ –, perché la Madre conceda loro la grazia di essere sottratti al giudizio del Giudice (il Demiurgo?). La loro preghiera è accolta, sicché essi vengono immediatamente rapiti nella camera nuziale, cioè nel pleroma:

quella di chi è radicato nel Logos, propria di chi ha autentica fede che testimonia in opere, atti, vita e conoscenza.

¹¹⁶ Ireneo, *AdvHaer* I,13,6.

¹¹⁷ Cfr. Simonetti, *Note in Testi gnostici cristiani* cit., 501, nota 279, ove si confutano le diverse ipotesi avanzate in proposito, senza però proporre una nuova interpretazione del brano, che rimane del tutto enigmatico.

¹¹⁸ «Forse il volto è sia il Figlio, sia anche quanto del Padre essi osservano comprensibile, ammaestrati dal Figlio (Τάχα δὲ τὸ πρόσωπον ἔστι μὲν καὶ ὁ Υἱός, ἔστι δὲ καὶ ὅσον καταληπτὸν τοῦ Πατρὸς δι' Υἱοῦ δεδιδαγμένοι θεωροῦσι); infatti il resto del Padre è sconosciuto (τὸ δὲ λοιπὸν ἄγνωστόν ἐστι τοῦ Πατρὸς)» (*ExcTh* 23,5).

¹¹⁹ Sulla prima sизigia, cfr. l'esegesi tolemeana del *Prologo*, in Ireneo, *AdvHaer* I,1,1 e I,8,6.

“O tu che siedi accanto a Dio e alla misteriosa Silenzio anteriore agli eoni (ὃ πάρεδρε Θεοῦ καὶ μυστικῆς πρὸ αἰῶνος [Int. αἰώνων] Σιγῆς), grazie alla quale le Grandezze contemplano continuamente il volto del Padre (ἦν τὰ μεγέθη διαπαντὸς βλέποντα τὸ πρόσωπον τοῦ Πατρὸς) [...]. Ecco, il giudice è vicino e l’araldo mi ordina di difendermi (ἰδοὺ ὁ κριτῆς ἐγγύς, καὶ ὁ κῆρυξ με κελεύει ἀπολογεῖσθαι). Tu che conosci la natura di ambedue noi (σὺ δὲ ὡς ἐπισταμένη τὰ ἀμφοτέρων τὸν ὑπὲρ ἀμφοτέρων), presenta al giudice la difesa per ambedue quasi sia una sola (ἡμῶν λόγον, ὡς ἓνα ὄντα τῷ κριτῆ παρὰσθησον)”. Subito la Madre, udite queste parole, pone loro in testa l’omerico elmo di Ade (Ἡ δὲ μήτηρ ταχέως ἀκούσασα τούτων, τὴν Ὀμηρικὴν Ἄϊδος κυνέην αὐτοῖς περιέθηκε), perché essi invisibilmente possano sfuggire al giudice (πρὸς τὸ ἀοράτως ἐκφυγεῖν τὸν κριτῆν) e subito li trae alla camera nuziale, dove li introduce e li consegna ai loro sposi (παραχρῆμα ἀνασπάσασα αὐτοὺς, εἰς τὸν νυμφῶνα εἰσήγαγε, καὶ ἀπέδωκε τοῖς ἑαυτῶν νυμφίοις)¹²⁰.

L’elemento di acuta difficoltà e di eccezionale interesse del brano è, senza ombra di dubbio, il riferimento al numero degli “imputati”: il *due*, proprio perché qui riferito a soggetti entrambi capaci di passare direttamente nel pleroma delle sizigie e di unirvisi con i loro angeli pleromatici, è un numero che contraddice un’interpretazione riferita all’unico universale destino degli pneumatici, tutti chiamati a comparire dinanzi al demiurgo dopo la morte del proprio corpo, quindi a liberarsi dello stesso elemento psichico, per passare nella pienezza degli eoni¹²¹. Inoltre, l’identico destino escatologico di entrambi “gli imputati” impedisce di riferire il *due* alle due distinte componenti ontologiche di un unico soggetto, una psichica e l’altra spirituale (come nella fuorviante interpretazione di Müller, in parte ripresa da Orbe)¹²². Analogamente, proprio perché “i *due*” si rivolgono *dal basso* a *Sophia* come potenza salvifica, uno dei *due* non può essere identificato con l’angelo pleromatico, controparte dello spirituale che entra nel pleroma (come nella fuorviante integrazione che Orbe aggiunge all’interpretazione di Müller), tanto più che entrambi (lo spirituale e il suo angelo) dovrebbero poi unirsi con l’angelo pleromatico¹²³. Per questo, avanzo l’ipotesi

¹²⁰ Ireneo, *AdvHaer* I,13,6.

¹²¹ I *due* potrebbero essere identificati rispettivamente con il Salvatore e con l’elemento “carnale” (σαρκίον) assunto da Cristo, cioè con il seme spirituale rappresentato da *Sophia*, che egli riconduce nel pleroma, come indicato in *ExcTh* 1,1-2, ove si fa riferimento al loro essere sottratti alle potenze che hanno potere di trattenere lo spirituale nella realtà inferiore. Ma se certo il seme spirituale potrebbe essere ostacolato dal Demiurgo, questo certo non è possibile in riferimento all’altro dei *due*, cioè al Salvatore. Inoltre, come spiegare la puntuale scena di giudizio e martirio, quindi la totale assenza di riferimenti a Cristo? Senza trascurare il fatto che la sizigia Salvatore/Volto-*Sophia* è con tutta evidenza destinataria dell’invocazione di salvezza e non sua latrice. Comunque, l’introduzione nella camera nuziale dei *due* e il loro riunirsi con i loro rispettivi angeli li rivela come due *uomini* spirituali e non certo come i due soggetti divini soterici del Salvatore e di *Sophia*, che possono unirsi in sizigia soltanto tra di loro.

¹²² Cfr. K. Müller, *Beiträge zum Verständnis der valentinianischen Gnosis*, Nachrichten der Gesellschaft der Wissenschaft zu Göttingen – Philologisch-historische Klasse 1920, 179-242, in part. la problematica 187; l’interpretazione è ripresa da Orbe, *Los primeros herejes ante la persecución* cit., 155-157; si noti che, per Orbe, proprio perché i due rappresentano la componente spirituale e psichica dello gnostico, «Sophia debe pues intervenir también en favor del indumento psíquico [che deve passare nell’Ogdoade, secondo la *GrNot*], como si hiciera uno sólo con el pneumático» (156); così, l’invocata *Sophia* finisce per ricoprire, con l’elmo di Ade, soltanto «al interesado» (157), cioè un unico individuo!

¹²³ «El gnóstico no pediría favor para sí y para su alma, sino para sí y para el ángel espiritual (τὰ

che la preghiera non si riferisca genericamente *soltanto* al giudizio dell'uomo spirituale al cospetto del Demiurgo¹²⁴, nel passaggio che ogni soggetto spirituale deve compiere dopo la morte per passare nell'Ogdoade di *Sophia*, ma possa essere *anche* memoria di un evento storico relativo a *due singoli* spirituali, accomunati dall'essere *insieme* sottoposti a una denuncia e a un giudizio, per essere infine destinati a riunirsi (una volta sottratti al loro giudice cosmico/terreno) con i loro angeli pleromatici. Ritengo cioè possibile che qui l'universale processo "cosmico" del giudizio ultimo degli spirituali al cospetto del Demiurgo sia esemplarmente indicato nel destino storico dei due martiri valentiniani, divenuto allegoria del giudizio cosmico.

Si noti il riferimento puntuale all'«araldo» (ὁ κῆρυξ)¹²⁵, al «giudice» (ὁ κριτής), infine al «discorso di difesa» (ἡ ἀπολογεῖσθαι) richiesto per disculparsi: la contestualizzazione processuale è tecnicamente ribadita. Inoltre, perché soltanto uno dei due "imputati" parla, pronunciando la sua preghiera per entrambi? Decisivo è, comunque, il riferimento alla Madre pleromatica Σιγή, cioè ancora una volta a Χάρις, che è colei che consente agli eoni e agli eletti spirituali la contemplazione del Volto (l'Unigenito?) del Padre: l'intervento di *Sophia*, che con l'elmo di Ade sottrae i due spirituali al giudizio e li fa *passare* direttamente nel pleroma, è reso possibile dal ruolo pleromatico di mediazione della componente femminile della prima sizigia, che appunto dischiude l'intimità del Padre. Ricordo come il frammento marcosiano di *AdvHaer* I,13,2, sopra riportato, faceva dipendere proprio dalla partecipazione alla grazia, quindi dalla stessa mediazione di Χάρις, la possibilità che l'angelo dello spirituale stesse al cospetto dell'angelo del Volto del Padre¹²⁶. Σοφία è, allora, la stessa Χάρις nella sua funzione mediatrice/redentrica, la compagna appunto del Salvatore, che è a sua volta il Volto pleromatico di Dio rivelatosi nella gnosi¹²⁷.

Certo, quello dell'immediata deposizione dell'anima e dell'immediato ingresso nel pleroma *post mortem* pare essere un dato divergente rispetto all'escatologia della *GrNot* tolemeana, per la quale a) dopo la morte gli spirituali vengono temporaneamente riuniti

ἀμφοτέρων), invisible, que le asiste y con el cual entrará enseguida al Pleroma para formar un matrimonio indisoluble con él. Y el yelmo de Sophia vendría a ocultar a ambos – hombre y ángel espirituales –, todavía novios, a fin que huyeran del Juez [= Demiurgo] entrando en el Tálamo [= Pleroma] y consumaran allí su unión» (Orbe, *Los primeros herejes ante la persecución* cit., 158). Sottolineo che mai nei testi qui indagati si fa riferimento alcuno a un angelo extrapleromatico compagno dello spirituale! E ben strano sarebbe, per il composto spirituale/angelo extrapleromatico che per Orbe costituirebbe i *due* del frammento, ricongiungersi poi con "il terzo" dell'angelo pleromatico! Comunque, per un'attestazione dell'angelo extrapleromatico in ambito valentiniano, cfr. *ExcTh* 35-36.

¹²⁴ Orbe, *Los primeros herejes ante la persecución* cit., la definisce «profesión celeste ante los Magistrados del Demiurgo» (153).

¹²⁵ Sul ruolo formale dell'accusa proclamata dall'araldo (ὁ κῆρυξ) nel procedimento processuale, cfr. Orbe, *Los primeros herejes ante la persecución* cit.: «En el *Martyrium Polycarpi*, el Procónsul [...] envía a su propio Herald (τὸν ἑαυτοῦ κήρυκα) al centro del estadio con la misión de proclamar tres veces (κηρυξαι τρίς): "Policarpo se ha confesado cristiano"» (153).

¹²⁶ «Voglio farti partecipe della mia Grazia (Μεταδοῦναί σοι θέλω τῆς ἐμῆς χάριτος), poiché il Padre del tutto (ὁ Πατήρ τῶν ὅλων) vede sempre il tuo angelo davanti al suo volto» (Ireneo, *AdvHaer* I,13,2).

¹²⁷ Cfr. *ExcTh* 7,1-4; sulla mediazione dell'unico Figlio, infrapleromatico ed extrapleromatico, grazie al quale il Padre è visto nel suo Volto, cfr. 23,1-5.

nell'Ogdoade extrapleromatica di *Sophia*, mentre b) l'ingresso nella camera nuziale è prospettato come universale evento escatologico, successivo al banchetto finale con gli psichici e con lo stesso Demiurgo asceso definitivamente nell'Ogdoade, quindi all'ultima deposizione delle loro anime da parte degli spirituali, chiamati a riunificarsi con i loro angeli pleromatici¹²⁸. Ma alcune importanti varianti nell'escatologia valentiniana sono documentate.

6. Πρὸς τὸν Πατέρα πορεύομαι: *tracce giovannee nell'escatologia martiriale valentiniana*

Possediamo una notizia di Ireneo relativa a una formula liturgica di discepoli tolemeani, probabilmente marcosiani, che attesta un accesso immediato delle nature pneumatiche nel Regno del Padre. Gli spirituali, infatti, grazie a delle formule rituali gnostiche che rivelano la loro appartenenza alla realtà divina assolutamente trascendente, prima superano il "giudizio" delle potenze malvage, abbandonando i loro corpi materiali, poi si presentano con le loro anime al cospetto del Demiurgo, per abbandonarle e passare oltre, pronunciando la liberatrice invocazione di grazia della Madre *Sophia*:

E insegnano loro che, arrivando dopo morti al cospetto delle potestà (*potestates*), dicano così: "Io sono figlio del Padre, dal Padre preesistente, figlio nel preesistente (Ἐγὼ υἱὸς ἀπὸ Πατρὸς, Πατρὸς προόντος, υἱὸς δὲ ἐν τῷ προόντι/ *Ego filius a Patre, Patris qui ante fuit, filius autem in eo qui ante fuit*) [...]. Discendo per stirpe da colui che preesiste e torno nella mia patria, da dove sono venuto (κατάγει δὲ τὸ γένος ἐκ τοῦ προόντος, καὶ πορεύομαι πάλιν εἰς τὰ ἴδια, ὅθεν ἐλήλυθα/ *deducit autem genus ex eo qui ante fuit – et eo rursus in mea unde ueni*)". Detto questo, le potenze gli permettono di andare oltre (διαφεύγειν τὰς ἐξουσίας/ *evadere et effugere potestates dicunt*). Giunge poi da quelli che stanno presso il Demiurgo e dice loro: "Io sono un vaso prezioso (Σκευὸς εἰμι ἔντιμον) [...]. Io conosco me stesso e so da dove vengo (ἐγὼ οἶδα ἐμαυτὸν, καὶ γινώσκω ὅθεν εἶμι/ *ego autem novi meipsum et scio unde sum*) e invoco l'incorruttibile *Sophia*, che è nel Padre (ἐπικαλοῦμαι τὴν ἄφθαρτον Σοφίαν, ἣτις ἐστὶν ἐν τῷ Πατρὶ)" [...]. Il Demiurgo e quelli che gli stanno vicino, udendo ciò [l'invocazione di *Sophia*], sono presi da grande turbamento [...]. Ed essi partono per la loro patria, gettando via le loro catene, cioè l'anima (αὐτὸν δὲ πορευθῆναι

¹²⁸ «Pero choca con la doctrina – muy general entre los Valentinianos – de la escatología a dos tiempos: uno hasta la Consumación del Kosmos, en la Ogdóada; y otro definitivo en el Pleroma» (Orbe, *Los primeros herejes ante la persecución* cit., 158). Cfr. *GrNot*, Ireneo, *AdvHaer* I,7,1: soltanto dopo il banchetto escatologico «gli spirituali, spogliatisi delle anime e diventati spiriti intelleggibili, senza essere impediti e visti entreranno nel pleroma e saranno dati come spose agli angeli del Salvatore». Più ambiguo risulta essere I,7,5, che pare ammettere persino l'ingresso immediato degli spirituali, finalmente formati dalla gnosi, nel pleroma: «Quando saranno ritenuti degni della perfezione (τελειότητος ἀξιωθέντα), essi insegnano che saranno dati come spose agli angeli del Salvatore (νόμας ἀποδοθήσεσθαι τοῖς τοῦ Σωτῆρος ἀγγέλοις)»; questo comporterebbe, nel caso della perfetta dignità del martirio, l'ingresso immediato nel pleroma. In II,30,7, Ireneo sottolinea come l'elemento spirituale perfetto salga subito al di sopra del Demiurgo, raggiungendo la Madre, recandosi quindi nell'Ogdoade e non ancora nel pleroma. *ExcTh* 63-64, conferma che soltanto dopo «la consumazione (συντέλεια)» cosmica, gli spirituali, abbandonate le loro anime dopo il banchetto escatologico, entreranno nel pleroma. D'altra parte, la celebre iscrizione romana di Flavia Sophe saluta il suo essere già entrata, passando attraverso la morte, nel pleroma, ascendendo nel seno del Padre: cfr. K. Rudolph, *La gnosi* cit., 277-278 e n. 70.

εἰς τὰ ἴδια, ῥίψαντα τὸν δεσμὸν αὐτοῦ, τουτέστι τὴν ψυχὴν/ *ipsos autem abire in sua, proicientes nodos ipsorum, hoc est animam*)»¹²⁹.

Ritroviamo qui il verbo πορεύομαι (*eo/abeo* nella traduzione latina), che ha il significato di passare, andare trovando il difficile punto di passaggio (πόρος), attraverso il quale partire per tornare «nelle proprie realtà (εἰς τὰ ἴδια/*in sua*)»¹³⁰, ove giustamente τὰ ἴδια è tradotto da Bellini con «patria», in quanto, come la struttura complessiva del testo testimonia, il sostantivo fa riferimento (nel senso valentiniano pregnante dell'*homoousia* pneumatica)¹³¹ alla dimensione naturale che è *propria* dei figli del *Pater* trascendente e preesistente, dal quale lo spirituale dichiara di essere venuto, nel quale è radicato, al quale appunto ritorna.

D'altra parte, l'espressione «passo/vado/torno al Padre» (πρὸς τὸν Πατέρα πορεύομαι) è ricorrente nel IV vangelo (testualmente, si ritrova in Io 14,12; 14,28; 16,28)¹³², ove assume un'accezione profonda e tipizzata, indicando il passare/andare/tornare al Padre, impossibile per gli uomini, che soltanto Gesù, prima incarnatosi nella carne/nel mondo e infine *innalzato* tramite la sua morte, può compiere. Morte/innalzamento di Gesù, realizzando il suo ritorno in gloria presso il Padre, aprono la via, appunto il passaggio (πόρος) ai suoi discepoli¹³³, passaggio che è di fatto coincidente con il γινώσκειν e l'ῥῶάν donato

¹²⁹ Cfr. Ireneo, *AdvHaer* I,21,5; utilizzo qui sia la traduzione di Simonetti, che quella di Bellini.

¹³⁰ Sulla gravidanza ontologico-spirituale dell'espressione τὰ ἴδια, cfr. Orbe, *Los primeros herejes ante la persecución* cit., 143-146. Ricordo che, nella sopra citata confessione marcosiana riportata da Ireneo, *AdvHaer* I,6,4, la Grazia discesa dall'alto e donata allo spirituale era da questi riconosciuta come «cosa propria» (ιδιόκτητον).

¹³¹ «È proprio della natura del bene [del Padre buono] generare e produrre cose simili e consustanziali a sé» (τοῦ ἀγαθοῦ φύσιν ἔχοντος τὰ ὁμοία ἐαυτῷ καὶ ὁμοούσια γεννᾶν τε καὶ προφέρειν) (Tolomeo, *EpFl* 7,6); cfr. *GrNot* in Ireneo, *AdvHaer* I,5,1; I,5,6; *ExcTh* 42,3; 58,1.

¹³² ««Nella casa del Padre mio vi sono molti posti [...]. Io vado a prepararvi un posto (πορεύομαι ἐτοιμάσαι τόπον ὑμῖν); quando sarò andato via e vi avrò preparato un posto (ἐὰν πορευθῶ καὶ ἐτοιμάσω τόπον ὑμῖν), ritornerò e vi prenderò con me, perché siate anche voi dove sono io (ἵνα ὅπου εἰμι ἐγὼ καὶ ὑμεῖς ἦτε). E del luogo dove io vado, voi conoscete la via (ὅπου [ἐγὼ] ὑπάγω οἴδατε τὴν ὁδόν)» [...]. «Io sono la via, la verità e la vita (Εγὼ εἰμι ἡ ὁδὸς καὶ ἡ ἀλήθεια καὶ ἡ ζωὴ). Nessuno viene al Padre se non per mezzo di me. Se conoscete me, conoscerete anche il Padre (εἰ ἐγνώκατέ με, καὶ τὸν πατέρα μου γνώσεσθε): fin da ora lo conoscete e lo avete veduto (ἀπ' ἄρτι γινώσκετε αὐτὸν καὶ ἐώρακατε αὐτόν)» (Io 14,2-4; 6-8). ««Io vado al Padre»» (ἐγὼ πρὸς τὸν Πατέρα πορεύομαι) (Io 14,12). ««Se mi amaste vi rallegrereste che io vado dal Padre (ὄτι πορεύομαι πρὸς τὸν Πατέρα), perché il Padre è più grande di me [...]. Viene il principe del mondo, egli non ha nessun potere su di me (ἔρχεται γὰρ ὁ τοῦ κόσμου ἄρχων· καὶ ἐν ἐμοὶ οὐκ ἔχει οὐδέν)»» (Io 14,28 e 30). ««È bene per voi che io me ne vada, perché se non me ne vado, non verrà a voi il Consolatore; ma quando me ne sarò andato (ἐὰν δὲ πορευθῶ), ve lo manderò (πέμψω αὐτὸν πρὸς ὑμᾶς)»» (Io 16,7). ««Sono uscito dal Padre e sono venuto nel mondo (ἐξῆλθον παρὰ τοῦ πατρὸς καὶ ἐλήλυθα εἰς τὸν κόσμον); ora lascio di nuovo il mondo e vado dal Padre (πάλιν ἀφίημι τὸν κόσμον καὶ πορεύομαι πρὸς τὸν Πατέρα)»» (Io 16,28). «Dissero tra di loro i Giudei: «Dove mai sta per andare costui, che noi non potremo trovarlo? (Ποῦ οὗτος μέλλει πορεύεσθαι ὅτι ἡμεῖς οὐχ εὐρήσομεν αὐτόν); [...]». Che discorso è questo che ha fatto: «Mi cercherete e non mi troverete e dove sono io voi non potete venire?»» (7,35). Cfr., infine, 10,4, che connette il verbo πορεύομαι con τὰ ἴδια, le *proprie* pecore che sono proprie del Pastore e che, fatte uscire da lui, lo seguono dove egli va.

¹³³ «La dipartita di Gesù («quando sarò andato» (πορεύομαι): 14,3) è chiaramente un eufemismo per indicare la sua morte [...]. Grazie ad essa, Cristo prepara un luogo presso Dio ai suoi discepoli [...]. L'autore implicito si rifà alla tradizione comune evocando il Cristo innalzato, che porta a un rinnovato rapporto con

dal Figlio, che si traduce nell'esperienza della morte al mondo e la liberazione dal malvagio principe di questo mondo, che nulla può nei confronti di Gesù e dei suoi (τὰ ἴδια). Il morire è appunto un passare, un essere liberati, una conoscenza della propria intimità con il Figlio e quindi con il Padre, nella loro assoluta trascendenza rispetto al mondo. Si comprende, allora, la prossimità della spiritualità valentiniana al IV vangelo: in effetti, in Io 17, «la vita eterna» è identificata con il «conoscere (γινώσκειν) te [il Padre] unico vero Dio e Gesù Cristo che tu hai mandato» (17,3), ai quali il Padre ha consegnato gli eletti, dei quali Cristo afferma «erano tuoi (σοὶ ἦσαν)/sono tuoi (σοὶ εἰσιν)» (17,6e9), per essere quindi «una cosa sola (ἐν)» (17,11) con il Padre e con il Figlio: «Perché tutti siano una cosa sola (ἵνα πάντες ἐν ᾧσιν), come tu, Padre, sei in me e io in te, siano anch'essi in noi una cosa sola (καθὼς σύ, πάτερ, ἐν ἐμοὶ κἀγὼ ἐν σοί, ἵνα καὶ αὐτοὶ ἐν ἡμῖν ᾧσιν)» (17,21; cfr. 22-23). Proprio con il suo πρὸς τὸν Πατέρα πορεύεσθαι, Gesù fa conoscere la sua morte come innalzamento/liberazione, introducendo in un eternizzante conoscere/vedere “Grazia” (γινώσκειν/εἰδέναι χάριτι; cfr. 1,16-17) come riconoscimento della provenienza divina del Figlio partecipata dai “suoi” (τὰ ἴδια), ai quali il Cristo giovanneo dona il suo Spirito di filialità, facendoli quindi divenire una cosa sola con il Padre, così come il Figlio è uno con il Padre dal quale proviene e al quale passa/torna.

Torniamo alla confessione di Lucio: ritroviamo la connessione tra il πρὸς τὸν Πατέρα πορεύομαι (che pare davvero prossimo al tolomeano πορεύομαι πάλιν εἰς τὰ ἴδια), il γινώσκειν, ἴδέναι/εἰδέναι, l'essere liberato dal mondo/dalle sue potenze cattive, il tornare alla propria “patria” nei cieli¹³⁴. Il dispositivo è del tutto evidentemente giovanneo ma, come si è cercato di dimostrare, con profondissime corrispondenze con quello dua-

i suoi» (J. Zumstein, *Das Johannesevangelium*, Göttingen 2016, tr. it. *Il Vangelo secondo Giovanni*, I-II, Torino 2017, in part. II,652-653); «[In 16,28] due tappe del percorso dell'Inviato sono presentate [...]. Il richiamo alla catabasi [che rinvia a 1,1-18] stabilisce la sua autorità di Rivelatore. La seconda tappa è quella del ritorno presso il Padre («io lascio di nuovo il mondo e vado verso il Padre») che si realizza attraverso la sua morte e il suo innalzamento [...]. La sua anabasi è la condizione che permette alla rivelazione di dispiegarsi nella totalità del suo significato e in tal modo mette i discepoli in condizione di accedere a una piena comprensione del Dio rivelato da Gesù» (771); cfr. 664-665. «Il v. 14,7 abbandona il vocabolario spaziale che aveva dominato fin qui il discorso [parole-chiave: «la via» (ὁδός), «andare al Padre»] e ricorre, per esplicitarlo, a quello della conoscenza [«conoscere» (γινώσκειν) e «vedere» (ὁράν)]. Chi riconosce in Gesù la via, la verità e la vita accede per ciò stesso alla conoscenza di Dio. Andare a Dio non è più uno spostamento di tipo spaziale, ma un processo cognitivo» (II,659). «Jesus alludes to the cross with two verbs for “going” (*poreuomai*, *hypagō*). The two verbs are basically synonymous and overlap in meaning [...]. The cross is the means by which Jesus departs to the Father. He is not reunited with his Father without undergoing death. The disciples can be united with Jesus only by his going to the Father [...]. He has to prepare the way for them by giving his life so that they will have access to the Father's presence» (Th.R. Schreiner, *New Testament Theology: Magnifying God in Christ. A Summary of New Testament Theology*, Grand Rapids 2008, 283). Per il denso significato del verbo, cfr. F. Hauck e S. Schulz, *poreuomai*, in G. Kittel, G. Friedrich (hsgeb.), *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, X, Stuttgart 1959, tr. it. *Grande Lessico del Nuovo Testamento* X, Brescia 1975, 1411-1446; piuttosto superficiali risultano le indicazioni sull'utilizzazione nel quarto vangelo: cfr. 1435-1437.

¹³⁴ «L'abbandono del mondo da parte di Gesù è una via (πορεύομαι) al Padre [...]. Il suo soggiorno nel mondo, questa sfera lontana da Dio, era solo provvisorio; il suo compito nel mondo è adempiuto ed egli ritorna nella sua patria (cfr. 17,4ss.). Nel quadro di tutto il discorso, anche alla comunità di Cristo che vive nel mondo viene rammentato qual è la sua patria e la sua meta [...]. Se i discepoli non lo vedono più, perché va al Padre (cfr. v. 10), eppure lo “rivedono”, essi hanno con Gesù uno spazio comune, l'ambito di vita del

listico valentiniano, che, a partire da Giovanni, reinterpreta come ontologica l'intimità tra lo spirituale e il Padre, ovviamente mediata dalla χάρις/γνώσις del Figlio rivelatore, mentre assume come ontologicamente irriducibile l'identità del Demiurgo e delle potenze malvage. Nella sequenza "martiriale" valentiniana sopra citata, seguendo il Salvatore il discepolo *va al Padre*, essendo figlio spiritualmente assunto dal redentore divino, reso γινώσκων τὰ ἴδια dall'illuminazione di grazia che questi gli ha donato.

Ma anche se si volesse mettere in dubbio la natura valentiniana dell'ὁμολογία di Lucio, comunque quest'ultimo excursus valentiniano ci ha consentito di cogliere come il discepolo di Tolomeo vada a morire citando il *Vangelo di Giovanni*, quel vangelo che Giustino utilizzava con assoluta circospezione e che poco o per nulla era attestato nella nascente "grande Chiesa" romana. Come rilevato, la prima attestazione romana a noi nota dell'utilizzazione del IV vangelo è proprio quella di Tolomeo, che a) in *EpFl* 3,6 cita *Gv* 1,3 come Scrittura ispirata «dell'apostolo» e b) presenta, alla fine della *GrNot* ireneana, una vertiginosa esegesi allegorica del *Prologo*, interpretato come apocalisse ontologica dell'eterna teogonia pleromatica, comunque segnata dalla rivelazione dell'incarnazione del Figlio "nella carne", cioè nell'uomo Gesù¹³⁵. L'espressione πορεύομαι πρὸς τὸν Πατέρα, inserita da Lucio nella sua confessione martiriale, proprio perché evidentissima traccia giovannea, rara a Roma alla metà del II secolo e di cui abbiamo poco più tarda interpretazione gnostica marcosiana, è una prova a mio avviso stringente della sua identità tolemeana. Tanto più se essa trova precisi riscontri in altri testi di area tolemeana, probabilmente marcosiani.

Presupponendo l'eversivo vangelo del discepolo prediletto, che chiama, nella conoscenza e nella grazia, i figli ad essere τὰ ἴδια, quindi uno con il Figlio che è uno con il Padre, il salto vertiginoso dall'intimità mistico-spirituale all'ὁμοουσία cristica tra l'Unigenito e la sua spirituale "carne" d'elezione è, in effetti, *il folle volo* dell'eresia valentiniana.

Conclusioni

Al termine di quest'analisi, rimane aperta una questione che si impone come dirimente, pure nella consapevolezza della sua difficile soluzione: Giustino registra un frammento tolemeo, oppure restituisce la notizia recente del martirio di Tolomeo e Lucio con il suo lessico, reinterpretrandola liberamente a partire da sue categorie teologiche? In quest'ultimo caso, non si è corso qui l'alto rischio di forzare in senso valentiniano l'interpretazione di espressioni in buona parte piuttosto generiche, in fondo compatibili con la prospettiva teologica di Giustino, segnata da un dualismo apocalittico, ma certo non definibile come gnostica¹³⁶? In buona sostanza, non è possibile recepire, prima di

Padre» (R. Schnackenburg, *Das Johannesevangelium*, III Teil, Freiburg im Breisgau 1975, tr. it. *Il vangelo di Giovanni*, Parte III, Brescia 1981, 260-261).

¹³⁵ Per una proposta di nuova interpretazione del Prologo giovanneo, rimando a G. Lettieri, *Fiat Verbum, Fiat Lux. Il Prologo giovanneo come ritrattazione protologica del battesimo di Gesù e presentazione dell'incarnazione al Giordano*, in S. Lavecchia (a cura di), *Immagini della luce. Dimensioni di una metafora assoluta*, Udine 2019, 123-249.

¹³⁶ Segnalo, soprattutto, come in *Apol I* 12,2 si ritrovino tre verbi presenti nella confessione di Lucio, γινώσκω, πορεύομαι, ἀπαλλάσσομαι, seppure in una relazione meno dualistica, prospettando lealismo

tutto all'interno delle opere di Giustino, circolazione e interpretazione di formule e termini protocristiani del tutto comuni, o combinazioni di citazioni paoline e giovanee più o meno evidenti, che non hanno affatto bisogno di una sovrainterpretazione "eretica"? Due constatazioni mi spingono in tutt'altra direzione: a) avere identificato la sistematica corrispondenza terminologica tra l'ὁμολογία di Lucio ed *excerpta* teologici valentiniani attestati dagli eresiologi: il ricorrere dei termini e delle espressioni Χάρις, Πατήρ <ἀγαθός>, βασιλεύς τῶν οὐρανῶν, γινώσκειν, ἀπηλλάχθαι, πονηροὶ δεσπότηται, πρὸς τὸν Πατέρα πορεύεσθαι, tutti del tutto pregnanti nei testi superstiti tolemei, può essere soltanto una coincidenza casuale?; b) avere riconosciuto la forte *decisione* gnostica e dualistica delle parole di Lucio, che pare non corrispondere alla filosofica esigenza di mediazione razionale di Giustino, né alle sue idee antropologiche ed escatologiche. Propendo pertanto con nettezza per la tesi dell'esistenza di una memoria celebrativa di martiri tolemei, di quell'*unus aut duo* dei quali Ireneo, suo malgrado, finirebbe per essere testimone reticente, seppure indiretto e dei quali forse persino preghiere rituali marcosiane paiono conservare traccia. Riemerge, allora, l'evidenza di una coincidenza storicamente singolarissima, che, recuperata dopo l'analisi interna della dichiarazione di Lucio, diviene davvero probante: la collocazione romana (testimone Ireneo) dello gnostico Tolomeo, maestro giovanneo della *colta* "Flora", in singolarissima coincidenza cronologica con l'omonimo martire romano, maestro cristiano di una donna altolocata, anch'ella coinvolta in una fatale questione di crisi e divorzio della sizigia, condiscipola di Lucio, che affronta la morte pronunciando una solenne formula *gnostica*, che riecheggia sistematicamente teologumeni valentiniani, radicalizzazioni di un dispositivo teologico giovanneo. Comunque, se si volesse negare l'identità tra il martire e lo gnostico Tolomeo, si dovrebbe riconoscere l'esistenza di un celebre e carismatico διδάσκαλος cristiano, capace di notevole successo nell'ambito della società romana, martirizzato come autentico testimone del Logos, insomma di un nobile predecessore di Giustino, del quale, fatta appunto l'eccezione di *Apol II*, risulta sparita qualsiasi traccia, quasi

politico e alternativa etica: «Più di tutti gli altri uomini, noi siamo vostri collaboratori e alleati [degli imperatori e delle autorità politiche!] per la pace; riteniamo impossibile che il malvagio o l'avarico o l'impostore o il disonesto sfugga a Dio; ma ciascuno si incammina verso la condanna eterna oppure verso la salvezza, secondo il merito delle sue azioni. Se tutti gli uomini conoscessero queste cose, nessuno, nemmeno per poco tempo, sceglierebbe ciò che è male (Εἰ γὰρ οἱ πάντες ἄνθρωποι ταῦτα ἐγίνωσκον, οὐκ ἂν τις τὴν κακίαν πρὸς ὀλίγον ἤρεϊτο), sapendo di andare incontro alla pena eterna (γινώσκων πορεύεσθαι ἐπὶ αἰωνίαν διὰ τὴν κατὰ δίκην); anzi in ogni modo si preoccuperebbe di se stesso e si ornerebbe di virtù per conseguire i beni che sono presso Dio e per tenersi lontano dalle pene (τῶν κολαστηρίων ἀπηλλαγμένος εἶη)». Si noti comunque che il πορεύεσθαι è orientato verso la pena eterna e non verso il Padre; l'ἀπηλλαγμένος è riferito alle punizioni escatologiche da evitare e non alla prigionia malvagia del mondo; il γινώσκων è relativo a una disponibile scelta etica, piuttosto che all'opposizione Dio Padre buono/despota malvagi. In proposito, ricordo come l'aggettivo πονηρός sia frequente in *Apol I-II*; cfr. *II* 12,3, ove pare tornare un riferimento a Tolomeo e a Lucio, cioè al cristiano autentico che non tenta di «sfuggire agli arcanti e di non accusare se stesso per essere ucciso. I demoni malvagi hanno operato in modo che anche questo fosse eseguito per mezzo di alcuni uomini dannosi (Ἦδη καὶ τοῦτο ἐνήργησαν οἱ φαῦλοι δαίμονες διὰ τινῶν πονηρῶν ἀνθρώπων πραχθῆναι)». In *Apol II* 13,6, Giustino contrappone la parziale conoscenza seminale del Logos a suoi più pieni «partecipazione e imitazione a seconda della grazia che da lui si origina» (οὗ κατὰ χάριν τὴν ἀπ' ἐκείνου ἢ μετουσίαι καὶ μίμησις γίνεται).

fosse oggetto di una vera e propria rimozione. Dato altamente improbabile, che spinge a ipotizzare la memoria del Tolomeo romano martire quanto meno come scomoda, se non come pericolosa e fatta oggetto di polemica. D'altra parte, mi chiedo se il prestigio e il favore goduti da Florino e Blasto, valentiniani elucubratori dell'ogdoade, presso il "papa" Vittore, per questo aspramente criticato da Ireneo, non si spiegasse proprio con l'autorità del loro caposcuola martire romano¹³⁷.

¹³⁷ Nel tentativo di rintracciare qualche ulteriore indizio sulla fortuna "protocattolica" di Tolomeo a Roma, recepisco un prezioso suggerimento di Francesco Berno, che mi ha segnalato la possibile rilevanza del copto *Atto di Pietro* (= *AttoPt*), ultimo dei quattro testi trasmessi nel celebre *Papyrus Berolinensis 8502* copto, che, insieme con il pur incompleto *Vangelo di Maria*, riporta due relevantissimi testi gnostici, attestati anche a Nag Hammadi, una redazione dell'*Apocrifo di Giovanni* e una della *Sophia di Gesù Cristo*. Di *AttoPt*, cfr. ed. e tr. inglese a cura di J. Brashler e D.M. Parrott (eds.), *Nag Hammadi Codices V, 2-5 and VI with Papyrus Berolinensis 8502, 1 and 4*, Leiden 1979, 479-493; tr. francese e commento di M. Tardieu, in *Écrits gnostiques. Codex de Berlin*, Paris 1984, 217-222 e 403-410; tr. it. di L. Moraldi, in *Apocrifi del Nuovo Testamento*, Torino 1971, II, 1037-1039. Nel breve frammento dell'*AttoPt*, il deuteragonista è un uomo ricchissimo di nome Tolomeo. Avendolo vista nuda al bagno con la madre, egli si invaghisce della figlia di Pietro e la chiede più volte in moglie, ricevendo però il rifiuto della madre (cfr. 5, tr. Moraldi; 132,11-18, ed. Brashler-Parrott). Il lussuoso Tolomeo rapisce, allora, la vergine per possederla, ma Dio ne paralizza e inaridisce metà del corpo, sottraendola alla contaminazione (cfr. 6; 135,1-13; da segnalare la corrispondenza antitetica con un passo degli *Atti di Pietro*, ove Rufina è colpita da una paralisi in una metà del suo corpo dopo il rifiuto di Paolo di darle l'eucarestia, in quanto convivente con un adultero: un eretico?). Tolomeo, restituita la figlia ai genitori, si pente, divenendo cieco per il troppo piangere, quindi decide di impiccarsi (cfr. 7; 135,6-8). Ma la sua casa è invasa da una luce abbagliante, mentre una voce gli dice: «Tolomeo, i suoi vasi (σκεῦος) Dio non li ha dati per la perdizione e la vergogna! Soprattutto per te che hai creduto in me non è decoroso contaminare una vergine (παρθένος)! In lei tu devi vedere una sorella, poiché per te come per lei io sono un solo Spirito (πνεῦμα). Alzati, dunque, e va' subito dall'apostolo Pietro: contemplerai la mia gloria ed egli ti spiegherà le disposizioni!» (8; 137,1-11). Sottomessosi a Pietro, Tolomeo riacquista la vista «ed elargì (χαρίζειν) il dono (δωρεά) di Dio» (9; 138,14), ma per morire subito dopo, «passando» a Dio: «Poi Tolomeo morì. Lasciò la vita (βίος) e se ne andò dal suo Signore» (10; 138,18), lasciando in eredità alla sua amata/sorella un terreno, venduto da Pietro per sostenere i poveri. Dell'*Atto di Pietro*, così come del *Vangelo di Maria*, è stata negata la natura gnostica da E. De Boer, *The Gospel of Mary: Listening to the Beloved Disciple*, London-New York 2004, 52-55. Ma perché allora l'inserimento di *AttoPt* (ed eventualmente anche del *Vangelo di Maria*) in un codice gnostico? Non rimane più convincente la tesi di M. Tardieu, *Pourquoi l'Acte de Pierre a-t-il été inséré dans le Papyrus de Berlin 8502?*, in J.É. Ménard (éd.), *Écritures et traditions dans la littérature copte*, Louvain 1983, 141-142; ripresa in Tardieu, *Écrits gnostiques cit.*, 69-70? Tolomeo rappresenterebbe l'eroe gnostico capace di convertirsi da tenebra/ concupiscenza sessuale a luce divina/castità, attingendo la sua sизigia nello Spirito con la sorella amata (corrispondente alla Maria Maddalena del *Vangelo* che apre il papirò). Su questa linea, D.M. Parrott, *Introduction a The Act of Peter*, in Parrott (ed.), *Nag Hammadi Codices cit.*, 473-476, in part. 476, ha identificato Tolomeo con «the soul» (*sic!*) dello gnostico, prima precipitato nel peccato, poi salvato dalla Luce di Cristo, ipotizzando che la figlia di Pietro potesse indicare la *Sophia* decaduta (mezza paralizzata, quindi mezza morta e comunque vista nuda in compagnia di una Madre incorruttibile), con la quale Tolomeo convertito viene a costituire una pura sизigia nello Spirito. A.L. Molinari, *"I Never Knew the Man": The Coptic Act of Peter (Papyrus Berolinensis 8502.4). Its Independence from the Apocryphal Acts of Peter; Genre and Legendary Origin*, Québec-Louvain-Paris 2000, 3-5, si è dichiarato scettico nei confronti dell'ipotesi di attribuire a uno scriba una così precisa intelligenza allegorica. Inoltre (cfr. 4-25), egli ha messo in questione la tesi relativa a un'originaria unità tra questo frammento e gli *Atti di Pietro* del manoscritto di Vercelli, databili alla fine del II secolo, sostenuta nel fondamentale volume di C. Schmidt, *Die alten Petrusakten im Zusammenhang der apokryphen Apostellitteratur nebst einem neuentdeckten Fragment*, Leipzig 1903, in part. 21-25, che, proprio a partire dall'ambientazione e diffusione romana degli apocrifi *Atti di Pietro*, non escludeva un'origine romana del testo (cfr. 151-171). La collocazione romana di *AttoPt* ne favorirebbe una lettura eresiologica, considerando che il Pietro apocrifo (dagli *Atti di Pietro* al *corpus* pseudo-clementino) è impegnato nella lotta contro il messianismo rivale di Simon Mago,

Mi pare, infine, rilevante evidenziare un particolare che non mi sembra abbia attratto, sino ad oggi, sufficiente attenzione: nel racconto di Giustino, Tolomeo dinanzi al giudice tace; soltanto Lucio prende la parola. Se quella dell'apologista fosse stata una libera ricostruzione agiografica, certo avrebbe avuto tutt'altra efficacia drammatica e apologetica una solenne sentenza pronunciata dall'integerrimo maestro, l'eroe "logico" del suo racconto, ingiustamente messo a morte. Invece, ci rimane l'enigmatica dichiarazione di un suo discepolo votatosi al "suicidio", rispetto alla quale il maestro pare quasi retrocedere nell'ombra. L'anomala restituzione drammatica della scena aumenta le possibilità di attendibilità storica dell'ὁμολογία di Lucio. Quella tramandataci da Giustino sarebbe, insomma, una tradizionale formula martiriale valentiniana, prossima alle reali e fatali parole pronunciate da un fedele discepolo tolomeano al cospetto del suo giudice e soprattutto del suo maestro gnostico, che, dopo essersi dichiarato cristiano, è evidentemente rimasto silente al cospetto

identificato come ingannevole ispiratore d'inganno/ delle eresie, in particolare di quelle dualistiche; donde la rivelativa prossimità alla polemica antisimoniana e antimarcionita di Giustino a Roma. Ebbene, l'affascinante interpretazione di Berno ipotizza che *AttoPt* testimoniarebbe un'intenzione "cattolica", di fatto antignostica. Pertanto, la collocazione dell'*AttoPt* alla fine dello gnostico *Papyrus Berolinensis 8502* o a) avrebbe frainsteso l'intenzione originaria del frammento, forzandolo e proponendolo come simbolica ricapitolazione della liberazione gnostica; o b) riconosciuta l'originaria intenzione antieretica del frammento, sarebbe stata concepita come una specie di φάρμακον antignostico, cioè di simbolica correzione del contenuto perverso del manoscritto. In entrambi i casi, la presenza di un eroe "convertito" con il nome di uno dei massimi e più noti maestri gnostici non credo possa essere casuale. In effetti, l'ipotesi di Berno mi pare fondata: penso che nell'*AttoPt* l'ambiguo Tolomeo non fosse affatto indicato come modello positivo di autentico gnostico convertitosi alla gnosi del pleroma, ma al contrario come empio gnostico "alla fine" pentito, convertito perché sottomesso a Pietro, quindi all'autorità ecclesiastica. La natura "eretica" di Tolomeo mi pare provata dal profilarsi degli stereotipi apocalittici polemici di Giuda e Simon Mago sulla sua persona. In Tolomeo si riconosce Simone, apocalitticamente caratterizzato dal possesso di ricchezze e dall'inestinguibile desiderio sessuale (si pensi allo stereotipo di Simon Mago e alla prostituta Elena sua compagna, secondo le notizie di Giustino e Ireneo comprata in un bordello): un falso fratello, violento rivale di Pietro, che cerca di sedurre la sua creatura vergine, cioè la chiesa. Un nemico che vuole farsi "interno", come i riferimenti traslati a Giuda testimoniano: dopo aver indirettamente provocato la semiparalisi della figlia di Pietro, egli vuole impiccarsi (per analogia antitetica cfr. Mt 27,5); alla sua morte, un campo di sua proprietà viene consegnato alla chiesa e con il suo ricavato si compiono opere di carità (per analogia antitetica cfr. *Atti degli apostoli* 1,18-19, oltre a 4,34-37). Il suo sincero e continuo pianto richiama quello di Pietro traditore di Gesù, quindi, per antitesi, rimanda al traditore Giuda come antitipo di Pietro. Certo, quello che differenzia nettamente Tolomeo dai suoi stereotipi negativi sono il suo pentimento efficace, il suo accogliere l'apparizione della luce/voce salvifica, quindi il suo morire in stato di "grazia" e il suo andare a Dio, che lo restituiscono appunto come il rovescio di Giuda e Simon Mago, precipitato dal cielo in terra secondo gli *Atti di Pietro*. Ma chi può essere un "eretico" concupiscente bramoso di una sizigia lussuriosa e contaminante (si pensi alla stigmatizzazione ireneana della corruzione sessuale che si nascondeva nella predicazione tolomeana della sizigia), corruttore della purezza verginale della chiesa/figlia di Pietro, eppure restituito come penitente riconciliatosi in punto di morte? Il nome Tolomeo non rinvia forse a un personaggio storico ben preciso? Si potrebbe persino azzardare che la singolare immagine della provvidenziale semiparalisi della figlia di Pietro (antitetica a quella punitiva della lussuriosa Rufina negli *Atti di Pietro*), che garantisce che ella si mantenga pura, possa essere metafora della persecuzione, voluta da Dio, accolta da Pietro (cfr. 3-5; 128,17-131,9) per impedire tramite l'offesa del suo corpo la corruzione della chiesa, infine accettata dallo stesso Tolomeo divenuto fratello in Spirito dell'amata mezza morta. Al di là di quest'ipotesi azzardata, sulla persona del perverso e convertito Tolomeo di *AttoPt* mi pare stagliarsi il profilo del Tolomeo gnostico e martire a Roma, al tempo stesso figura di "inciampo" e modello di ultima virtù, Simon Mago redivivo, erotico/eretico seduttore e corruttore della chiesa di Roma, però convertito(si) *in extremis* e per questo riconciliato con la sua casta amata/sorella. Come Giustino e Vittore, successore di Pietro, sembrano testimoniare...

della morte. Come se della Madre della sизigia primordiale – che Lucio γνώσκων aveva visto e confessato come Χάρις/Grazia, che gli consentiva il πρὸς τὸν Πατέρα πορεύεσθαι – il mistico Tolomeo avesse voluto onorare, in un'ultima ricapitolazione del suo sistema, il nome più segreto: Σιγή/Silenzio¹³⁸.

¹³⁸ Cfr. Ireneo, *AdvHaer* I,1,1; *ExcTh* 29; *LetteraDogmValent*, XXXI,5,4 e 6.